

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

JOÃO VICTOR ROSAURO

**SORTE MORAL E EPISTÊMICA:
uma investigação sobre possíveis aproximações entre os dois fenômenos**

**São Leopoldo
2021**

JOÃO VICTOR ROSAURO

SORTE MORAL E EPISTÊMICA:

uma investigação sobre possíveis aproximações entre os dois fenômenos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Professor Dr. Denis Coitinho Silveira

São Leopoldo
2021

R789s Rosauo, João Victor.
Sorte moral e epistêmica : uma investigação sobre
possíveis aproximações entre os dois fenômenos / João Victor
Rosauo. – 2021.
103 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.
“Orientador: Professor Dr. Denis Coitinho Silveira.”

1. Sorte moral. 2. Sorte epistêmica. 3. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família pelo apoio e suporte que me foram proporcionados ao longo de toda a jornada de estudar filosofia. Também agradeço ao professor Denis Coitinho pela orientação e dedicação impecável dedicados a mim e a essa dissertação. Por fim, também ficam os agradecimentos a Unisinos pelo suporte estudantil que me propiciaram chegar até aqui.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	4
2 SORTE MORAL.....	13
2.1 Os Tipos de Sorte Moral.....	17
2.2 Posições no Debate.....	22
2.3 Sorte Moral e Suas Implicações.....	29
2.4 Alternativas para Compatibilizar a Sorte e a Responsabilidade.....	31
3 SORTE EPISTÊMICA.....	35
3.1 A Definição Clássica de Conhecimento.....	36
3.2 Gettier e a Sorte Epistêmica.....	37
3.3 Algumas Classificações da Sorte Epistêmica.....	41
3.4 Possíveis Soluções ao Problema da Sorte Epistêmica.....	48
3.5 Uma Rota Promissora.....	53
4 CONEXÕES ENTRE A SORTE MORAL E EPISTÊMICA.....	58
4.1 John Greco: Sorte Moral e Sorte Epistêmica.....	58
4.2 Zagzebski: Sorte Moral e Sorte Epistêmica.....	64
4.3 Robert Hartman: Sorte Moral e Sorte Epistêmica.....	70
4.4 Duncan Pritchard: Sorte Moral e Sorte Epistêmica.....	73
4.5 Uma Conexão Promissora.....	78
5 DEMAIS RELAÇÕES DA SORTE MORAL.....	81
5.1 Agência e Sorte Moral.....	81
5.2 Censura e Sorte Moral.....	85
5.3 Ignorância e Sorte Moral.....	90
CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS.....	99

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da presente dissertação é investigar como o fenômeno da sorte moral pode ser melhor compreendido a partir de suas possíveis relações com a sorte epistêmica. Em um primeiro momento, o que une os dois fenômenos é o fato de fatores de sorte influenciarem no crédito moral e epistêmico que atribuímos aos agentes pelo seu comportamento moral e aquisições cognitivas. Entretanto, sabendo que o fenômeno epistêmico em questão tem seu nascimento formal anterior ao problema da sorte moral, é válido se perguntar se ambos os campos do debate chegam a traçar similaridades mais profundas nos dois casos. A validade dessa questão se fundamenta em um interesse comum as áreas, isto é, que para atribuímos censura e elogio moral, bem como para atribuímos conhecimento a alguém, devemos excluir fatores de sorte, pois eles parecem tirar o mérito da agência. Assim, investigando essas conexões da sorte moral com sua contraparte epistêmica, podemos ter um aprofundamento sobre novas dimensões do problema, bem como traçar possíveis soluções que visem a defesa da relevância do fenômeno moral em questão. Dito isso, o trabalho aborda autores como John Greco, Linda Zagzebski, Robert Hartman e Duncan Pritchard, que oferecem análises das aproximações dos fenômenos com base no ceticismo, simetrias entre o discurso moral e epistêmico, a possibilidade da agência moral e epistêmica frente a elementos de sorte, e categorias de classificação que são análogas a ambos os fenômenos. Em extensão, também será visto que um ponto comum entre esses autores é a proposta da ética das virtudes, bem como a epistemologia das virtudes, para conciliar o mérito da agência moral e epistêmica e fatores de sorte. Estabelecido o objetivo, partirei para a caracterização do problema.

O fenômeno da sorte moral se destaca por evidenciar um conflito de intuições em nossas atribuições de censura e elogio. As intuições em jogo são: (i) acreditamos que só devemos ser avaliados moralmente pelo o que está dentro de nosso controle e (ii) nossos juízos morais em casos particulares, ou ordinários, que consideram fatores que não estão no controle do agente, fatores de sorte. A segunda intuição é a menos óbvia, por isso requer uma explicitação maior com exemplos e distinções, que será vista no decorrer da introdução e do trabalho.

A dificuldade da sorte moral se dá na medida que ambas as intuições são opostas e parecem estar corretas, gerando uma incoerência no modo como

entendemos e pensamos a moralidade. Dito isso, começarei esclarecendo como pensamos o fenômeno moral.

Ao atribuímos responsabilidade moral a uma pessoa, ao censurá-la ou ao elogiá-la, por exemplo, uma pergunta que podemos nos fazer é: “Qual é o mérito da ação”? O papel do mérito na moralidade parece de fato central. Já que à primeira vista é injusto o agente sofrer o ônus e o bônus de uma ação que não estava comprometido. Por exemplo, alguém que doa para caridade por acidente não parece ser um alvo apropriado de elogio, já que sua ação não tem mérito nenhum que possamos lhe atribuir. Ou pensemos em uma pessoa que comete um crime enquanto tem uma crise de sonambulismo, ela igualmente não tem demérito moral suficiente para merecer censura. Diante desse panorama, notamos que a moralidade requer algum tipo de comprometimento do agente com a ação para que possamos atribuir mérito ou demérito, caso contrário tudo indica que teríamos um problema de injustiça, inadequação, arbitrariedade, etc. Essa conexão entre moralidade e mérito pode ser fundamentada no pano de fundo da justiça, já que não parece justo que uma pessoa sofra o ônus de uma censura por algo que ela não fez por merecer, o mesmo vale para o elogio. Dito de outra forma, a pessoa não deveria ganhar ou perder mérito por ações morais que não teve intenção, não escolheu, não teve controle, etc.

Mas o que está em questão quando falamos de mérito e responsabilidade? Ao analisarmos os exemplos dados, assim como situações cotidianas, é de se supor que para o agente ter mérito de suas ações morais e ser responsabilizado por elas, ele precisaria cumprir requisitos como intencionalidade, controle, conhecimento dos fatos e por aí vai. Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1105b1), inclusive, afirmou que as condições para um agente ser responsabilizado seriam: (1) o agente agir conscientemente, (2) deliberar em função dos próprios atos e (3) agir com uma disposição moral firme e imutável. A preocupação com os critérios para responsabilizar o agente, para atribuir mérito ou demérito, se deve a importância de excluir ações acidentais do escopo da moralidade. Isto é, se o agente praticou uma dada ação de forma acidental, imaginando que tal acidente seja positivo, sua ação não mereceria uma recompensa e não mereceria uma punição se fosse desastrosa. Se a ação é acidental, não-intencional, estava fora de controle do agente, etc., temos uma boa justificativa para a tirarmos do escopo da moralidade. Adam Smith, na *Teoria dos Sentimentos Morais*, já destacava a importância dada às intenções:

À intenção ou afeto do coração, pois, à conveniência ou inconveniência, à beneficência ou malignidade do desígnio, deve em última instância pertencer todo o elogio ou censura, toda a espécie de aprovação ou desaprovação, que se possa conferir com justiça a cada ação (SMITH, 1999, p. 116).

Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, também destacava a imunidade da boa vontade a fatores externos:

A boa vontade não é boa devido a seus efeitos ou as suas conquistas ou devido a sua adequação para alcançar algum fim proposto; é boa devido a seu desejo, ou seja, boa em si mesma (KANT, 1998, Seção 1, Parágrafo 3).

Entretanto, as tentativas de blindar a moralidade de fatores externos ao agente podem se mostrar infrutíferas frente as nossas práticas reais de responsabilidade, censura e elogio. Dito de outra forma, talvez a moralidade não possa ser compreendida apenas pelos critérios de controle, intencionalidade e escolha como os princípios morais vistos nos exemplos acima sugerem. Isso é o que mostra o fenômeno da sorte moral ao apontar que nossos juízos éticos são amplamente influenciados por fatores aleatórios, ou seja, elementos que estão fora do controle dos agentes. A identificação desse fenômeno moral foi feita, de modo mais direto, por Bernard Williams e Thomas Nagel, em seus artigos ambos intitulados “Moral Luck” (1976)¹. Williams (1993, p. 251) afirmou que ao introduzir o termo “sorte moral” acreditou estar tratando de um oxímoro, pois, como já vimos, a moralidade parece tratar essencialmente do que está no controle do agente, excluído a sorte. Já Nagel abre o artigo questionando a teoria moral de Kant que defende que a boa ou má sorte não deveria influenciar no nosso julgamento moral sobre uma pessoa. Segundo Nagel (1993, pp. 57-58), muitas de nossas ações dependem de fatores que não estão em nosso controle, e esses fatores externos não geram uma desculpa, positiva ou negativa, a respeito dos nossos juízos morais.

Para ilustrar melhor como a sorte pode influenciar na moralidade, basta pensarmos em como nós reagimos de maneira diferente a um homicídio e uma tentativa de homicídio. Por exemplo, supondo que a intenção dos dois agentes seja

¹ O artigo de Thomas Nagel, “Moral Luck” foi uma resposta ao artigo de Bernard Williams, também chamado “Moral Luck”, sendo ambos apresentados em um simpósio da Aristotelian Society e publicados nos *Proceedings* em 1976, em seu volume 50.

Apesar da menção a primeira publicação dos artigos, os textos que serão utilizados para as referências e citações são as versões revisadas de ambos os artigos presentes na obra *Moral Luck* (1993) organizada por Daniel Statment. Ver Williams “Moral Luck” (1993, pp. 35-55) e Nagel “Moral Luck” (1993, pp. 57-71).

executar sua vítima, nós tendemos a censurar mais fortemente o assassino que conseguiu ter sucesso na sua ação do que sua contraparte que não conseguiu executar a vítima porque a arma emperrou. Do mesmo modo, censuramos mais fortemente um político mau-caráter que aceitou dinheiro de propina do que um político de igual índole, mas que nunca se deparou com a situação de lhe oferecerem dinheiro sujo. Pensemos também em como elogiamos mais o bombeiro que entra em um prédio em chamas para salvar uma criança, e é bem-sucedido, do que o bombeiro que tem a mesma disposição para salvar a criança em um prédio em chamas, mas que não obteve sucesso em sua tentativa de resgate. Qual a diferença entre os pares desses casos? Todos eles têm a mesma intenção e manifestam o mesmo caráter, tendo controle sobre as mesmas coisas (suas disposições), mas apresentam resultados ou situações diferentes, que eles não escolheram. Como podemos perceber, não está no controle completo do agente o bom funcionamento da arma para um crime, as situações com que ele se depara ao longo da vida política ou sobre as circunstâncias de prédios em chamas².

Podemos nos perguntar agora é como julgar tais casos. Se fôssemos rejeitar a participação da sorte na moral, em razão de um princípio de controle, o homicida e o agente que não conseguiu consumir o crime deveriam ser censurados do mesmo modo, tais como os políticos que apresentam traços de caracteres ruins. Já os bombeiros deveriam ser elogiados igualmente. Talvez, igualmente promovidos. Por outro lado, se fôssemos defender a relevância da sorte moral, seguindo nossa intuição ordinária, os agentes envolvidos receberiam graus de censura e elogio distintamente.

Reconhecendo que a sorte moral é um fenômeno descritivo da esfera prática, a pergunta a ser feita é se ela é um fenômeno justo, relevante, necessário, útil, etc., ou como Williams procede (1993, p. 253): “Porque, necessariamente, nós não podemos evitar a sorte, o que realmente podemos fazer sobre ela?”. Para auxiliar nessas investigações, o trabalho se propõe a aprofundar o debate da sorte moral a partir de suas conexões com a discussão paralela da sorte epistêmica. A partir das análises feitas pelos autores que serão abordados, espero destacar brevemente novas estratégias e rotas de solução para a correta interpretação e defesa da participação da sorte na moralidade.

² Apesar da amplitude de termos como “intencionalidade”, “controle”, “consciência”, etc., tais noções estão aqui sendo englobadas no conceito de controle. O foco no controle denota apenas uma noção de moralidade centrada no agente, excluindo fatores externos a ele, fatores de sorte.

A necessidade de entender o modo correto das nossas atribuições de responsabilidade, censura e elogio, se justifica enquanto a sorte moral levanta uma série de desafios para a literatura que devem ser respondidos em ordem de mantermos uma coerência e justiça no modo como pensamos e praticamos a moralidade. Tanto é o caso que Hartman (2019, p. 8), por exemplo, afirma que responder ao problema da sorte moral é um desiderato para qualquer teoria de responsabilidade moral plausível. Esses problemas passam por temas disputados na área, como por exemplo, sobre o entendimento do critério metafísico de controle, sobre a natureza da censura, características da agência moral, relação entre a punição e as avaliações morais, e por aí vai. Ao longo do texto, pretendo elaborar com mais precisão esses tópicos que se relacionam com a sorte moral.

O que é importante ressaltar por hora é que o problema levantado aqui, a saber, sobre como compreender o fenômeno da sorte, não é tão óbvio e nem é de tão fácil solução, visto os inúmeros aspectos envolvidos. Ao ignorarmos os desafios e diagnósticos que a sorte moral nos apresenta, contribuímos para injustiça nas avaliações e no entendimento dos agentes morais, perpetuando danos a comunidade e deixando de contribuir para o debate de diversas outras áreas. Dessa forma, para explicar minha estratégia de aprofundamento do problema é válido compreender mais um pouco sobre a amplitude da sorte em outro campo da filosofia, o da epistemologia. O esclarecimento do papel da sorte no conhecimento pode nos ajudar com alguns *insights* sobre a densidade que o problema da aleatoriedade de fatores externos causa na agência humana. Tais esclarecimentos, como veremos no decorrer do texto, penso, nos ajudarão a entender a sorte moral.

O conhecimento, tradicionalmente tratado como crença verdadeira e justificada, também tem como predicado positivo garantir uma imunidade a fatores de sorte (PRITCHARD, 2016, pp. 5-6). Pensemos, por exemplo, que eu tenha a crença de que algo ruim vai acontecer comigo se eu sair de casa hoje, baseado na leitura de cartas que um vidente fez sobre meu dia. Acontece que eu saio de casa e perco o ônibus para a faculdade, algo que é ruim para mim. Posso dizer que eu tinha conhecimento sobre o acontecimento de algo ruim no meu dia? Parece que não, pois a minha justificativa é uma superstição, então, minha crença, apesar de ser verdadeira, é mal justificada. Consequentemente, a verdade da crença se deu por sorte.

Todavia, mesmo com a crença sendo verdadeira e estando bem justificada, ela ainda pode ser objeto de sorte, nos levando a negar o conhecimento ao agente. Isso foi o que Edmund Gettier demonstrou em seu seminal artigo “Is Justified Truth Belief Knowledge?” (1963). Pense, por exemplo, que eu estou assistindo a um programa de televisão que me informa que a temperatura de minha cidade está marcando 18 °C às oito horas da manhã. Frente a essa informação eu formo a crença de que está marcando 18 °C às oito da manhã na minha cidade. E de fato essa crença é verdadeira, sendo justificada pelo testemunho do apresentador do programa que é confiável. Todavia, o programa que eu estava assistindo era uma reprise, mas dei sorte da temperatura se repetir. Tenho conhecimento sobre a temperatura de minha cidade? Parece que não, apesar de atingir todos os critérios exigidos. A primeira conclusão sobre o diagnóstico de Gettier é desagradável, a saber, o conhecimento, ao menos pelo modelo padrão, não é suficiente para ser imune a sorte. Surge, então, o problema da sorte epistêmica, que se pauta pelo desafio de fundamentar o conhecimento de modo que exclua os aspectos aleatórios.

Apesar dos exemplos de Gettier se restringirem a casos em que a crença se torna verdade por sorte, o problema pode tomar dimensões mais abrangentes, tal qual na sorte moral. Nesse fenômeno, diversos fatores que constituem a justificação e até mesmo a crença, são vulneráveis a fatores externos que o agente não controla. Pense, por exemplo, em todas as informações e acessos a fatos que justificam crenças. Uma pessoa indígena que nasce em uma tribo isolada do Amazonas não terá acesso a informações e fatos que uma pessoa que nasce em uma região urbana terá, e vice-versa. Enquanto nosso indígena isolado não terá informações de que existem outras etnias, outros idiomas, outras organizações sociais, etc., nossa pessoa urbanizada pode não ter acesso a informações sobre qual parte do rio Amazonas a correnteza é melhor para a travessia. Conseqüentemente, as situações que os indivíduos se encontram interferem no acesso a fatos e informações, por extensão, seu conhecimento será influenciado por fatores de sorte. As crenças que uma pessoa forma também são influenciadas pela sorte. Alguém que nasce em uma família de ciganos, devido a seus costumes, pode acreditar em gnomos e duendes. Algum torcedor fanático pode formar crenças de que seu time irá sempre ganhar os jogos e é o melhor time do mundo, baseado em um pensamento desejante (*wishful thinking*). Logo, os fatores constitutivos da vida de alguém exercem influência em que crenças o agente irá formar, e como irá formá-las, afetando seu conhecimento.

Concluindo, assim como na sorte moral, a sorte epistêmica tenta a se apresentar de modo onipresente, minando o crédito e o mérito dos agentes ao se ter conhecimento. Veremos, no decorrer do trabalho, como a tradição elabora estratégias para preservar nossa intuição antissorte na epistemologia.

Com ambos os fenômenos esclarecidos, isto é, a sorte moral e epistêmica, é possível delimitar algumas similaridades. Primeiramente, notamos que concepções tradicionais da moralidade e da epistemologia apresentam uma preocupação em blindar ambas as esferas de fatores contingentes e garantir o mérito do agente pelas suas condutas. Mesmo na epistemologia, apesar do termo não aparecer tanto quanto na moralidade, o mérito ocupa um lugar de destaque ao atribuímos conhecimento. O que ocorre, em ambos os fenômenos, é a descoberta de que o modo padrão de se pensar a agência, tanto moral quanto epistêmica, não consegue acomodar a forma como a sorte permeia a realidade.

Entretanto, será possível, a partir da ameaça da sorte que é comum a ambos os fenômenos, traçar similaridades mais densas a ponto de aprofundarmos nosso esclarecimento da sorte moral a partir de suas conexões com a sorte epistêmica? Isto é, sabendo que a sorte epistêmica tem seu surgimento no artigo de Gettier em 1963, enquanto a sorte moral tem seu nascimento formal em 1976 com os artigos de Thomas Nagel e Bernard Williams, é interessante voltarmos a atenção para autores do debate epistêmico e moral que se debruçaram nas relações dos fenômenos. Essas possíveis conexões podem jogar uma luz nos elementos epistêmicos que estão por trás de nossas práticas de responsabilidade moral, fornecendo um horizonte mais robusto para defensores da legitimidade da sorte moral. Também, conseqüentemente, essa estratégia de conexões deixa o campo do debate da sorte moral mais diversificado, de maneira que supera uma simples defesa de intuições. Em outras palavras, se o objetivo do trabalho for alcançado, a discussão da sorte moral poderá ser disputada com mais destaque em outros campos da moralidade, como por exemplo, questões sobre agência, censura e ignorância moral, deixando de ser discutido dentro de seu próprio domínio.

Dito isso, o trabalho seguirá para o segundo capítulo visando familiarizar o leitor com o fenômeno da sorte moral. Primeiramente, irei mostrar o conflito de intuições que está no coração do fenômeno, isto é, o que fazer quando nossa máxima de que pessoas que só devem ser julgadas por fatores que elas controlam, não é assimilada pelas nossas avaliações cotidianas que levam em conta fatores de sorte? Essa

incoerência no modo como pensamos a moralidade e como a praticamos toma maior dimensão quando nos deparamos com a extensão da sorte moral que, como veremos, abrange resultados, circunstâncias de ação e de deliberação, constituição dos agentes e fatores causais. Frente a apresentação do problema, irei expor como algumas posições no debate se articulam para defender a importância dos fatores de sorte na moralidade e, em contrapartida, como se articulam para mostrar a irrelevância dos fatores de sorte na moralidade. Por fim, veremos brevemente como algumas abordagens a respeito de censura, controle e sorte são mais frutíferas do que outras para defensores da sorte moral.

No terceiro capítulo, veremos no que consiste o fenômeno da sorte epistêmica. Nessa parte será abordado como concepções clássicas e estabelecidas sobre o conhecimento são vulneráveis a sorte, o que é problemático porque acreditamos que atribuições de conhecimento devem excluir fatores de sorte. A ameaça da sorte às definições paradigmáticas do conhecimento gera diversas tentativas de solução na tradição epistêmica como, por exemplo, entender o que é “sorte” em si e categorizar tipos de sorte epistêmica benignas e problemáticas. Para ilustrar essas tentativas de resposta, mostrarei como Duncan Pritchard e John Greco utilizam dos artifícios citados para superarem as objeções que a sorte epistêmica levanta. Ao final do capítulo, irei sugerir como um entendimento dos problemas vistos a partir de um modelo de epistemologia das virtudes se mostra mais eficiente para superar os desafios da sorte epistêmica e moral.

O quarto capítulo se dedica a desenvolver o objetivo da dissertação mais especificamente, a saber, buscar autores que conectam os dois fenômenos vistos. Assim, irei abordar como John Greco apresenta a comum ameaça do ceticismo que a sorte pode levar a moralidade e a epistemologia, e como ele resolve o problema a partir de uma distinção de juízos morais e da epistemologia das virtudes. Após, será visto como Linda Zagzebski se propõe a elaborar uma epistemologia das virtudes que realmente concretize sua relação com a ética das virtudes. Como veremos, o fenômeno da sorte moral trará raciocínios relevantes para fundamentar a aproximação entre as áreas, bem como também é melhor acomodado pelo discurso das virtudes. Também será visto como Robert Hartman parte de uma analogia entre tipos de sorte epistêmica e sorte moral para defender a importância de fatores de sorte na moralidade. Por fim, como contraponto, veremos Duncan Pritchard argumentando que o problema da sorte moral não é realmente um problema, e só se constrói com tal

ameaça se tivermos um entendimento equivocado do conceito de sorte e não o desvincularmos da sorte epistêmica, que é um problema real.

Ao final do trabalho, no capítulo cinco, irei destacar outras áreas que o debate da sorte moral causa impacto. Começarei pela questão da agência, isto é, o modo como entendemos as capacidades de deliberação, escolha e ação do agente, frente a sua indeterminação perante as contingências tem um impacto direto em como iremos responder à relevância da sorte na moralidade. Igualmente importante é a investigação a cerca da natureza da censura, reação que está no centro do fenômeno. Sabendo da amplitude da sorte moral, que passa por resultados, circunstâncias e constituições, é digno de nota as diversas reações por trás de nossas expressões de censura, que passam desde emoções, avaliação de caráter, mudança nas relações, etc. Logo, entender quais reações e funções a censura deve cumprir, impacta diretamente em como iremos avaliar os casos de sorte moral. O último tema que será visto a respeito dos impactos do fenômeno em outras áreas da filosofia é o da ignorância moral. O debate da ignorância moral reflete sobre as condições epistêmicas para a responsabilidade, ou seja, para ser responsabilizada ou censurada, a pessoa precisa ter conhecimento dos fatos. Todavia, ter conhecimento, ou não, dos fatos também é uma questão de sorte.

2 SORTE MORAL

De modo genérico, sorte moral é um fenômeno que diz respeito a como nossas atribuições de censura, elogio e responsabilidade estão sujeitas a sorte, isto é, estão sujeitas à aspetos aleatórios à nossa vontade. Dito de outra forma, é quando a sorte faz uma diferença moral (LATUS, 2001). Entretanto, antes de partirmos para a apresentação do problema com suas implicações e resultados, é válido esclarecer alguns tópicos históricos e conceituais com a finalidade de um melhor entendimento do fenômeno.

Primeiramente, o termo “sorte moral” pode soar estranho a um leitor que não esteja familiarizado com a temática. Como já vimos, com a ideia de oximoro de Williams, no imaginário filosófico mais *standard* a moralidade é tida como uma instância de segurança, em que não há espaço para o acaso, apenas para o mérito, sendo geralmente rastreado por controle, escolha, intencionalidade, etc. Basta pensar, por exemplo, como não elogiamos ninguém que fez uma boa ação por acidente. Suponha que uma pessoa aposte cem reais em uma corrida de cavalos, mas sem seu conhecimento, as apostas eram simbólicas e todo o dinheiro foi destinado para a caridade. O resultado da ação é algo bom, mas o agente não tem mérito nenhum. Também podemos pensar em uma pessoa com síndrome de Tourette e, como consequência, que acabe desferindo diversos xingamentos e ofensas durante o dia. Nesse caso, igualmente a censura não é apropriada, pois, a pessoa não está no controle dessas reações e não tem a intenção de proferi-las. O que deduzimos desses exemplos é que a moralidade, mais especificamente nossos juízos de censura e responsabilidade moral, deve ser circunscrita pela liberdade, controle, intencionalidade, etc., e não pelo acaso. Tal resultado dá uma distinção importante para a moralidade, tendo em vista que várias outras esferas da vida humana são vulneráveis à sorte. Para Williams:

Mesmo que o valor moral seja radicalmente incondicionado pela sorte, isso não seria muito significativo se a moralidade fosse apenas um tipo de valor entre outros. Ao invés disso, o valor moral tem possuído um tipo especial, até supremo, de dignidade ou importância. O pensamento de que há um tipo de valor que é, diferentemente dos outros, acessível a agentes racionais, encoraja pouco se esse valor é a última moradia, o albergue acessível do espírito (*doss-house*). Ao invés disso, deve haver uma afirmação de que as preocupações mais fundamentais como agentes racionais, e um reconhecimento suposto, de que há não somente a imunidade da moral em relação à sorte, mas parte de si próprio imune a sorte através da moralidade (WILLIAMS, 1993, p. 36).

O que é possível perceber até aqui, é uma estreita relação entre a moral e o controle. Mas e se essa intuição que temos não se materializar na prática de modo coerente? Bom, é isso que Bernard Williams e Thomas Nagel tentam argumentar em ambos os seus artigos intitulados “Moral Luck” (1993), a saber, a ideia de que a sorte faz uma diferença moral em avaliações de censura, elogio e responsabilidade. Entretanto, ainda é preciso investigar o que é a sorte, a fim de identificarmos como ela interfere em nossos juízos morais.

O termo “sorte”, de sorte moral, é estabelecido por muitos no debate como ausência de controle³. Reescrevendo o problema, a pergunta ficaria: “em que medida, fatores que não controlamos, influenciam em nossas avaliações morais”? Como já vimos, há uma forte intuição de que a resposta a essa questão deveria ser que a moralidade não cederia nada para o acaso, ou ausência de controle. De fato, Latus (2019, p. 111) pondera sobre como o problema da sorte moral é uma roupagem nova de um problema antigo, mais precisamente, sobre o esforço de restringir a moralidade dos eventos da fortuna. Esse interesse é possível perceber nos gregos antigos, principalmente em Aristóteles e nos estoicos, através do empenho para se ter uma vida boa frente às adversidades⁴. Essa tarefa, dependendo de suas pretensões, pode se mostrar um esforço em vão, visto a quantidade de fatores que não controlamos em nossa vida. Por exemplo, não escolhemos o lugar em que nascemos, a família que temos, as situações particulares que nos encontramos, os resultados de nossas intenções, as doenças que iremos ter, as aptidões naturais que temos, o sistema econômico ou político que vivemos, etc. Todos esses fatores influenciam em nossa vida e não temos um controle direto sobre eles. A ameaça desse diagnóstico, da nossa falta de controle sobre diversos fatores de nossas vidas, é que eles podem ter uma relevância moral, pois dependendo do evento de sorte a que estamos submetidos,

³ Bernard Williams (1993), Thomas Nagel (1993), Zimmerman (2002, 2015), Robert Hartman (2017), Carolina Sartorio (2019), Wayne Riggs (2019), entre outros, defendem essa “concepção padrão” do conceito de sorte, que foi estabelecida, primeiro, por Nagel e Williams. Entretanto, há ainda outros autores que defendem que tal abordagem sobre o conceito é insuficiente por carecer de precisão e não se aplicar a uma série de usos comuns. Autores desse segundo grupo argumentam em favor de um modelo de sorte que leve em conta probabilidade e valoração (RESCHER, 1995), ou probabilidade, controle e valoração (LATUS, 2003), ou situações modais (PRITCHARD, 2005, 2006, 2019).

⁴ Para mais detalhes de como os estoicos compreendiam a sorte, ver o artigo de René Brouwer, “The Stoics on Luck” (2019, pp. 34-44), e para um comparativo a respeito de como Aristóteles e os estoicos lidavam com a sorte em relação às emoções, felicidade e epistemologia, ver o artigo de Nancy Sherman e Heath White, “Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients” (2003, pp. 34-53).

seremos objeto de uma reação moral que alterará o grau de censura e elogio recebidos.

É esse último raciocínio que Nagel se propõe a evidenciar mais detalhadamente em seu artigo “Moral Luck” (1993). A estratégia é mostrar diversas situações em que efetuamos juízos de censura, elogio e responsabilidade moral alterados em decorrência da sorte (boa ou má) que o agente se encontra. Tal resultado se choca com nossa intuição moral de que pessoas só podem ser avaliadas moralmente por fatores restritos ao seu controle⁵. Dito de outro modo, a sorte moral coloca em choque duas intuições que temos, a saber, se por um lado acreditamos em um princípio de controle, que julgamos correto, por outro lado, também acreditamos que a sorte deva fazer uma diferença na avaliação moral dos agentes. Tal conflito é descrito por Nagel como um paradoxo (1993, pp. 68-69), pois há dois princípios que são aparentemente opostos, mas igualmente importantes. Nas palavras de Nagel:

A visão de que a sorte moral é paradoxal não é um equívoco, ético ou lógico, mas uma percepção intuitiva de que o modo como alguém toma as condições como aceitáveis para julgamentos morais, ameaça ruir tudo (1993, p. 60).

Sumarizando, a sorte moral toma os seguintes moldes:

Sorte Moral: é um fenômeno da esfera prática que aponta para uma incoerência em nossos juízos de censurabilidade e elogio. Tal incoerência é devido a duas intuições morais que parecem se contrapor, a saber, o princípio de controle e nossas avaliações de censura e elogio em casos particulares, pois, de fato, parecemos levar em conta uma série de fatores que os agentes não controlam na hora de efetuarmos juízos de responsabilidade moral.

Falta ainda fornecer alguns exemplos de casos de sorte que tornarão mais clara a ameaça de incoerência de nossos juízos morais. Imagine, por exemplo, dois motoristas que de modo igualmente imprudente trocam mensagens pelo celular enquanto dirigem. Suponha, agora, que o primeiro motorista acabe atropelando e matando uma criança, sendo que esse atropelamento é fruto de seu descuido ao volante ocasionado pela sua conduta ao telefone. Entretanto, nosso segundo motorista, igualmente imprudente, tem a tranquilidade de chegar em sua casa sem o

⁵ O princípio de controle (PC) pode tomar os seguintes moldes:

“(PC): nós somos moralmente avaliados somente na medida se o que fazemos está em nosso controle”
Havendo também um possível corolário:

“(PC- Corolário): duas pessoas não devem ser avaliadas de modo diferente se a única diferença entre elas são fatores além de seu controle” (NELKIN, 2019).

menor infortúnio, pois, por uma questão de sorte, nenhuma criança cruzou seu caminho. Como avaliamos esses dois motoristas igualmente imprudentes, mas com resultados bem distintos? Muito provavelmente há uma reação de censura mais forte ao primeiro motorista, afinal, ele matou alguém. Entretanto, a única diferença entre ambos os motoristas são fatores de sorte, por exemplo, não é possível controlar o fluxo ou a localização de pedestres, assim como também não é possível controlar, muitas vezes, as rotas disponíveis para se dirigir. Logo, o único elemento no controle dos motoristas era a sua decisão de dirigir usando ou não o celular. Nossa avaliação moral, todavia, não segue apenas a máxima do controle, mas sim do resultado, que não está no controle dos agentes. Como consequência, temos um fator de sorte que interfere no grau de censura atribuído aos agentes. O primeiro motorista sofreria muito mais reações negativas, ao passo que o segundo motorista sairia apenas com uma represália verbal, ou algo similar.

Ainda é possível avaliar outros casos. Imagine agora que dois respectivos hospitais receberam uma ampla quantidade de vacinas para combater uma pandemia hipotética. Ambos os hospitais apresentavam problemas para o armazenamento adequado das doses da vacina, mas, mesmo sabendo desse fato, seus diretores omitiram tais limitações e se prontificaram a receber as vacinas. Como consequência, suponha que o primeiro hospital tenha perdido mais da metade das doses das vacinas, deixando de vacinar centenas de pessoas e tudo isso graças a sua limitação administrativa. Já o segundo hospital, graças a um problema logístico de transporte, recebeu as vacinas pouco a pouco, conseguindo administrá-las efetivamente mesmo com suas limitações de armazenamento. Como resultado, nenhuma dose foi perdida e várias pessoas foram imunizadas. Novamente, nesse caso, ambas as administrações dos hospitais são igualmente imprudentes e criminosas ao aceitarem as doses da vacina sabendo que provavelmente não conseguiriam mantê-las em um armazenamento adequado. Entretanto, graças a boa sorte do segundo hospital, isto é, graças aos problemas logísticos na entrega, sua imprudência nunca virá a público, e nem será censurado, provavelmente até será elogiado. Enquanto a administração do primeiro hospital receberá fortes represálias, sendo provavelmente severamente censurada pela sua conduta.

Vemos que a assimetria de censura em ambos os exemplos citados é somente devido à sorte, já que os fatores nos controles dos motoristas e dos diretores dos hospitais, isto é, suas decisões de agir de modo errado, sabendo ser errado, são as

mesmas. Logo, para mantermos a coerência dos nossos juízos de censura teríamos duas opções, de modo geral. A primeira seria rejeitar a sorte e avaliar moralmente em mesmo grau ambos os motoristas e as administrações dos hospitais. A segunda opção seria rejeitar nossa intuição de controle, aceitando que a sorte faz diferença moral, e julgaríamos as pessoas com base nos fatores de sorte envolvidos. Tal decisão não é fácil, pois ambas as intuições parecem corretas, de modo que renunciar uma, ou outra, poderia acarretar em uma injustiça. Além disso, como veremos a diante, revisar os juízos morais a esse ponto poderia trazer algumas implicações em outras áreas, como no direito e na punição.

Com o breve esclarecimento de como o fenômeno da sorte moral se apresenta, o capítulo pode dar sequência para um aprofundamento maior do tema. Com base nisso, na próxima seção apresentarei os tipos de sorte moral, através da classificação feita por Nagel, que demonstra como a sorte interfere em resultados e causa das ações, bem como nas circunstâncias e constituição da agência. Em todas essas categorias a sorte tem um papel no grau de avaliação moral. Após as distinções, partirei para uma exposição sobre algumas posições a respeito do problema, primeiramente mostrando a abordagem de Adam Smith, para depois esclarecer a visão de Michael J. Zimmerman. A escolha de Adam Smith se justifica na medida em que é um autor moderno que identificou a influência da fortuna nos juízos de mérito e demérito das ações morais, defendendo uma utilidade desse fenômeno para a comunidade. Já a escolha de Zimmerman se justifica por ser um autor que está presente no debate desde o surgimento dos artigos de Nagel e Williams, bem como servirá de contraponto a Smith, por negar a relevância do fenômeno. Feito isso, analisarei algumas áreas que a sorte moral está conectada e pode ter contribuições como, por exemplo, o direito, punição e termos morais. Já na última seção traçarei algumas alternativas que considero mais frutíferas para defender a importância da sorte moral.

2.1 Os Tipos de Sorte Moral

O problema da sorte moral certamente ganha proporções mais amplas na medida em que é compreendido sua amplitude a ponto de ser onipresente. Defender a intuição de controle também se torna mais desafiador no momento em que compreendemos que tal fenômeno se apresenta em instâncias mais sólidas da

moralidade como, por exemplo, na formação de intenções, nas deliberações, decisões, etc. Esse diagnóstico é melhor entendido após a classificação dos modos como a sorte influencia na moralidade desenvolvido por Nagel (1993). Segundo o autor, a sorte interfere na moralidade pelos resultados, circunstâncias, constituição e causas antecedentes a ação. Veremos a seguir essas classificações.

Começando pela sorte nos resultados, Nagel a denomina como “[...] sorte, boa ou má, no modo como as coisas terminam (*in the way things turn out*)” (1993, p. 61), ou seja, sorte resultante. Basicamente essa categoria serve para agrupar casos em que os resultados de ações não saem conforme o planejado, exatamente por não termos um controle completo das consequências, e mesmo assim somos avaliados como se realmente intencionássemos o resultado. Exemplos dessa categoria englobam os casos que vimos mais acima dos motoristas e das administrações hospitalares imprudentes. Nessas situações nenhum dos envolvidos deliberou livremente que queriam prejudicar vidas, entretanto, esse foi o resultado com um dos motoristas e com um dos hospitais. O problema está que apesar de todos os envolvidos terem a mesma conduta imprudente, por questão de sorte, os resultados são distintos, influenciando no grau de censura. É também possível pensar em casos de homicídio e tentativa de homicídio, em que tais acontecimentos, muitas vezes, a diferença é apenas um fator de sorte. A vítima de uma tentativa de assassinato pode sobreviver porque a arma do possível assassino emperrou, faltou munição, porque recebeu um socorro rápido, porque os tiros pegaram de raspão ou em lugares menos letais, etc. Todos esses fatores não estão em pleno controle do criminoso. Entretanto, apesar de resultados diferentes, há uma coisa em comum entre os malfeitores, eles têm a mesma decisão e intenção de matar suas vítimas, algo que é tido como um fator que eles podem controlar. Mas, tanto moral quanto legalmente, a avaliação sobre um homicídio e tentativa de homicídio é diferente. Temos uma censura, uma indignação (censura moral) e punição (censura legal) maiores no caso em que o assassinato foi consumado.

De modo geral, a sorte resultante mostra uma assimetria de grau de censura que reflete um descompasso entre intenções e resultados. Essa categoria se estende para elogios morais também. Suponha que seu filho esteja se afogando no mar, no que ele é salvo pelo guarda-vidas do local. Você certamente ficaria eternamente grato pela ação do guarda-vidas, contando a história para diversas pessoas, louvando a

coragem e técnica do profissional. Entretanto, possivelmente não daria a mesma atenção a um banhista comum que também nadou para salvar seu filho, mas não conseguiu chegar antes do guarda-vidas. Supondo que o banhista comum também chegaria a tempo de salvar a vida da criança, ele certamente recebe menos atenção e um grau muito menor de elogio, por mais que sua intenção de salvar a criança fosse a mesma. A única diferença nesse caso são fatores de sorte, pois o banhista poderia estar um pouco mais longe da criança, ter pegado uma maré um pouco mais forte, e por aí vai⁶.

O próximo meio em que a sorte pode fazer uma diferença moral é pelas circunstâncias, a saber, a sorte circunstancial. De acordo com Nagel (1993, p. 65), essa categoria demonstra como as circunstâncias que alguém enfrenta podem influenciar no modo como o agente age moralmente e, conseqüentemente, é avaliado. Vale ressaltar que as circunstâncias com que alguém se depara muitas vezes não estão no controle do agente, não são escolhidas, deliberadas, intencionadas, etc. Suponha, por exemplo, um jogo de futebol da final da libertadores entre um time argentino e um time brasileiro. Agora imagine que o time brasileiro esteja perdendo o jogo e o capitão se irrite com a conduta dos jogadores argentinos de “prenderem” demais o jogo e valorizarem as faltas cometidas. O capitão do time brasileiro interpreta essas condutas como antidesportivas e desleais. Após certo tempo com esse comportamento dos argentinos, o capitão brasileiro parte para a violência agredindo um jogador argentino de modo que ele fica impossibilitado de praticar o esporte por mais de um ano. Como avaliamos essa situação? Certamente censuramos em certo grau o capitão brasileiro por perder a calma e ter lesado a carreira de outro jogador. Entretanto, a situação de pressão do ambiente foi um fator determinante para que o jogador agisse como agiu, não foi uma situação controlada, muito pelo contrário, o jogador brasileiro não tinha o controle sobre quais jogadores iriam jogar a final, sobre

⁶ Carolina Sartorio faz importantes novas considerações sobre a sorte resultante, argumentando que ela não é um fenômeno que ocorre meramente porque o resultado está fora do controle do agente, mas porque o resultado está fora do controle do agente de certo modo. Dito isso, Sartorio trabalha em uma amplitude de resultados que apresentam uma corrente causal estranha (*deviant*), que não ocorrem de modo tão padrão como na tradição da sorte resultante, investigando como o fenômeno da sorte moral deveria compreendê-los. A autora também se concentra para explorar casos de sorte resultante por omissões. Nessas situações são abordados casos em que nossas omissões apresentam resultados diferentes também por fatores de sorte. O objetivo nessa nova extensão de sorte resultante é também investigar como nossas reações de censura funcionariam, e em que medida a sorte moral pode comportá-las. Para mais detalhes de como Sartorio investiga novas nuances da sorte resultante, ver os artigos “Resultant Luck” (2012, pp. 63-86) e “Kinds of Moral Luck” (2019, pp. 206-215).

qual time enfrentaria, etc. Mesmo assim, o avaliamos com certo grau de censura. O fenômeno fica mais evidente se imaginarmos que o capitão do time argentino teria agido do mesmo modo se se deparasse com a mesma situação. Entretanto, por uma boa sorte, não encontrou tal ambiente propício para tal conduta e não agiu de modo condenável. Assim, ambos os capitães teriam agido da mesma forma dada alguma situação x, todavia, apenas um jogador se deparou com a situação em questão e recebeu, conseqüentemente, um grau de censura e responsabilidade moral maiores do que seu adversário.

Não é difícil, agora, imaginar mais situações de tensão que determinem parcialmente as ações morais dos indivíduos. É possível citar pessoas vivendo em sistemas econômicos atrasados, se deparando com situações em que há necessidade de cometerem crimes para se sustentar, ou se alimentar, pessoas vivendo em sistemas políticos autoritários e países com guerras civis. Todas essas situações colocam o agente em uma situação de fragilidade que influencia em suas ações morais, e em como nós o avaliamos. Opostamente, alguém que age moralmente bem, também pode estar usufruindo de uma boa sorte circunstancial. Diversos indivíduos agem de modo louvável simplesmente por encontrarem situações e ambientes propícios para tais práticas. Conseqüentemente, avaliamos agentes com graus distintos de censura e elogio moral com base em como eles agem em situações que eles não controlam⁷.

Partindo para o terceiro tipo de sorte moral, veremos agora uma categoria que age mais profundamente na agência moral, influenciando o modo como o agente é, a saber, a sorte constitutiva (NAGEL, 1993, p. 60). A sorte constitutiva, como o nome sugere, trata da constituição da pessoa. Se formos ponderar sobre nossa constituição veremos que muitas das influências que determinam parcialmente como iremos agir, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos, pensamos, etc., não estão em nosso pleno controle. Por exemplo, há diversos fatores genéticos, valores sociais, metodologias de educação, constituição familiar, que não escolhemos, mas que

⁷ Herdova e Kearns, em seu artigo intitulado "Get Lucky: situacionism and circumstantial moral luck" (2015, pp. 362-377), apontam para uma conexão entre o situacionismo e a sorte moral. O situacionismo é a tese de que há fatores relevantes que desempenham um papel importante em como nós nos comportamos, e nós nem sabemos disso. O ponto de conexão entre os dois fenômenos pode ser demonstrado por experimentos da psicologia social como, por exemplo, os testes de Milgram e o Efeito do Observador (*bystander effect*). Em tais situações, estamos sendo influenciados por fatores triviais, como estarmos entre um grupo maior de pessoas, ao invés de sozinhos, entretanto, essas circunstâncias desempenham grande influência em como agimos e somos avaliados.

influenciam em como iremos ser como pessoas. Um adulto que quando era criança foi criado com uma educação familiar que visava à autonomia e disciplina, terá maiores chances de ter treinado essas virtudes e exercê-las automaticamente. Em contrapartida, alguém que foi criado em uma família de *hippies*, teria outras virtudes estimuladas, como por exemplo, o pacifismo e a empatia. Também é possível pensar em pessoas que apresentam determinados traços de personalidade graças a fatores genéticos, como por exemplo, a pessoa ser tímida, irritada, explosiva, temperamental, e assim por diante. A moralidade entra em cena na medida em que somos avaliados moralmente com base em nossa conduta que é derivada da nossa constituição, que não temos controle. Suponha, por exemplo, que uma pessoa de personalidade explosiva se envolva em diversos atritos pessoais por hostilizar e agredir terceiros. Certamente censuramos alguém que tem tal comportamento sensível à agressividade, ainda mais se a pessoa age desse modo por motivos triviais. Todavia, se não estava no controle do agente ter herdado ou apresentado os traços comportamentais que tem, não faria sentido censurá-lo, pelo menos não sobre uma ótica de uma moralidade pautada no controle. Também, não faria sentido elogiar um *hippie* pela sua facilidade em ter empatia pelo sofrimento alheio.

A sorte constitutiva exerce grande ameaça à moralidade na medida em que ela interfere em instâncias que parecem livres de sorte, como a escolha, a deliberação e a intencionalidade. Retomemos, por exemplo, o caso dos motoristas imprudentes. Nós poderíamos optar por censurá-los em mesmo grau, derivando a censura de suas decisões e intenções de dirigirem ao celular. Entretanto, se supormos que tal imprudência é derivada de um fator constitutivo que os agentes não controlavam, a censura com base nas intenções e decisões cairia por terra. Suponha que ambos os motoristas cresceram em famílias *workaholics*, tendo também desenvolvido compulsão por trabalhar, e vendo essa característica como uma virtude de alguém comprometido com o trabalho e que o leva a sério. Agora, suponha que ambos os motoristas tivessem optado, sabendo dos riscos da imprudência, tratar de assuntos do trabalho ao celular enquanto dirigiam. Logo, a decisão de agir e a intenção formada não estariam livres da sorte constitutiva, por mais que se tentasse eliminar a sorte resultante⁸.

⁸ Esse regresso em que “ancoramos”, ou derivamos uma categoria de sorte moral em uma categoria anterior, geraria uma espécie de regresso em que ninguém nunca é responsável por nada porque há sempre uma instância anterior de sorte. De fato, Grego identifica essa conclusão, em seu artigo “A

Já na última classificação do fenômeno, nos deparamos com a sorte interferindo no processo causal das ações, a saber, a sorte causal. Esse último tipo de sorte moral é sem dúvida o que recebe menos atenção no debate específico do tema. Como ressalta Nagel (1993, p. 66), o problema que a sorte causal levanta é o problema clássico da verdade, ou falsidade, do determinismo. Em outras palavras, há uma série de fatores causais anteriores as nossas ações, que não controlamos, que podem acabar determinando como iremos agir. Tais fatores englobam leis da natureza, acontecimentos históricos, etc. Logo, se nossas ações derivam desses fatos, não seriam livres, não sendo livres nós não poderíamos ser responsabilizados por elas, pois não teríamos liberdade de escolha. Consequentemente, o problema posto pela sorte causal envolve o debate sobre a liberdade, ou a falta dela, em nossas ações. Exemplos no debate da sorte moral causal também são escassos, mas pense em como o Brasil seria um país diferente se não tivesse sido uma colônia de exploração de Portugal, mas sim uma colônia de povoamento da Inglaterra. Certamente os impactos financeiros e culturais que teríamos hoje seriam diferentes. Agora pense, hipoteticamente, que herdamos uma situação de desigualdade social influenciando em diversos crimes praticados em nosso solo. Certamente somos censurados e censuramos quem pratica tais crimes, entretanto, se houve fatores causais que determinaram parcialmente a cultura e a situação econômica de um país, e isso interferiu nas escolhas dos cidadãos atuais, pareceria injusto apenas responsabilizar os agentes atuais pelas suas condutas⁹.

2.2 Posições no Debate

Após a familiarização das formas com que a sorte moral se apresenta e como ela toma amplitude, uma possível indagação é sobre a justiça, ou relevância, do fenômeno. Que a sorte influencia em nossas avaliações morais parece bastante claro, tanto que o debate não gira em torno dessa descrição. Um dos problemas é saber se

Second Paradox Concerning Responsibility and Luck" (1995, p. 81-96), como um segundo paradoxo da sorte moral, mais especificamente: (i) se a única diferença em um evento X entre os agentes S1 e S2 é um fator de sorte, ambos os agentes devem ser igualmente responsáveis a respeito de X. (ii) Para qualquer evento X que S possa ser responsável, nós podemos imaginar um S' que: (a) não tenha diferenças entre S e S' com respeito a X exceto por fatores de sorte, e (b) S' não é responsável por X. (iii) Logo, ninguém é responsável por qualquer evento ou por qualquer coisa (GREGO, 1995, p. 89).

⁹ Robert Hartman argumenta que os problemas céticos que a sorte moral possa levantar para a responsabilidade moral se mantêm mesmo que a sorte causal seja falsa. Segundo ele, mesmo que o determinismo forte ou um incompatibilismo forte sejam falsos, a sorte resultante, circunstancial e constitutiva ainda levantam problemas sobre o ceticismo dos juízos morais. Para mais detalhes, ver o primeiro capítulo do livro *In Defense of Moral Luck* (2017, p. 5).

o fenômeno *deve* ocorrer, isto é, se nossas práticas de censura, elogio e responsabilidade devem ser afetadas pela sorte, ou se devem ser reguladas apenas pelo que os agentes têm em seu controle. Independentemente da posição tomada, em grande medida ela demanda uma revisão em nosso senso de moralidade, devido ao abandono de uma intuição.

Esclarecido o problema, é possível distinguir duas grandes posições no debate, a saber, os autores que rejeitam e negam a relevância a sorte moral, e os autores que a aceitam¹⁰. Sobre isso, irei dissertar sobre dois autores a respeito da sorte moral, que são: Adam Smith e Michael J. Zimmerman. Pode-se dizer que Adam Smith (1999) foi um dos primeiros autores a identificar a influência da sorte em nossas avaliações sobre mérito e demérito moral, propondo uma defesa desse diagnóstico a partir da utilidade que o fenômeno traz para a comunidade. Já Zimmerman (2002, 2015), autor presente no debate desde os artigos de Williams e Nagel, propõe que a sorte moral é injusta, argumentando a partir de contrafactuais para defender um princípio de controle. Tendo esses dois polos do debate delimitados, o leitor terá uma dimensão melhor sobre o problema da sorte moral, dessa vez sobre as estratégias de resposta para a coerência das nossas avaliações morais.

O ponto de partida será a posição de Adam Smith a respeito do problema, exposta em seu livro *A Teoria dos Sentimentos Morais* (1999)¹¹. Apesar de não haver consenso sobre a posição de Smith, argumentarei em favor de uma interpretação na qual Smith defende que a sorte deve participar da moralidade¹².

Smith (1999, pp. 115-117) disserta que sobre as avaliações de mérito e demérito das ações há três critérios candidatos para serem base, a saber, o movimento físico da ação, as consequências e as intenções. Entretanto, o movimento

¹⁰ Para mais detalhes sobre a pluralidade de posições ver Hartman (2016, pp. 9-11), que avalia cinco posições no debate da sorte moral, a saber, visão cética, visão contrafactual, visão assimétrica, visão da sorte moral e visão do caráter.

¹¹ Mais especificamente Smith trata da sorte moral na parte dois, seção três de sua obra, intitulada “Da influência da fortuna sobre os sentimentos da humanidade quanto ao mérito ou demérito das ações”. Nessa seção, Smith se dedica a analisar a causa, a extensão e o propósito desse fenômeno moral.

¹² A posição de Adam Smith a respeito do problema contemporâneo da sorte moral recebeu alguma atenção recentemente e esforços foram empenhados para situar o autor no debate. Por exemplo, Chad Flanders, em seu artigo “This Irregularity of Sentiment’ Adam Smith on Moral Luck” (2006), procura pontuar que o argumento de Smith em favor da irregularidade de sentimentos (ou sorte moral) é melhor entendido sobre a luz da nossa limitação epistêmica a respeito das intenções alheias. Já Keith Hankins, em seu artigo “Adam Smith Intriguing Solution to the problem of moral luck” (2016) argumenta que o ponto de Smith sobre a defesa da irregularidade dos sentimentos é melhor entendido sobre um aspecto de benefícios e considerações sociais. Para mais detalhes sobre as discussões a respeito de Adam Smith e a sorte moral, ver o artigo de Craig Smith, “Adam Smith on moral luck and the invisible hand” (2019).

físico das ações e as consequências parecem que não nos oferecem mecanismos suficientes para avaliarmos o mérito e o demérito da ação. Por exemplo, o movimento físico para bater em um saco de pancadas é o mesmo para matar alguém a golpes com os punhos. As consequências também escapam muitas vezes das pretensões dos agentes. Dito isso, parece que o critério mais seguro para a avaliação do mérito e do demérito seriam as intenções. Smith ainda conclui que avaliar ações morais pelas intenções é amplamente aceito sobre uma reflexão mais apurada, afinal, as intenções refletiriam um quadro mais seguro do *status* moral do agente. Sobre essa intuição a respeito da intenção, Smith a chama de máxima equitativa¹³. Para o autor:

Todo mundo admite que, por mais diferentes que sejam as consequências acidentais, não-intencionadas e imprevisíveis das diferentes ações, mesmo assim, se as intenções ou afetos de que se originam fossem, por um lado, igualmente apropriados e igualmente beneficentes, ou por outro, igualmente impróprios e malevolentes, o mérito ou o demérito das ações ainda seria o mesmo, e o agente objeto igualmente adequado de gratidão ou ressentimento (1999, p. 116).

Entretanto, Smith expõe uma série de casos em que nossas emoções morais não seguem a máxima equitativa, isto é, mesmo sabendo das intenções do agente, nossos sentimentos se regulam pelos resultados. Esse fenômeno Smith chama de irregularidade dos sentimentos (i.e. sorte moral). Por vezes, Smith considera que o agente tem uma boa ação, mas não consegue colocá-la em prática, e nos sentimos menos gratos a essa pessoa, seu mérito é diminuído. Por outras vezes, a pessoa não tem uma intenção ruim, mas sua ação resulta em algo ruim, e parece que uma sombra de demérito recai sobre sua ação e legitima sentimentos morais de ressentimento. Também, há casos de intenções más, que não se realizam em prática, acarretando uma reprovação menor¹⁴. Logo, a partir da irregularidade se deriva que nossos sentimentos nem sempre andam em compasso com a máxima equitativa, que tomamos como certa. Para Smith:

Mas ainda que, ao considerarmos desse modo essa máxima imparcial, isto é, em abstrato, estejamos bastante persuadidos de sua verdade, ao alcançarmos os casos particulares, as reais consequências que

¹³ Vale ressaltar que a análise de Smith aos casos de sorte moral se restringe a sorte resultante, ficando de fora, pelo menos em uma leitura mais explícita, casos de sorte circunstancial, constitutiva e causal.

¹⁴ Smith debate o problema das intenções VS resultados e o grau de mérito e demérito basicamente em situações de negligência. Os tipos de negligência tratados pelo autor são: negligência gravíssima (*lata culpa*) sem dano e com dano; negligência leve (*culpa levis*) sem dano e com dano; negligência levíssima (*culpa levissima*) sem dano e com dano; e, por último, casos em que não há negligência, mas que um dano é causado e nossos sentimentos demandam uma resposta moral, mesmo sem culpa, tais casos entram na categoria de *piacular*, para Smith (Parte II, Seção III, Capítulos II e III).

eventualmente procedem de qualquer ação têm um enorme efeito sobre nossos sentimentos a respeito de seu mérito ou demérito, e quase sempre tanto intensificam quanto reduzem nosso senso de ambos. É pouco provável que, após examinarmos um caso qualquer, venhamos a descobrir que nossos sentimentos são inteiramente regulados por essa regra, a qual, todos admitimos, deveria regulá-los inteiramente (1999, p. 116).

A pergunta que Smith se faz é a mesma que nós fazemos, a saber, em que medida a influência da sorte na moralidade deve ocorrer? A resposta, para Smith, vem em decorrência da utilidade que esse fenômeno tem para a comunidade moral. Tendo em vista a dificuldade de acessarmos as intenções e o modo como nosso arranjo social é constituído, se preocupando com relações e com a felicidade dos seres humanos, há um sentido na irregularidade dos sentimentos. Com esse raciocínio, Smith cita uma série de utilidades a respeito da irregularidade dos sentimentos, que serve, de modo geral, para a promoção de felicidade e aperfeiçoamento das pessoas. O que leva Smith a pensar que a irregularidade dos sentimentos provoca a felicidade está no fato de que pautar todos os juízos morais nas intenções levaria as pessoas a suspeitar de qualquer princípio de pensamento, ou ação, como sendo derivado de uma intenção determinada. Conseqüentemente, poderia haver uma perseguição e tirania sobre o que se passa na mente humana e, sendo tal esfera interna de acesso limitado, acarretaria um estado de instabilidade social e infelicidade. Também, de acordo com o autor, o homem foi criado para ação, de modo que se ficasse apenas em boas intenções, não poderia prover mudanças externas para a felicidade alheia. Ademais, o ensino de que o bem, ou mal, causado, mesmo que sem intenção, merece uma resposta, ensina as pessoas a se importarem com os efeitos gerados pelas ações, acarretando um senso de valor aos sentimentos alheios. Para Smith:

Porém, quando implantou as sementes dessa irregularidade no peito humano, como em todas as demais ocasiões, a natureza parece ter pretendido a felicidade e perfeição da espécie (1999, p. 131).

Acredito que um ponto fundamental da estrutura de argumento de Smith é a respeito da limitação da agência humana. Tanto que o autor não chega a dizer que deveríamos abandonar a máxima equitativa, muito pelo contrário, ele afirma, no começo da seção, que a máxima deveria regular nossos juízos morais e, no final da seção, delega esse tipo de julgamento a Deus, mostrando a envergadura do critério da intencionalidade. Entretanto, nós não somos capazes, muitas das vezes, de ter acesso à instância que motiva a agir, por ser um aparato interno e suscetível a

mudança e a flexibilidade. Imagine, por exemplo, que podemos ter diferentes intenções até chegar a ação final, ou que a intenção que estávamos maturando há muito tempo acabe por ser abandonada por uma nova informação que recebemos. Tendo em vista a dificuldade de localizarmos a intencionalidade, Smith delega o julgamento pelas intenções ao Autor da Natureza, que tem mais capacidade do que nós para efetuar um juízo com esse critério. Logo, como vimos, para uma agência limitada, a irregularidade dos sentimentos, que não se conforma sempre com as intenções, mas sim com resultados, tem uma série de predicados positivos (SMITH, 1999, pp. 130-135).

O que se conclui é que Smith apesar de não usar a nomenclatura da sorte moral, incluindo termos como “controle” e “escolha”, oferece importantes *insights* sobre o fenômeno moral abordado no trabalho. Dentre tais contribuições, pode-se destacar a importância dos resultados para a moralidade. Tendo em vista nossas limitações como pessoas e a importância que damos para o sofrimento e felicidade alheios, deixar de considerar resultados, para se pautar apenas pelas intenções, ocasionaria danos nas nossas relações enquanto comunidade. Dito de outra forma, consequências precisam de uma resposta moral para além dos fóruns internos como controle, escolha e intenção, e deixar de perceber essa nuance é perder um aspecto importante de como funcionamos como pessoas morais e o que valoramos.

Agora que vimos como é possível articular uma defesa em favor da aceitação da sorte moral, partiremos para uma abordagem que rejeita a relevância desse fenômeno. Nesse espectro do debate, certamente Zimmerman é um nome consolidado, principalmente por estar presente desde o começo formal da discussão e por oferecer uma resposta a todos os tipos de sorte moral, como veremos a seguir. Visando argumentar que a sorte moral é injusta, Zimmerman parte de um princípio de controle que procura blindar a moralidade da sorte. O princípio de controle defendido por Zimmerman é o seguinte:

Princípio de Controle: “Se (a) acarretar certo evento de tal modo, e em certo contexto¹⁵ é suficiente para alguém ser culpável¹⁶ em grau x, e

¹⁵ O termo “contexto” é usado para generalizar todos os tipos de sorte, que são: resultante, circunstancial e constitutiva. (ZIMMERMAN, 2015, p.147).

¹⁶ Zimmerman está preocupado com um tipo de reação de responsabilidade moral, a saber, a punição, por isso usa os termos ‘culpabilidade’ e ‘inculpabilidade’. Desse modo, ser culpado, ou censurável, consiste em merecer punição, e ser inculpável, ou incensurável, significa merecer não ser punido (ZIMMERMAN, 2015, p. 137).

(b) alguém acarretaria tal evento de tal modo, se estivesse em tal contexto, e
(c) estar em tal contexto não está e nem estava no controle do agente, então ele é culpável em grau x^{17} (ZIMMERMAN, 2015, p.148).

Mas como esse princípio se aplica em casos de sorte moral? Começemos pelos casos de sorte resultante. Retomemos o caso dos motoristas imprudentes que dirigem enquanto utilizam os telefones. Zimmerman argumentaria que ambos os motoristas são igualmente culpáveis em mesmo grau, tendo em vista que a única diferença entre eles é uma questão de sorte. Os agentes são igualmente culpáveis, pois têm o mesmo grau de controle sobre a mínima ação de decidir agir do modo que agiram (ZIMMERMAN, 2015, p.139). Ou seja, ambos os agentes têm controle sobre suas decisões de agir, mas não têm controle direto sobre as consequências, sendo essas vulneráveis a sorte, e se devemos censurar somente com base no controle, ambos os motoristas devem ser igualmente condenados.

Zimmerman segue sua análise fazendo uma distinção de grau e escopo. A análise que se segue é que o motorista que tem uma morte envolvida é responsável *por mais coisas*, mais eventos, já que ele matou alguém, conseqüentemente, seu escopo de responsabilidade é maior. Entretanto, o motorista que tem uma morte envolvida *não tem mais responsabilidade* do que seu parceiro, já que eles têm o mesmo controle sobre suas decisões, conseqüentemente, eles têm o mesmo grau de responsabilidade. De acordo com Zimmerman (2002, p. 568): “Grau de responsabilidade conta para tudo, escopo para nada, quando se trata de avaliações morais dos agentes”. O que se conclui é que o grau de responsabilidade rastreia o controle relevante para nossas avaliações morais.

Partindo para a sorte circunstancial, veremos como o argumento de Zimmerman se aplica, mantendo o exemplo visto mais acima dos capitães do time brasileiro e argentino de futebol. Nesse caso, Zimmerman argumentaria que ambos os capitães são igualmente censuráveis em mesmo grau, em virtude de que o capitão do time de futebol argentino teria agido da mesma forma que o capitão brasileiro, tivessem as circunstâncias colaborado. Logo, ele teria decidido agir livremente de modo censurável, e só não o fez por um fator de sorte, conseqüentemente tem o mesmo grau de censura que seu colega de profissão. Aqui, nesse exemplo, é possível

¹⁷ A Segunda Sugestão também pode ser estendida para inculpabilidade e elogio. (ZIMMERMAN, 2015, pp. 150-151).

ver a estratégia contrafactual de Zimmerman em ação, pois o agente não é julgado por algo que fez, mas por algo que teria livremente feito, não fosse sua sorte.

Por último, veremos como Zimmerman responde à sorte constitutiva (2002, 2015), sendo que para tal, manterei o exemplo dos motoristas imprudentes criados em uma família *workaholic*, que vê o vício ao trabalho como uma virtude. Nesse caso, Zimmerman defenderia que se os motoristas imprudentes só agiriam de tal forma devido o fator de (má) sorte constitutiva, ambos não deveriam ser censurados pela tomada de decisão, pois não teriam escolhido livremente dirigir ao telefone se sua constituição fosse diferente¹⁸. Novamente vemos o movimento dos contrafactuais para excluir a sorte dos juízos morais¹⁹.

Por fim, vale ressaltar que como o agente pode tomar diferentes decisões livres em diferentes cenários de sorte, todos os agentes são, para Zimmerman, igualmente e, ao mesmo tempo, censuráveis e elogiáveis em mesmo grau. Por isso, Zimmerman consideraria ambos motoristas imprudentes igualmente censuráveis em casos de sorte resultante e igualmente desculpados no caso da (má) sorte constitutiva, pois ambos os agentes teriam agido livremente de forma diferente em ambos os cenários, portanto, seu crédito moral reflete todas as ações contrafactuais possíveis. Para o autor:

[...] desde que um indefinido número de contrafactuais sobre o que alguém faria, se estivesse situado em um lugar diferente, pode ser verdade, e alguém pode ser responsável em virtude – ambos, positiva e negativamente – por um indefinível número de vezes de uma só vez. A visão que eu proponho abre os portões, por assim dizer, quando se trata de atribuições de responsabilidade – tanto de ações louváveis quanto de culpáveis (ZIMMERMAN, 2002, p. 565).

Como foi possível ver, o debate sobre como devemos nos posicionar sobre os casos de sorte moral segue vários caminhos. Por um lado, vimos Adam Smith, que defende certa utilidade das nossas reações morais assimétricas em casos em que a sorte desempenha um importante papel na ação. Por outro lado, vimos Zimmerman,

¹⁸ Vale ressaltar que Zimmerman fala que é possível excluir a sorte constitutiva na medida em que seu traço não é essencial, sendo que se a característica da pessoa em questão é essencial para ela ser quem ela é, então há, de fato, uma sorte moral constitutiva. Em suas palavras: “Isso significa que o papel que a sorte desempenha na determinação da responsabilidade moral, pode não ser completamente eliminado” (ZIMMERMAN, 2002, p. 275).

¹⁹ Assim como grande parte do debate da sorte moral, Zimmerman não se dedica muito a falar sobre a sorte causal. Entretanto, o autor chega a fazer uma breve discussão dessa categoria quando está respondendo algumas objeções e assentando suas teorias de controle e liberdade. Para mais detalhes, ver o artigo “Taking Luck Seriously” (2002, p. 567).

que defende que não deveríamos nos deixar levar por essas primeiras reações, e sim nos atentarmos ao que estava no controle do agente durante a ação.

2.3 Sorte Moral e suas Implicações

Ao longo do capítulo procurei familiarizar o leitor sobre o que consiste o problema da sorte moral e como ele é encarado no debate. Entretanto, ainda é preciso esclarecer a relevância de se tratar esse fenômeno moral e como ele pode nos ajudar a esclarecer algumas questões. Dito isso, acredito que evidenciar as implicações da sorte moral no direito, punição e no entendimento de termos morais como censura e controle, ajudarão a dar densidade ao tema tratado.

Começando pelas implicações no direito, analisemos a importância dada a certos termos morais, como por exemplo, a intencionalidade. No direito há fortemente a distinção entre dolo e culpa, sendo que a diferença de penalidade entre as duas ações pode ser considerável. Por exemplo, pense no caso do motorista imprudente que dirige enquanto manuseia celular. Nesse caso, pelo Código Brasileiro de Trânsito, artigo 252, ele será punido por estar cometendo uma infração gravíssima, perdendo sete pontos na carteira e tendo que pagar uma multa de R\$ 293,47. Já a vida de nosso motorista azarado será mais complicada, devido ao óbito do pedestre. A sua situação pode tomar dois caminhos, ou entendem que o homicídio envolvido foi derivado de uma culpa consciente, em que o motorista sabe dos riscos envolvidos, mas acredita que eles não irão ocorrer, sendo enquadrado pelo Código Brasileiro de Trânsito, artigo 302, como homicídio culposo podendo cumprir pena de dois a quatro anos de detenção, tendo sua habilitação ou permissão para dirigir suspensa ou proibida. Ou, no pior cenário, o homicídio é enquadrado como dolo eventual, em que o motorista sabe dos riscos envolvidos, admite eles, mas não faz nada para que eles não ocorram, assumindo o risco. Aqui sua punição, segundo o Código Penal, artigo 121, pode variar de seis a vinte anos de reclusão.

Logo, percebemos que a sorte, ou má sorte, de um resultado pode ter uma diferença substancial na vida de uma pessoa. Em um caso o motorista paga uma multa e no outro ele é detido por certo tempo, sendo que ambos os motoristas têm a mesma *mens rea*. Há aqui, mais nitidamente, um problema de justiça, a saber, seria justo punir de modo tão distinto os indivíduos que apresentam resultados diferentes apenas pela sorte? Conseqüentemente, o debate da sorte moral pode nos ajudar a promover mais recursos da argumentação moral para um maior entendimento sobre

o que está em jogo e como devemos avaliar casos em que a sorte desempenha um papel nos resultados. Uma aceitação da sorte moral ajudaria o direito a justificar uma assimetria nas penas para além do mero dano causado, bem como uma rejeição da sorte moral iria demandar uma revisão da assimetria das penas.

Outra questão relevante do problema da sorte moral é a respeito do entendimento da censura. Como vimos, um dos postos-chaves do fenómeno é justamente uma assimetria de censura em casos onde a única diferença é a sorte. Logo, uma pergunta que pode ser feita é justamente querer investigar a natureza das nossas reações de desaprovação. Pense, por exemplo, que se formos entender a censura como uma desaprovação expressa por emoções, teremos um desafio diferente do que se fossemos entendê-la como uma desaprovação do carácter. Ao defender a censura como sendo uma reação emotiva negativa em direção a alguma conduta, alguém que rejeita o fenómeno teria que explicar porque nossas reações emocionais diferentes em casos de sorte moral não seriam apropriadas²⁰. Por outra perspectiva, alguém que defende que a natureza da censura se dá através de uma avaliação negativa do carácter, teria dificuldades em defender a relevância da assimetria de censura em casos de sorte resultante, já que o carácter dos envolvidos é o mesmo e independe do resultado atingido em muitos casos²¹.

O que percebemos é que dependendo de como se entende a censura, haverá uma influência no enfrentamento do problema. O que destaca a impossibilidade de se debater a sorte moral sem uma compreensão de outras esferas morais. Do mesmo modo que o estudo da sorte moral mostra incoerências e facetas novas sobre outras áreas morais, ocasionando em uma troca de perspectivas com um propósito de entender a moralidade na totalidade²².

O próximo conceito moral que o fenómeno estudado nos estimula a pôr em escrutínio é o do controle. Notamos que a intuição moral de que só devemos ser julgados por aquilo que está em nosso controle, ocupa uma posição central na

²⁰ D. Justin Coates e Neal A. Tognazzini, em *Blame: Its nature and norms*, definem essa categoria de censura com base em emoções como “Strawsoniana”, a saber, “Nessa visão, censurar alguém é tomá-la como alvo de emoções reativas” (2013, p. 13).

²¹ Em seu artigo “Aristotle on Constitutive, Developmental, and Resultant Luck” (2019, pp. 13-24), Nafsika Athanassoulis disserta sobre como Aristóteles, com sua abordagem do carácter das virtudes, encararia a sorte moral constitutiva, desenvolvimentista (que a autora considera um modelo mais amplo do que a circunstancial) e resultante. A respeito da sorte resultante, Athanassoulis (pp. 21-22) defende que a visão de Aristóteles seria resistente a essa categoria, exatamente porque uma visão sobre o carácter moral do agente foca mais em *quem* a pessoa é, ao invés de focar *no que* ele fez.

moralidade. Mas o que significa estar em controle de algo? Bom, alguns teóricos da sorte moral levantam considerações sobre o termo. Hiller (2016), por exemplo, argumenta que o paradoxo de Nagel sobre a sorte moral só se levanta devido a um conceito de juízos de responsabilidade ligados com um controle total, que nada mais é do que o agente ter controle sobre todos os fatores que influenciam a ação ou o resultado. Já Zimmerman (1993), faz uma distinção entre controle restrito e irrestrito. No primeiro caso, o agente pode gerar ou prevenir o acontecimento de algum evento. No segundo caso, o agente tem o controle restrito e mais o controle de todos os outros eventos de ocorrência contingente. O autor ainda defende ser o controle irrestrito que parece estar na mente de Williams e Nagel na formulação do problema²³.

Além disso, ainda há a sorte causal que, como destaca Nagel (1993, pp. 66-67), é a categoria que levanta os problemas clássicos de controle, liberdade e determinismo. Logo, como na censura, o conceito de controle também mostra sua relevância para entender o fenômeno em sua contemporaneidade, podendo o debate da sorte moral ajudar a jogar luz no entendimento do termo.

2.4 Alternativas para Compatibilizar a Sorte e a Responsabilidade

Com a breve exposição da amplitude do problema da sorte moral, partirei para algumas estratégias que julgo eficientes na tentativa de compatibilizar elementos de sorte com a responsabilidade. Como foi possível ver na parte anterior, o fenômeno moral se conecta com outras áreas, como por exemplo, o direito. Tendo em vista essa flexibilidade, minha proposta se basearia em investigar possíveis conexões que a sorte moral possa ter com a sorte epistêmica. Essas conexões se dariam a partir de um elemento em comum, a saber, o da sorte. Ao investigarmos a maneira que a sorte também influencia em nossas aquisições de conhecimento, e o problema desse diagnóstico, poderá ser possível dar novas dimensões a sorte moral a partir de autores de ambos os campos que se dedicam a estruturar e resolver os desafios dos fenômenos. Conseqüentemente, se alcançarmos o objetivo, estaremos em uma melhor posição para fornecer uma explicação sobre a justa participação da sorte na moralidade.

²³ Zimmerman ainda em seu artigo “Denying Moral Luck” (2019, pp. 216-226) faz importantes considerações sobre o conceito, centrando o controle no modelo pessoal (como distinção do impessoal) e distinguindo três nuances desse controle, a saber, o aspecto intencional e não intencional, direto e indireto, completo e incompleto.

Todavia, somando as conexões epistemológicas, se quisermos refletir sobre a relevância da sorte moral, também se faz necessário uma breve reflexão sobre termos-chaves do fenômeno, por exemplo, conceitos como controle, censura e sorte. Começando pelo controle, uma abordagem que pode auxiliar na pretensão de articular sorte e responsabilidade é a de John Fischer, que entende (um tipo de) controle como a capacidade responder de modo adequado a razões, ou seja, controle de direcionamento (2011)²⁴. Entender o controle de tal modo faz mais sentido para uma defesa de elementos de sorte na moralidade, principalmente se pensarmos na sorte circunstancial e constitutiva. Nesses casos, a pergunta a ser feita é qual o grau de responsividade a razões que poderíamos exigir do agente, sabendo de sua boa ou má sorte circunstancial e constitutiva²⁵. Ou seja, o que se buscaria seria qual o grau de controle que é razoável exigir que o agente apresente para identificar o correto modo de agir. Tal questão tem uma forte relação com o campo da epistemologia, a saber, qual o controle que o agente tem para formar, revisar e investigar diferentes fontes e valores de ação. Assim, é possível determinar como a sorte deve influenciar em nossos juízos de censura.

Agora, algumas análises serão úteis na questão sobre a abordagem da censura. Primeiramente, como foi destacado brevemente, nossas atribuições de censura não são tão claras, ou uniformes, como gostaríamos. Mas o que isso quer dizer? Vimos ao longo do trabalho, principalmente na parte dedicada a classificação, que nossas reações de censura podem adotar diferentes princípios na hora de deixar registrada nossa desaprovação a uma conduta moral. Por exemplo, no caso dos motoristas imprudentes, é notável que o que está em jogo quando censuramos é uma atitude reativa, pelo menos em grande parte. Casos de sorte resultante, quando envolvem consequências desastrosas, nos incitam emoções negativas como a indignação, raiva, ressentimento, remorso, etc., por outro lado, alguns casos de sorte

²⁴ O controle de direcionamento (*guidance control*) se diferencia do controle regulativo (*regulative control*). No controle regulativo, encontramos a demanda clássica da liberdade em que o agente tem a capacidade de agir de modo diferente. Já no controle de direcionamento, que Fisher considera o tipo de controle que representa a liberdade relevante para a responsabilidade moral, a exigência é apenas que o agente tenha uma resposta às razões na hora de escolher. Para mais detalhes, ver o livro *Deep Control: A Theory of Moral Responsibility* (2011), de John Fischer. É válido ainda ressaltar, nesse tópico, que Zimmerman (2019, p. 218) ao rejeitar a sorte moral, afirma que está considerando o controle como regulativo, entretanto, afirma que sua visão sobre sorte moral teria que sofrer algumas qualificações se o controle de direcionamento fosse real.

²⁵ Assim como na tradição do debate, não estarei tratando da sorte causal. Exatamente por parecer que ela está situada em outro debate da moralidade, a saber, a querela indeterminismo VS determinismo, e extrapola os limites do presente trabalho.

constitutiva, por exemplo, nos levam a censurar a pessoa com base em uma avaliação negativa do caráter. Pensemos em como censuramos alguém que é preguiçoso, desleal, mentiroso, covarde, etc., e comete diversas falhas morais com base nesses fatores. Por mais que tenham emoções reativas ao censurarmos esses indivíduos, o que parece estar fortemente presente é a nossa desaprovação ao seu caráter, julgamos tais pessoas como sendo viciosas, elas apresentam um caráter ruim. Ou ainda, suponha que seu inimigo tenha sofrido de uma grande injustiça, certamente você não ficaria indignado com o causador dessa desgraça, provavelmente nenhuma emoção reativa negativa seria desperta. Nesse caso, se houvesse censura ao criminoso, talvez fosse uma desaprovação de seu caráter, que agiu com base na cólera, traição e por aí vai.

O que notamos é que ao avaliamos as práticas do fenômeno da censura elas parecem ter diversos fundamentos dependendo de como a situação se apresenta, do que está em jogo, da natureza da relação entre os envolvidos, etc. Esse mapeamento torna a tarefa de dar uma coerência aos nossos juízos de censura, principalmente os envolvidos em casos de sorte moral, mais desafiadora. Afinal, como deveríamos entender e normatizar a censura frente a pluralidade de fundamentos? Talvez a aposta mais segura seja na defesa de um entendimento amplo da censura como funcional, mais precisamente:

[...] ao invés de nos perguntarmos qual estado mental ou atividade executa uma ação de censura, nós poderíamos simplesmente identificar a censura com suas tarefas. Isto é, nós deveríamos descobrir qual a *função* que a censura serve e então permitir que o contexto particular determine o estado mental ou atividade que melhor serve a função, e então deixar o contexto determinar qual modo de resposta conta como censura (COATES; TOGNAZZINI, 2013, p. 16).

Tal flexibilidade na abordagem de censura nos entrega alguns predicados positivos. Primeiramente, como vimos, um entendimento flexível sobre o que está por trás de nossas avaliações negativas se adequar mais facilmente a nossa variedade de aplicações e reações de censura. Como consequência, não precisaríamos excluir toda uma interpretação de censura sobre a afirmação de ter uma reação inadequada. Ademais, tendo em vista os diferentes contextos que a sorte permeia a moralidade, uma abordagem funcional nos permitiria adequar a censura com a versatilidade do fenômeno moral aqui estudado. Concluindo, então, uma abordagem funcional nos capacita a aproximar o modo como praticamos a censura e o modo como deveríamos

praticar a censura, graças a tolerância permitida a respeito da natureza das nossas avaliações morais.

O próximo conceito a ser abordado é o da sorte. Aqui não haveriam grandes mudanças, pois acredito que adotar o entendimento padrão do conceito que toma a sorte como a ausência de controle, é suficiente. Nessa linha de argumentação, autores como Hartman (2017, pp. 23-31) e Mark Anderson (2019) defendem que a tarefa de compreender o conceito de sorte não precisa se adequar ao nosso uso ordinário da palavra e que tal pretensão não traz relevância para o debate. A abordagem sobre a sorte é suficiente na medida em que destaca uma incoerência em nossos juízos morais. Se dedicar a uma análise conceitual da sorte, que se aplique a nossos usos ordinários, me parece equivocado já que a sorte moral é um fenômeno que independe de sua nomenclatura, como nos mostra Adam Smith. Ou seja, desde que diagnosticemos uma incoerência dos nossos princípios morais com nossas práticas avaliativas, o nome que damos ao fenômeno perde relevância frente a uma questão de coerência e justiça.

O que percebemos, então, são as áreas e conceitos que a sorte moral chama para o debate, sendo que, quanto mais clara estiverem essas relações, mais clara será a dimensão do problema e mais fundamentadas estarão as possibilidades de resposta. Dito isso, e em conformidade com o objetivo geral do trabalho, partirei agora para a exposição do problema da sorte epistêmica para que, no decorrer da dissertação, as conexões entre os dois fenômenos fique mais assimilável.

3 SORTE EPISTÊMICA

No capítulo anterior procurei mostrar os problemas que a sorte traz para a moralidade e nossas intuições ordinárias sobre a atribuição de responsabilidade. Mas o que podemos dizer do papel da sorte no conhecimento? Primeiramente é preciso denotar que o tipo de conhecimento em que o problema da sorte epistêmica ganha corpo no debate contemporâneo é através do modelo proposicional (saber que/*know-that*). Uma proposição, entendida aqui, seria “o que é afirmado por uma sentença que diz que algo é o caso” (PRITCHARD, 2006, p.4), ou seja, o conhecimento proposicional é quando o sujeito S sabe que p (onde “p” é qualquer proposição). Pense, por exemplo, em conhecimentos que temos sobre a água ebulir a 100 °C, sobre Sócrates ser grego, sobre a Terra orbitar em torno do Sol, sobre baleias serem mamíferos, etc., tais conhecimentos são proposicionais. Então, quando a pergunta “o que é conhecimento?” surge nesse contexto, ela está endereçada ao que queremos dizer quando alguém diz que sabe alguma proposição, quais as condições que um sujeito tem que atingir para atribuímos conhecimento a ele sobre a proposição em questão e por aí vai. Entretanto, é válido notar que o conhecimento não se reduz ao tipo proposicional, temos conhecimento por familiaridade (*know by acquaintance*) “o sujeito S conhece o sujeito X”, conhecimento prático (*know-how*) “o sujeito S sabe como fazer bolos de chocolate vegano”, e de localização (*know-where*) “o sujeito S saber onde ele está”, etc. (ICHIKAWA; STEUP, 2017).

Estabelecidos os parâmetros do tipo de conhecimento que está em jogo nos casos de sorte epistêmica, posso seguir para os objetivos mais específicos. Primeiramente, (i) tratarei sobre as condições da tripartite de Platão para o conhecimento ser garantido pelo agente. Tal posição é de importância para o debate devido ao tempo que ela demonstrou relevância nas discussões epistêmicas e também devido as suas pretensões antissorte. A partir de tal concepção, veremos as objeções levantadas por Gettier ao modelo de tripartite do conhecimento, sobretudo para evidenciar como tal proposta não está imune a sorte, deixando os debates epistêmicos instáveis. Como consequência, após as objeções de Gettier, (ii) veremos o surgimento da sorte epistêmica e como lapidar melhor o fenômeno com definições, categorizações e abrangência. Como extensão, com o problema bem delimitado, será possível (iii) analisar algumas respostas que visam defender nossa intuição antissorte, superando os casos de Gettier. E, por fim, (iv) irei brevemente sugerir como o

problema da sorte na epistemologia e na moralidade poderia ser compatibilizado com uma abordagem da epistemologia das virtudes.

3.1 A Definição Clássica do Conhecimento

Platão escreve no *Teeteto* (202b-c) que para o conhecimento ser categorizado como tal, é preciso que seja acrescida da opinião verdadeira, uma explicação racional, ou seja, conhecimento é uma crença verdadeira e justificada. Esta definição é conhecida como “tripartite do conhecimento” e, como procurarei mostrar a seguir, quando uma dessas três partes está em falta na proposição firmada pelo agente, nós apresentamos uma resistência para creditar conhecimento a ele.

Sobre essas três partes, considere primeiro a condição da crença, que será tomada como uma atitude que temos em relação a uma proposição (SCHWITZGEBEL, 2019). Por exemplo, suponha que você acredite que Shakespeare escreveu *Don Quixote*, ao que outra pessoa lhe mostre que quem escreveu *Don Quixote* foi Cervantes. Após essa constatação você afirma “mas eu sabia que quem escreveu *Don Quixote* foi Cervantes”. Evidentemente, esse cenário parece muito estranho, pois não haveria como afirmar que você sabe algo se não tinha uma crença sobre tal hipótese. Ainda neste exemplo literário, o agente falharia em ter conhecimento sobre a autoria de *Don Quixote*, pois sua crença é falsa. O que nos leva a segunda parte da tripartite, a verdade. O critério de verdade adotado aqui tem apenas propósitos metodológicos, por isso será genérico e sem comprometimentos. Tomarei a verdade como correspondência, ou seja, conferimos se há uma correspondência entre os fatos e nossa crença (GLANZBERG, 2018). Logo, crenças do tipo “Shakespeare é o autor de *Don Quixote*”, “todos os mamíferos voam”, “a fórmula química da água é CH_4 ”, não se constituem como conhecimento, pois são crenças falsas, e são falsas porque não há correspondência entre elas e os fatos. Pritchard ressalta:

Duas coisas sobre a qual todo epistemólogo concorda é que o pré-requisito para possuir conhecimento é que a pessoa deve ter uma crença sobre a proposição relevante, e que essa crença deve ser verdadeira. Então se você sabe que Paris é a capital da França, você deve acreditar que esse é o caso, e sua crença deve ser também verdadeira (PRITCHARD, 2006, p.5).

E se a crença for verdadeira, poderíamos atribuir conhecimento ao agente? Parece que não, pois, suponha, por exemplo, um agente que jogue cara ou coroa para decidir os times que irão ganhar as próximas partidas de futebol da liga nacional de seu país. Como resultado de seu método, acaba que todos os times que ele apostou que iriam ganhar, ganharam de fato. Nosso agente tinha conhecimento dos palpites? Intuitivamente diríamos que não. Isso ocorre pelo fato de o agente ter atingido a verdade de sua crença por um palpite de sorte. Conseqüentemente, como vimos acima, o que falta na equação da crença verdadeira para se tornar conhecimento é a justificação, isto é, o agente precisa ter boas razões para defender sua crença verdadeira, é preciso que ela seja adequada. Ou, dito de outra forma, é preciso um esforço cognitivo do agente em sua crença verdadeira, algo que fica ausente em palpites de sorte, superstições, etc.

Segundo Pritchard (2016, pp. 5-6), essa definição clássica de conhecimento tem alguns ganhos relevantes. Primeiramente, tal modelo abriga bem nossa intuição de que conhecimento exclui a sorte. Como vimos acima, não atribuiríamos conhecimento a um agente que afirmasse que sabe que a água ebulli a 100 °C porque 100 é um número grande. Já a outra intuição, como também notamos, é a do conhecimento precisar de um esforço cognitivo relevante, algo que também está em falta em alguns casos que o agente tem apenas crença verdadeira. Por exemplo, um cientista que chega a conclusão de que choverá amanhã através do estudo de previsões meteorológicas, exerce uma série de habilidades cognitivas em sua crença verdadeira, como processamento de dados, inferências válidas, análise de estatísticas, etc., enquanto alguém que firma que choverá amanhã com base em um sonho profético, não tem nenhum esforço cognitivo significativo.

3.2 Gettier e a Sorte Epistêmica

As três partes suficientes para garantir o conhecimento, a saber, a crença, a verdade e a justificação, obtiveram grande apreço dos filósofos na epistemologia desde Platão (ROBERTS; WOOD., 2007, p.5). Essa hegemonia da tradição foi posta em ameaça com o famoso artigo de Edmund Gettier intitulado “Is Justified Truth Belief Knowlegde?” (1963), isto porque, segundo o autor, ainda é possível que o agente tenha uma crença verdadeira e justificada sem ser conhecimento. Outra consequência que é extraída dos casos de Gettier é que o modelo de tripartite não é eficiente para excluir a sorte da equação.

Mas no que consistem os casos de Gettier? Bom, Linda Zagzebski expõe a fórmula necessária para termos esses exemplos que geraram um grande impacto na tradição:

Comece com um caso de justificação (ou garantia) de uma crença falsa. Faça o elemento de justificação (garantia) forte o suficiente para o conhecimento, mas faça a crença falsa. A falsidade da crença não será devido a qualquer elemento sistematicamente descrito na situação. [...] A falsidade da crença é, logo, devido a algum elemento de sorte. Agora emende ao caso a adição de outro elemento de sorte, somente agora o elemento faz a crença verdadeira (1996, pp. 288-289).

Agora veremos como essa receita se aplica em alguns exemplos de crença verdadeira e justificada. Começando pelo caso presente no próprio artigo de Gettier (p. 122), a saber, a vaga de emprego entre Smith e Jones. Nesse caso, Smith tem a seguinte proposição em mente: (a) Jones irá ganhar a vaga de emprego, e Jones tem 10 moedas em seu bolso. Supomos que Smith tenha boas justificações para acreditar nessa proposição, como por exemplo, ele ouviu do seu chefe que Jones ficaria com a vaga (prova testemunhal), assim como também contou as moedas no bolso de Jones (prova perceptual). Logo, com base em (a), Smith forma a crença (b): o homem que ganhará a vaga tem 10 moedas em seu bolso. O que ocorre é que Smith ganha o emprego, e não Jones, e sem o conhecimento do próprio Smith, ele também tem 10 moedas em seu bolso. O que fica implicado aqui é que Smith tem uma crença verdadeira (b), que está bem justificada. Entretanto, Smith não parece realmente saber (b), pois Smith tem a sorte de ter 10 moedas em seu bolso, algo que era desconhecido para ele próprio, e esse fato é o que gera a verdade de (b).

Há outros casos igualmente clássicos como as variações do exemplo de Bernard Russell sobre o relógio parado (2009, p. 91). Nesse caso, podemos supor um trabalhador que chega em casa após o serviço e verifica em seu relógio que são 7 horas da noite. Seu relógio tem um histórico positivo de pontualidade e confiança. Mas, sem seu conhecimento, ocorreu que o relógio parou de funcionar às 7 horas da manhã, dando a sorte do trabalhador chegar em casa as exatas 7 horas da noite. Supondo que o trabalhador formou uma crença de que eram 7 horas da noite, percebemos que essa crença é verdadeira, porque de fato eram 7 horas da noite, e é justificada, porque seu relógio sempre mostrava a hora certa. Todavia, temos resistência em atribuir conhecimento ao agente, pois sua crença verdadeira e justificada ainda é fruto da sorte.

Ainda em exemplos mais tradicionais, Roderick Chisholm (1989, p. 66) sugere o seguinte caso: imagine que uma pessoa veja que há uma ovelha no campo e forme a crença de que há uma ovelha no campo. As condições de tal observação são tão boas a ponto de que outras pessoas naquela posição também acreditariam ver uma ovelha. Entretanto, o que indivíduo está realmente vendo no campo é um cachorro, não obstante, em outra parte do campo há uma ovelha. Logo, sua crença sobre ter uma ovelha no campo é verdadeira e justificada, mas ainda lhe negaríamos conhecimento sobre essa proposição.

A partir do que foi dito até então, entendemos mais propriamente o que significa dizer quando o conhecimento é alvo de sorte. Para Daniel Statman (1991, p. 147), “Sorte epistêmica significa que o *status* epistêmico da pessoa é determinado, pelo menos parcialmente, por fatores além de seu controle. Em particular, o fato da pessoa sabe que *p* está além de seu controle²⁶”.

Todavia, para além dos casos mais óbvios de sorte epistêmica, em que fica claro que o agente, apesar de atender às condições padrões exigidas, ainda falha em ter conhecimento, existem situações em que a sorte em questão é muito mais sutil, a ponto de não a problematizarmos e parecer apropriado creditar a pessoa com conhecimento. Veremos a seguir que tal fenômeno não é restrito apenas em casos que torna a crença verdadeira, mas também pode ocorrer em processos de justificação ocasionado por evidências, ou até mesmo na própria formação da crença e na constituição intelectual das pessoas.

Sobre esses diferentes aspectos de sorte epistêmica, considere Nikola Tesla, famoso engenheiro eletricitista, mecânico e inventor do século 19/20. Tesla relatava sofrer com *flashes* de luzes e imagens que interferiam em sua visão real em momentos de excitação, esses fenômenos continham imagens, retratos, cenas, destacavam ideias que estavam recém surgindo em seu pensamento, etc. Primeiramente, essa capacidade de projetar imagens acontecia somente com objetos que ele já tinha visto, mas após certa idade as imagens projetadas também se estenderam para coisas que ele imaginava. Tal habilidade facilitava a concepção de objetos que ele concebia na sua imaginação, já que não precisava reproduzir eles manualmente, ficando tudo a cargo do modo como seus pensamentos surgiam nessas imagens espontâneas. Consequentemente, como evidenciado pelo próprio inventor, esses métodos de

²⁶ Daniel Statman expõe essa definição de sorte epistêmica em seu artigo “Moral and Epistemic Luck” (1991) com vistas em propor as similaridades deste fenômeno com o da sorte moral.

invenção visual o ajudaram em diversas de suas criações. Não obstante, além desses dons de concepção, Tesla também tinha memória fotográfica, o que lhe proporcionava lembrar de livros, relações entre problemas, fórmulas, etc²⁷. Sabendo que Tesla não tinha controle sobre seus dons, podemos facilmente identificar a sorte epistêmica em suas descobertas, mais especificamente, o modo como ele poderia conceber suas crenças, suas justificações, bem como algumas de suas capacidades intelectuais (como a memória fotográfica), por mais que não estivessem sobre seu controle, o ajudaram a chegar em uma série de crenças verdadeiras e justificadas. Logo, se há casos em que a sorte epistêmica elimina facilmente a possibilidade de conhecimento, há casos, como o de Tesla, que nós resistimos a ideia de lhe retirar os créditos intelectuais de suas conquistas, mesmo a sorte estando envolvida.

Ainda no caso de descobertas científicas, há mais exemplos que nos ajudam a entender melhor o quanto o problema da sorte epistêmica pode ser problemático para nossas atribuições de conhecimento mais seguras. Por exemplo, a descoberta acidental da penicilina feita por Alexander Fleming, que saiu de férias esquecendo as culturas da bactéria *Staphylococcus aureus* abertas em seu local de pesquisa. Ao voltar de suas férias, se deparou com as culturas da bactéria fungadas, entretanto, o cientista observou que ao redor dos fungos não havia atividade da bactéria. Fleming percebeu que nos locais onde havia mofo, poderia também haver uma substância bactericida. Assim, o fungo fruto do descuido, pertencente ao gênero *Penicillium*, foi descoberto conseguir exterminar uma série de bactérias. Como nos casos de Gettier, Fleming chegou a uma crença verdadeira por sorte, entretanto, como no caso de Tesla, nós resistimos em lhe desmerecer os méritos do conhecimento.

Por último, há o caso de Edward Jenner, descobridor da vacina da varíola. Jenner observou que trabalhadores que exerciam suas funções próximos às vacas, eram menos suscetíveis a apresentar quadros de varíola, sendo que a hipótese levantada para tal diagnóstico era que a varíola bovina, frequentemente adquirida por quem fazia o manejo com vacas, gerava imunidade a varíola contraída por humanos. Até que um dia Jenner recolheu o pus da ferida de uma ordenhadeira de vaca e esfregou no braço de um garoto, que teve o desconforto da varíola bovina, mas se curou. Tempos depois, Jenner colocou o garoto novamente em contato com a varíola, dessa vez a que afligia seres humanos. Como resultado, o garoto não foi contaminado

²⁷ Para mais detalhes sobre esses fenômenos que acometiam Tesla, ver o livro *Tesla, man out of time*, de Margaret Cheney (1981, pp. 6-20).

pela varíola humana, e a técnica de vacinação foi descoberta. Graças as técnicas de vacinação inúmeras vidas são salvas, e doenças são prevenidas ao redor do mundo, e certamente atribuímos muitos créditos ao médico Jenner. Todavia, é possível identificar alguns fatores de sorte no conhecimento de Jenner, primeiramente, ele tem sorte de estar exposto a uma circunstância favorável à sua descoberta, a saber, estar no campo e ter contato com a observação da rotina de pessoas do interior. Assim, como ele tem sorte de não haver um comitê de ética rigoroso em seu tempo, pois sua conduta com o garoto foi certamente perigosa. O terceiro fator de sorte, não mencionado, é o de que Jenner foi aprendiz de John Hunter, famoso cirurgião de seu tempo e especialista em anatomia. Logo, apesar de Edward Jenner chegar a uma crença verdadeira justificada, é possível elencar uma série de situações favoráveis para sua descoberta, desde um ambiente propício a evidências favoráveis e manutenção de suas práticas, até sua constituição como médico.

3.3 Algumas Classificações da Sorte Epistêmica

Como foi visto, a sorte epistêmica cobre vários campos do conhecimento, desde alguns mais triviais, como possibilitar um ambiente de fomento para crenças e justificações, até alguns mais problemáticos, como tornar uma crença verdadeira. Logo, nesse cenário amplo de possibilidades, tentativas de classificação são válidas para sabermos melhor como lidar com o problema. A respeito das tentativas de classificação, irei expor como dois autores se aventuram nessa tarefa, a saber, Duncan Pritchard e Daniel Statman. A importância do primeiro autor se deve ao fato de ser um dos principais nomes no debate da sorte epistêmica e ter trabalhos publicados sobre a sorte moral. Já o segundo autor se manteve no debate da sorte moral desde o seu surgimento, tendo também trabalhos sobre a sorte epistêmica.

Começando por Pritchard, uma das motivações do autor na classificação da sorte epistêmica é o intuito de avaliar quais são as categorias do fenômeno que são perigosas para o *status* de conhecimento dos agentes, e quais são as inofensivas. Entretanto, para um maior entendimento sobre o conteúdo e significado dos tipos de sorte epistêmica de Pritchard, é fundamental ter em mente seu conceito de sorte *per se*, a saber:

Um evento que realmente ocorre é um evento de sorte na medida em que falha em acontecer em mundos possíveis próximos onde há as mesmas condições iniciais relevantes para que o evento continue a ocorrer. Em particular, quanto mais próximo o mundo possível, e o

evento falhar em ocorrer relativa as mesmas condições iniciais, maior a sorte do evento²⁸ (2019, p. 116).

Sabendo o conceito de sorte propriamente dita, Pritchard (2005, pp. 133-144) cita uma primeira classificação, juntamente com Peter Unger (1968)²⁹, sobre tipos de sorte epistêmica que *não* são problemáticas para o conhecimento, são elas: sorte no conteúdo (*content epistemic luck*), sorte pelas capacidades (*capacity epistemic luck*), sorte nas evidências (*evidential epistemic luck*) e sorte doxástica (*doxastic epistemic luck*).

O primeiro tipo de sorte epistêmica, a do conteúdo, trata a respeito da “sorte da proposição ser verdadeira” (PRITCHARD, 2005, p. 134). Dito de outra forma, algum acidente, ou fator de sorte, pode gerar um evento x, e algum agente S pode vir a ter conhecimento a partir desse fator x, mas isso não quer dizer que esteja errado afirmar que o agente S está certo que x. Por exemplo, imagine que haja um acidente de carro, tal acidente é um fator de sorte, agora imagine que você presencie o acidente e forme a crença de que houve um acidente de carro com base na proposição. Mesmo que o evento seja fruto de sorte, você ainda tem conhecimento sobre ele. Para Unger (1968, p. 159), “[...] quando um carro colide com um caminhão, uma testemunha que observa o que aconteceu, pode muito bem saber que o carro colidiu com o caminhão, e acidentalmente fez isso”.

O segundo tipo de sorte epistêmica nominado por Pritchard, sorte pelas capacidades, é conceituado como sendo fator de sorte que “o agente seja capaz de conhecimento” (2005, p. 134). Por exemplo, nossa existência pode ser acidental, mas isso não anula as várias coisas que conhecemos em decorrência de estarmos vivos. Imagine que o sobrevivente do acidente de carro do exemplo anterior se torne um astronauta e descubra que o Sol é maior que a Terra. Apesar de ser um acidente ele estar vivo, o conhecimento decorrente, ou possibilitado por este acidente, não é

²⁸ Vemos aqui a defesa de Pritchard a um modelo de sorte modal, diferentemente de como Daniel Statman (1991; 2019) define sorte, a saber, como sendo a ausência de controle, como foi visto na citação da parte anterior desse capítulo. Para um conhecimento argumentativo dos dois autores sobre porque a abordagem deles tem mais vantagens sobre outras concepções de sorte, ver o artigo de Pritchard “Modals Account of Luck” (2019, pp. 115-124) e de Daniel Statman “The Definition of “Luck” and the Problem of Moral Luck” (2019, pp. 195-205), ambos presentes no livro *The Routledge Handbook of Philosophy and Psychology of Luck* editado por Ian M. Church e Robert Hartman (2019).

²⁹ Pritchard parte da contribuição de Peter Unger que em seu artigo “An analysis of Factual Knowledge” (1968) ofereceu esclarecimentos sobre alguns acidentes no conhecimento dos agentes que não os desqualificam como conhecedores (como os acidentes da sorte por conteúdo e nas capacidades). Mesmo Unger tratando desses casos, não é mencionado uma etimologia para esses tipos de sorte epistêmica, bem como Pritchard identifica mais dois modelos de sorte epistêmica (sorte doxástica e sorte nas evidências) dentro das duas classificações ofertadas por Unger.

anulado³⁰. Para Unger (1986, p. 160), “Assim, pode não ser de todo acidental que uma pessoa esteja certa sobre algum assunto, mesmo que seja muito acidental que ela esteja exista ou esteja viva”.

O próximo tipo de sorte epistêmica, relativa às evidências, Pritchard conceitua da seguinte forma “é questão de sorte que o agente adquira as evidências que tem em favor de sua crença” (2005, p. 136). Para ilustrar melhor essa categoria do fenômeno, suponha que você esteja em uma locadora de filmes e veja um cartaz escrito “*Titanic*, dirigido por James Cameron”, com base no cartaz, você sabe que quem dirigiu *Titanic* foi James Cameron, mesmo que seja um fator de sorte ter as evidências disponíveis para tal conhecimento. Entretanto, Pritchard (2005, pp. 137-138) aponta que esse tipo de sorte epistêmica pode igualmente implicar numa sorte doxástica, ou seja, é um fator de sorte, também, que o agente veio a formar a proposição sobre a direção de *Titanic*³¹.

Ademais essas primeiras clarificações sobre os tipos de sorte epistêmica benignas para o conhecimento, já nos ajudariam a acomodar algumas intuições sobre a atribuição de conhecimento nos exemplos vistos mais acima, como nos casos de Tesla e Jenner. Primeiramente, poderíamos encaixar as imagens e clarões que Tesla tinha, e sua memória fotográfica, como sendo um caso de sorte pelas capacidades. Já Jenner se enquadraria na sorte por evidências, a respeito de sua posição rural privilegiada, e poderíamos enquadrá-lo também na sorte pelas capacidades, a respeito ter tido sorte em sua instrução profissional. E, talvez, pudéssemos atribuir conhecimento a Fleming com base em sua sorte por conteúdo.

Como vimos, apesar desses casos de conhecimento terem a sorte em sua composição, isto é, eventos que ocorreram no mundo real, mas falharam em ocorrer na maioria dos mundos possíveis próximos, eles ainda não excluem a possibilidade do conhecimento. Como afirma Unger (1968, p. 159): “Em minha análise do conhecimento humano fatural, uma completa ausência do acidental é defendida, [...] mas somente no que diz respeito a certa relação entre a pessoa e o fato”, e como

³⁰ Apesar de Unger focar na sorte da existência ou de estar vivo, Pritchard destaca que essa categoria de sorte pode se estender as capacidades cognitivas que possibilitam o agente a conhecer (2005, pp. 134-136).

³¹ Pritchard (2005, pp. 138-140) considera em sua conceituação da sorte por evidências e da sorte doxástica que ambas possam acontecer de modo separado, apesar de tais exemplos serem mais controversos e poderem minar a atribuição de conhecimento, sendo dependentes de alguns princípios epistêmicos. Entretanto, o autor decide focar nos casos que as duas sortes estão juntas e, que são menos controversos.

vimos, tais casos não comprometem a relação epistêmica entre o agente e o fato, pelo menos para os autores vistos.

Já no grupo das sortes epistêmicas problemáticas para o conhecimento, Pritchard (2005, pp. 145-178) identifica dois tipos que prejudicam de modo mais significativo a relação entre o agente e o fato que são: sorte por verificação (*veritic epistemic luck*) e sorte reflexiva (*reflexive epistemic luck*).

Primeiramente, começando pela sorte por verificação, Pritchard (2005, p. 146) a conceitua como: “É questão de sorte que a crença do agente seja verdadeira”³². Os exemplos do estilo Gettier, como o de Smith, do relógio parado e da ovelha falsa, são típicos casos dessa categoria, e como vimos, intuitivamente negamos conhecimento em todas essas situações. Nesses casos, a crença que os agentes tinham, todas elas eram verdadeiras por questão de sorte, ou seja, elas aconteceram no mundo real, mas teriam falhado em ocorrer na maioria dos mundos possíveis próximos, dadas as mesmas condições iniciais relevantes. E nos casos em que a *crença verdadeira* é questão de sorte, a relação epistêmica entre o agente e o fato é prejudicada. Consequentemente, o que abstraímos é o conhecimento ser incompatível com a sorte epistêmica por verificação. Para Pritchard:

Um suporte mais aprofundado para essa hipótese [de que o conhecimento é incompatível com a sorte por verificação] vem do fato que a sorte por verificação é a que está em questão nos contraexemplos da abordagem clássica da triparte do conhecimento que foi avançada por Edmund Gettier (1963). De acordo com a triparte do conhecimento, a condição epistêmica relevante que transforma uma crença verdadeira em conhecimento é entendida como uma condição internalista de conhecimento. O ponto de Gettier, assentado em termos da sorte por verificação, era que o agente poderia ter uma crença verdadeira que cumpre sua condição de justificação internalista, mas que não é conhecimento devido à crença verdadeira cair na sorte por verificação (2005, p. 148).

Com esse novo esclarecimento, agora fica mais fácil identificar porque os exemplos clássicos de Gettier têm um forte apelo ao negar o conhecimento ao agente em questão. Entretanto, ainda há uma segunda sorte problemática para o conhecimento, a saber, a reflexiva. Esse tipo de sorte é abordada a partir do seguinte raciocínio: sabendo a posição reflexiva do agente, é questão de sorte que sua crença

³² Pritchard em seu artigo “Moral and Epistemic Luck” (2006, pp. 1-25), dá uma conceituação mais formal da sorte por verificação, a saber, “Para todos os agentes, ϕ , a verdade da crença de um agente em uma proposição contingente, ϕ , é do tipo sorte por verificação se, e somente se, a crença do agente que ϕ é verdade no mundo real, mas falsa na maioria dos mundos possíveis próximos (*near-by*) em que a crença é formada do mesmo modo que é formada no mundo real” (p.14).

seja verdadeira (PRITCHARD, 2005, pp. 173-175)³³. Nesse caso, mesmo que a crença do agente não caia na categoria de sorte por verificação, ela ainda pode cair na sorte reflexiva, minando a atribuição de conhecimento apropriada ao agente. Por exemplo, pense em um fazendeiro que saiba o sexo dos pintinhos com tamanha facilidade que ele apenas precise segurá-los, entretanto, tal fazendeiro tem uma crença falsa sobre como ele sabe disso, e também se fosse perguntado a ele como sabe o sexo dos pintinhos ele não saberia defender sua justificativa como sendo confiável. Segundo Pritchard (2005, pp. 174-175), falta algo epistemologicamente importante para o fazendeiro, que não cai na sorte por verificação, já que ele tem um procedimento para atingir sua crença verdadeira, de modo que na maioria dos mundos possíveis próximos *organizados de modo padrão* ele atinja o resultado desejado. Entretanto, tal crença verdadeira falha em ocorrer em mundos possíveis próximos *não-padronizados*, ou seja, organizados a partir das coisas que o agente pode saber sozinho por reflexão. O que falta para o fazendeiro é ter boas bases para reflexão de sua crença verdadeira e é preciso que essas bases sejam acessíveis, ou seja, é preciso uma noção de justificação internalista³⁴. A dificuldade em atribuir conhecimento nesse caso está em que o agente, apesar de ter uma crença verdadeira e justificada, inclusive com certo procedimento e sucesso, está no fato de parecer que ele não tem ideia de como está conseguindo atingir esses resultados, ele está atingindo seus resultados sendo reflexivamente sortudo³⁵. Para Pritchard:

O problema não é que tal conhecimento é alvo da sorte epistêmica no modo que, por assim dizer, as crenças verdadeiras nos casos de Gettier são alvo da sorte epistêmica (ou seja, sorte por verificação), mas, mais especificamente, que abordagens externalistas de conhecimento permitem que a posse do conhecimento co-exista com

³³ Também em seu artigo “Moral and Epistemic Luck” (2006, pp. 1-25), Pritchard oferece uma definição mais completa da sorte reflexiva, a saber, “Para todos os agentes, ϕ , a verdade da crença do agente em uma proposição contingente, ϕ , é do tipo sorte reflexiva se, e somente se, a crença do agente que ϕ é verdadeira no mundo real, mas, *dado somente o que o agente é capaz de saber sozinho por reflexão*, é falsa na maioria dos mundos possíveis próximos (*near-by*) em que a crença é formada do mesmo modo que é formada no mundo real” (p.17).

³⁴ Segundo Greco, o internalismo epistêmico se caracteriza por defender que “Os fatos sobre o status epistêmico do agente (de um tipo ou de outro) são supervenientes de fatos que são apropriadamente ‘internos’ ao indivíduo” (2019, p. 310). Enquanto que a proposta externalista rejeita essa tese, defendendo que “os fatos sobre o status epistêmico do indivíduo não são completamente determinados por fatos que são internos ao indivíduo” (2019, p. 310), podendo ser englobados também fatos modais e causais que irão descrever a relação do sujeito com o mundo.

³⁵ Pritchard também enquadra o exemplo do *Gauguin*, de Bernard Williams, na sorte reflexiva, defendendo que o caso aparente de sorte moral é, na verdade, um caso de sorte epistêmica, que pode ser solucionado fora do escopo moral. Para mais detalhes de como Pritchard aborda casos clássicos da sorte moral através de uma leitura epistêmica, ver o artigo “Moral and Epistemic Luck” (2006, pp. 1-25).

certo tipo de sorte reflexiva que é epistemologicamente problemática (2005, p. 177).

Com base nas distinções de Pritchard entre sortes epistêmicas problemáticas e não problemáticas para o conhecimento, já fica possível identificar melhor como o fenômeno pode ser categorizado com a finalidade de conseguirmos posicionar mais facilmente os exemplos que surgiram nas primeiras considerações.

Seguindo nas tentativas de categorizar a sorte epistêmica, Daniel Statman (1991) oferece categorias de divisão do fenômeno que são análogas às classificações da sorte moral. Tal analogia é feita no intuito de tentar aproximar os dois fenômenos e esclarecer as duas esferas.

Com essa pretensão destacada, as duas categorias que vão surgir são: a sorte epistêmica situacional (análoga à sorte moral causal, circunstancial e constitutiva), e a sorte epistêmica resultante (análoga à sorte moral resultante). A sorte epistêmica situacional trata da “Sorte nas causas ou circunstâncias que acarretam em algum sujeito S acreditar em p, ou ser tal pessoa que acredita em p”, enquanto a sorte epistêmica resultante trata da “Sorte a respeito de p ser verdadeiro ou falso” (STATMAN, 1991, p. 148). De modo mais específico, o que está em jogo na primeira categoria são “os fatores culturais, psicológicos e históricos” (1991, p. 148). Pensemos nos casos vistos anteriormente de Tesla, Fleming e Jenner, em tais cenários, podemos identificar facilmente fatores de sorte epistêmica situacional. Primeiramente, há as questões psicológicas que possibilitaram a Tesla ter uma facilidade maior com seus projetos, tais fenômenos começaram a acontecer depois de Tesla ter sido muito influenciado pela morte de seu irmão. Logo, podemos supor que se Tesla fosse submetido a outros eventos, não teria desencadeado suas visões e *flashes*. Alexander Fleming teve a sorte circunstancial de suas colônias de bactérias encontrarem condições climáticas adequadas para que o desenvolvimento de fungos fosse compatível com o término de suas férias. Já Jenner também teve fatores epistêmicos situacionais em seu favor, tendo em vista que poderia ter crescido em uma comunidade mais urbana, ou ter sido influenciado a perseguir outro tipo de carreira, até mesmo poderia ter nascido em uma época de avanço dos protocolos de ética em experimentos. Essa categoria de sorte cobre uma grande gama de situações, passando pelas evidências que a situação possibilita para o agente formar suas crenças, pelas informações disponíveis, pelo modelo político em que se vive, pelas

teorias científicas dominantes em sua época, pelos aparelhos tecnológicos descobertos, e também pode passar por questões de gênero, classe, religião, etc³⁶.

Statman (1991, p. 149) vai mais longe e trata do que estaria epistemologicamente por trás de cada subcategoria de sorte situacional. A sorte epistêmica causal poderia receber uma abordagem reducionista afirmando que nossas crenças são redutíveis a processos causais de atividades químicas ou físicas do corpo. Na sorte epistêmica constitutiva, elencamos alguns fatores hereditários ou capacidades intelectuais do agente, como por exemplo, ter boa memória, QI alto, bom raciocínio lógico, ser curioso, dogmático, etc., todos esses fatores constitutivos irão influenciar em como o agente forma ou mantém crenças. Já na sorte circunstancial, Statman destaca que ela pode influenciar de dois modos, a saber, pelo desenvolvimento de conceitos e em situações enganadoras. No primeiro caso poderíamos pensar em alguém que nasce em um tempo que o conceito de raças étnicas está em pleno vigor, ou pode nascer em um tempo que a depressão era tomada como melancolia, ou que a homossexualidade era tida como doença. Todos esses casos retratam como conceitos tem um efeito amplo na formação de crenças. No que diz respeito a situações enganadoras, poderíamos pensar em alguém que nasceu em uma ditadura e tem todas as informações e fatos, divulgados pela mídia e pela educação formal, controlados pelo governo. Ou também poderíamos pensar em casos mais cinematográficos, como o filme *O Show de Truman* (1998) (*The Truman Show*) em que o protagonista, Truman, desde os seus primeiros dias de vida passou a viver em uma cidade totalmente orquestrada, com atores e enredo, de modo que formou durante sua vida uma série de crenças falsas, em decorrência de um mundo falso que criaram para ele com o fim de entretenimento para as pessoas do mundo real.

Sobre a sorte epistêmica resultante, Statman apresenta certo receio em enquadrá-la como sendo a representante dos casos de Gettier, mas, em uma nota de rodapé, se mostra mais inclinado a essa possibilidade. Assim, também acredito que

³⁶ Miranda Fricker (2007) oferece uma exposição mais detalhada sobre os problemas relacionados ao preconceito epistêmico em seu livro *Epistemic Injustice*. Basicamente, segundo a autora, dois tipos de preconceito epistêmico merecem atenção mais cuidadosa, a saber, a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A injustiça testemunhal trata de casos em que o testemunho da pessoa é descreditado do valor de verdade, ou relevância, em decorrência a um preconceito identitário, como um preconceito em relação a sua cor, religião, gênero, etc. Já na injustiça hermenêutica, o problema se dá pelo fato da pessoa não conseguir entender de modo adequado suas experiências, decorrente de sua identidade como pessoa ter sido destorcida por outras narrativas dominantes, que partem de grupo mais poderosos.

não teríamos dificuldade em enquadrar os casos de Gettier, como o exemplo de Smith, do relógio parado e da ovelha falsa como sendo questão de sorte a crença do agente vir a ser verdadeira³⁷.

Com base nos dois tratamentos que a sorte epistêmica recebe por parte de Pritchard e Statman, é possível estipular que para estabelecer relações entre a sorte epistêmica e a sorte moral, talvez a classificação do último autor se mostre mais frutífera para essas pretensões do trabalho. Logo, faz sentido utilizar a definição do fenômeno feita por Statman, como já foi também citada mais acima, a saber:

Sorte Epistêmica: os fatores aleatórios ao controle do agente que influenciam no *status* epistêmico que lhe atribuímos.

3.4 Possíveis Soluções ao Problema da Sorte Epistêmica

Após o breve esclarecimento da dimensão que a sorte epistêmica toma em nossas atribuições de conhecimento, é produtivo investigarmos algumas linhas de propostas que visam solucionar o problema. Mas antes de partir para esse objetivo, esclarecerei duas limitações da presente seção. A primeira diz respeito ao escopo do problema da sorte epistêmica, pois, como foi visto anteriormente, diferentes autores podem categorizar e escolher diferentes categorias de sorte para solucionar, logo, mantereí o foco em como algumas teorias visam resolver apenas os problemas de estilo Gettier. Essa primeira limitação se justifica na medida em que este é um problema canônico na epistemologia contemporânea, fazendo com que qualquer teoria do conhecimento se veja obrigada a superar. A segunda limitação diz respeito as propostas epistêmicas analisadas, que serão: o modelo da epistemologia das virtudes antissorte, de Pritchard, e o modelo de conhecimento como crédito de John Greco. A escolha dos dois autores se dá por ambos terem publicações sobre o problema da sorte moral³⁸, bem como defenderem a importância de componentes da virtude em suas teorias epistêmicas que, como veremos no decorrer da dissertação, é uma estratégia bastante difundida nas conexões de ambos os fenômenos explorados.

³⁷ Importante ressaltar que, diferentemente de Pritchard, Statman não faz um juízo de valor sobre a relevância desses tipos de sorte epistêmica para o conhecimento, se restringindo apenas a dizer que tais possibilidades existem, e que considerações sobre a proximidade desses casos com o de sorte moral, podem ser considerados.

³⁸ Pritchard trabalhou o problema da sorte moral no já mencionado artigo "Moral and Epistemic Luck" (2006, pp. 1-25) e John Greco trabalhou também este fenômeno moral no artigo "A Second Paradox Concerning Responsibility and Luck" (1995, pp. 81-96).

Sabendo as delimitações da seção, partirei agora para como Pritchard apresenta uma solução para os casos de Gettier (os casos de sorte por verificação, em sua terminologia). Primeiramente, é importante ter em mente a preocupação de Pritchard em oferecer o que ele chama de um projeto analítico do conhecimento (2005, 2009, 2012, 2017). Tal projeto estaria comprometido com uma concepção de conhecimento que seja informativo e não-circular. Dito isso, uma dificuldade iminente de seu projeto é lidar com os casos de sorte epistêmica problemáticas para o conhecimento oferecidos por Gettier, pois, como vimos, tais exemplos fragilizam nossas concepções intuitivas de conhecimento. Pritchard, então, ao analisar os casos de Gettier, identifica que o projeto analítico deve lidar de modo independente com dois princípios exigidos em prol da eliminação desse dilema, a saber, um princípio antissorte e um princípio de habilidades.

Segundo o autor, em tal categoria de sorte, o agente mostra um sucesso cognitivo (crença verdadeira) e ainda assim não tem conhecimento, pois seu sucesso se dá pela sorte e não pelas suas habilidades cognitivas que deveriam rastrear o sucesso. Esse resultado é notável nos casos de Smith, da ovelha falsa e do relógio parado, pois, em todas as situações os agentes adquirem uma crença verdadeira, mas ela é fruto de sorte e não é derivada de um esforço cognitivo dos agentes em questão. O que o autor também pontua, é que apesar do aspecto da justificação em teorias do conhecimento tentar resolver o problema do princípio de habilidade e antissorte, fazendo o agente ter um esforço cognitivo significativo e, garantindo que o sucesso não seja arbitrário, os casos de Gettier mostram que a justificação sozinha não dá conta dessas pretensões. Em suas palavras:

O que os casos ao estilo Gettier mostram, contudo, é que a condição de justificação na maioria das vezes acomoda apenas o princípio de habilidade, e não lida com o princípio antissorte. Reconhecer esse ponto é importante para os prospectos de responder ao problema analítico, já que isso destaca o sentido em que os dois princípios impõem demandas distintas para uma teoria do conhecimento (2017, pp. 59-60).

Pritchard parte, então, para a elaboração de uma teoria do conhecimento que dê conta de satisfazer as duas intuições ordinárias. Assim, para satisfazer o princípio antissorte, o autor defende uma Condição de Segurança:

Condição de Segurança: “a crença de S é segura se, e somente se, na maioria dos mundos possíveis próximos (*most near-by*) em que S continue a formar a sua crença sobre a proposição em questão do mesmo modo que no mundo real, e em

todos os mundos possíveis muito próximos em que S continue a formar sua crença sobre a proposição em questão do mesmo modo que o mundo real, sua crença continua a ser verdadeira” (2009, p. 34).

Entretanto, preocupado com a interdependência da intuição antissorte e da intuição de habilidade, Pritchard pondera sobre a possibilidade de haver uma crença verdadeira e segura que ainda não fosse conhecimento, pois a relação entre a crença do agente e o fato poderia estar enviesada ou ser problemática, mesmo que o agente assegurasse o sucesso cognitivo na maioria dos mundos possíveis próximos e em todos os mundos possíveis muito próximos. Com base nessa preocupação, nosso autor adiciona uma cláusula sobre as virtudes do agente, elaborando uma epistemologia das virtudes antissorte:

Conhecimento: “S sabe que p se, e somente se, o sucesso cognitivo seguro de S for a manifestação das habilidades cognitivas relevantes de S, onde esse sucesso cognitivo seguro é em um grau significante creditável a manifestação das habilidades cognitivas de S” (2017, p. 64).

Alguém ainda poderia perguntar o que seria, mais propriamente dito, uma habilidade cognitiva? Segundo Pritchard (2012, p.12), seriam disposições para formar crenças que conduzem ao conhecimento, sendo que para essas disposições serem qualificadas para conduzirem ao conhecimento, tem de serem confiáveis (*reliable*) e adequadas (*suitable*).

Com a teoria do conhecimento de Pritchard, identificamos como seriam solucionados os casos ao estilo Gettier. Primeiramente, argumentaríamos que em exemplos como o de Smith, da ovelha falsa e do relógio parado, em todas as situações os agentes não atingiriam nem a condição de segurança. Tome, por exemplo, o caso de Smith, nele poderíamos facilmente conceber que se o agente formasse sua crença em mundos possíveis próximos como ele formou no mundo real, ele não teria tido uma crença verdadeira na maioria deles. O mesmo se seguiria com o agente do caso da ovelha falsa e do relógio parado, pois, nessas circunstâncias, o modo como os agentes formam suas crenças é inseguro. Ademais, suas crenças verdadeiras também não são creditáveis a manifestação de suas habilidades cognitivas, pois seu sucesso cognitivo parece se dar ao acaso, e não ser fruto de uma manifestação relevante de suas capacidades intelectuais.

Logo, como vimos, em casos de sorte ao estilo Gettier (sorte por verificação) os agentes falham em ter conhecimento porque não cumprem os requisitos

necessários de segurança (antissorte) e também não cumprem os requisitos da epistemologia das virtudes (princípio das habilidades).

Visto como Pritchard se posta diante dos problemas epistêmicos levantados por Gettier, partirei para a abordagem de conhecimento de John Greco (2003, 2012), que defende o conhecimento como sendo um sucesso cognitivo de S, que seja atribuível às habilidades cognitivas de S. Greco, como será visto melhor no decorrer da explicação, defende uma epistemologia das virtudes para os problemas do conhecimento. Segundo o autor, focar no princípio de habilidade resolve, por extensão, também o princípio antissorte. Logo, diferentemente de Pritchard, que toma essas duas intuições do conhecimento de modo independente, isto é, que fazem demandas distintas, Greco as toma como dependentes, pressupondo que uma teoria do conhecimento que parta da intuição de habilidade resolve também a intuição antissorte³⁹.

Considerando que o conhecimento seja um sucesso cognitivo de S, atribuível a S, Greco se propõe a analisar o que estaria em jogo nessa relação de atribuição entre o sucesso cognitivo e as habilidades cognitivas do agente. O que estaria por trás dessa relação seria uma função explicativa, ou seja, as competências de S contribuem de modo correto para que S tenha uma crença verdadeira, sendo que “de modo correto” significa que serve aos propósitos relevantes, denotando uma abordagem pragmática do conhecimento. Nas palavras de Greco:

Um sucesso é atribuível as habilidades de S somente no caso das habilidades de S contribuírem para o sucesso *de modo correto*, em que ‘modo correto’ significa ‘de modo que regularmente serviria aos propósitos relevantes’(2012, p.14).

O lado pragmático fica mais claro na noção de “propósitos relevantes” em que Greco destaca que uma das funções essenciais do conhecimento é sinalizar que a pessoa que possui esse *status* é um bom informante e tem boas informações sobre uma tarefa prática. Logo, o agente tem conhecimento se suas habilidades contribuem de modo correto para esse sucesso, em que o “modo correto” se dará diante das necessidades informativas da situação em questão.

Outra pergunta restante, para a tese ficar satisfatoriamente explicada e partirmos para os casos de Gettier, é conceituar o que Greco toma como “habilidades cognitivas” exigidas pelo conhecimento. Para o autor elas são: “uma disposição para

³⁹ Por essa pretensão de Greco, Pritchard o classifica como defensor de uma teoria das virtudes robusta (Pritchard, 2012, 2017).

alcançar uma verdade relevante, em uma circunstância relevante, relativo a um ambiente, com um suficiente grau de confiança” (2012, p. 18). O cuidado em generalizar as cláusulas está fundamentado na descrição de algumas condições que podem ser consideradas na hora de avaliarmos as habilidades dos agentes. Por exemplo, considere a habilidade de um jogador de futebol em chutar uma bola. Em tal caso, não é porque ele falha em chutar uma bola de basquete, em uma rua esburacada, durante a noite e sem a iluminação devida, que ele não tenha habilidades relevantes de um jogador de futebol. Logo, é preciso ter um cuidado na avaliação das circunstâncias e condições em que o sujeito executa sua habilidade para sabermos se ele consegue atingir o sucesso relevante e com confiança suficiente. Esse cuidado está fundamentado, como já foi visto, nas necessidades de informação que a tarefa exige, sendo que essas necessidades devem ser locais e globais.

Com essas considerações, fica mais fácil entender o conceito de conhecimento de Greco, formalizado a seguir:

Conhecimento: “S sabe que p se, e somente se, S acreditar que p for produzido por um exercício de habilidade intelectual (do tipo certo*), e a crença de S produzida contribui (de modo correto+) para S ter uma crença verdadeira.

* = do tipo certo que regularmente serviria as necessidades informativas relevantes, locais (reais) e globais (típicas e/ou prováveis).

+ = de modo correto que regularmente serviria as necessidades informativas relevantes, ambas local e global” (2012, p. 19)⁴⁰.

Agora estamos prontos para avaliar como esse modelo responderia às objeções da sorte epistêmica de Gettier. O que notamos nos casos de Smith, da ovelha falsa e do relógio parado, é que a crença produzida pelas habilidades intelectuais, sejam elas a visão, memória, audição, etc., não contribuem de modo correto para os agentes terem os sucessos cognitivos que têm. Aprofundando o diagnóstico, as habilidades cognitivas dos agentes em casos de Gettier não podem ser regularmente exploradas, pelo menos não de modo confiável. Esse aspecto parece minar a função pragmática do conhecimento, que é sinalizar um bom informante, uma boa fonte, boa informação, etc., de modo que supra as necessidades

⁴⁰ Greco ainda argumenta que sua tese se mantém neutra a respeito da semântica da atribuição de conhecimento, podendo trabalhar com o invariantismo e o contextualismo. Bem como a respeito das condições de conhecimento, sua tese também se mantém neutra, podendo ser preenchida por teorias puristas (*purist*) ou teorias de infiltração (*encroachment*). Para mais detalhes sobre o tema, ver o artigo de John Greco intitulado “A (different) Virtue Epistemology” (2012, pp. 1-26).

informativas práticas de uma determinada tarefa com confiabilidade. Logo, se o conceito de conhecimento serve para sinalizar boas informações e fontes, se segue que o agente que pretende cumprir esse papel deve conectar esse resultado de modo correto com suas virtudes, caso contrário, não será objeto de conhecimento. Para Greco:

Em casos de Gettier [...]. S acaba com uma crença verdadeira, e suas habilidades contribuem para isso, mas não de um modo que pode ser regularmente explorado, não de modo dependente ou confiável. [...] Em todos os casos, S acredita com base em uma habilidade que contribui para S acabar com uma crença verdadeira – em todos os casos, o exercício da habilidade é parte da estrutura causal total que leva ao efeito desejado. Mas em casos de Gettier a rota da habilidade para a verdade é anormal. Em outras palavras, não é o tipo de rota que pode ser regularmente explorada para propósitos relevantes (2012, p. 17).

Por fim, acredito que de modo breve consegui expor duas teorias que usam de elementos das virtudes intelectuais para resolver um grupo específico de sorte epistêmica, a saber, os casos do estilo Gettier. Como extensão, vimos algumas respostas formalizadas que visam defender nossas intuições mais sólidas quando se trata de atribuir conhecimento.

3.5 Uma Rota Promissora

No decorrer do capítulo vimos o desafio que a sorte epistêmica põe para o conhecimento de modelo proposicional. E diante das tensões vistas para defender algumas intuições que tínhamos em casos ao estilo Gettier, até casos mais clássicos das ciências, também vimos algumas propostas para ajudar a dar fundamento a estas nossas convicções mais profundas sobre quando negar, e quando atribuir conhecimento aos agentes. Logo, após esse caminho de familiarização com o problema, é válido expor algumas alternativas para tratar a sorte epistêmica de modo que também possamos pensar em soluções conjuntas para a sorte moral.

Dito isso, uma teoria epistêmica que poderia fazer essa função de ponte é a epistemologia das virtudes. Apesar de a proposta já ter aparecido nas abordagens de Pritchard e Greco, vistas na seção acima, é preciso contornar melhor esse campo epistemológico. Sendo assim, no que consiste a epistemologia das virtudes? De modo geral, a epistemologia das virtudes estabelece uma relação entre o conhecimento e virtudes epistêmicas apresentadas pelo agente. Essa definição geral se deflagra em diversas abordagens diferentes, como por exemplo, os confiabilistas (*reabilism*) e os

responsabilistas (*responsabilism*). A grande diferença entre os confiabilistas e os responsabilistas está no modo como ambos caracterizam as virtudes epistêmicas. Por um lado, os confiabilistas tomam tais virtudes em uma caracterização que tende ao que poderíamos entender como faculdades epistêmicas, por exemplo, capacidades visuais, auditivas, memória, introspecção, intuição, etc. Nesse campo encontramos autores como Greco, Pritchard e Sosa. Enquanto responsabilistas tomam as virtudes epistêmicas como traços de caráter, por exemplo, ter a mente aberta, ter amor ao conhecimento, ser corajoso e autônomo. Nesse campo temos autores como Zagzebski, Roberts e Wood, Lorraine Code e Miranda Fricker (TURRI; ALFONSO; GRECO, 2017). A reflexão de Lorraine Code elucida melhor as diferenças entre as posições:

Eu chamo a minha posição de ‘responsabilista’ em distinção a posição ‘confiabilista’ de Sosa, pelo menos quando a discussão se dá sobre o conhecimento *humano*. Isso porque o conceito de ‘responsabilidade’ pode permitir uma ênfase sobre a natureza da atividade com agente que conhece/acredita que o conceito de ‘confiança’ não pode. Em minha visão, o agente que tem conhecimento/crenças tem um importante grau de escolha a respeito dos modos de estrutura cognitiva e é responsável (*accountable*) por essas escolhas. Um agente confiável pode simplesmente ser preciso, mas relativamente passivo, gravando experiências. Nós poderíamos falar de um computador confiável, mas não de um computador responsável (1984, pp. 39-40).

Dito de outra forma, pelo modelo responsabilista, podemos também cobrar e exigir do agente certa conduta responsável, bem como ele pode escolher e aperfeiçoar tal conduta. Há aqui um paralelo mais forte com as virtudes morais e intelectuais do modelo aristotélico. Exigimos que o agente não seja dogmático, que ele tenha a mente aberta e mantenha a curiosidade epistêmica, do mesmo modo que o agente pode exercitar essas virtudes com a finalidade de ter uma vida intelectual melhor. Já pelo modelo confiabilista, fica mais difícil exigir que o agente tenha uma boa visão, audição ou outras faculdades perceptuais. Ao mesmo tempo que é mais difícil treinar e exercitar essas faculdades. Se formos pensar em termos de censura epistêmica, reagimos mais severamente com alguém que é dogmático do que com alguém que tem uma visão ruim. Logo, tendo em vista o horizonte moral estabelecido, isto é, conexões entre a sorte epistêmica e moral, a fim de esclarecer o último fenômeno, a perspectiva responsabilista serviria melhor.

O problema está em que a visão responsabilista, pelos modelos tradicionais que vimos, ainda é fortemente ligada ao conhecimento proposicional, o que deixa os

raciocínios sobre o agente e sua vida epistêmica demasiadamente engessados. Felizmente, é possível identificar subgrupos na epistemologia das virtudes responsabilista. Jason Baehr (2008) oferece uma clarificação sobre as diversas vertentes que surgiram entre os defensores de virtudes intelectuais clássicas no conhecimento. Segundo o autor, os responsabilistas se destacam em quatro subgrupos: conservadores radicais e moderados, e autônomos radicais e moderados. O que caracteriza os conservadores está no papel que dedicam as virtudes epistêmicas no conhecimento, mais precisamente, os radicais irão argumentar que diversos problemas da epistemologia tradicional são resolvidos se dermos as virtudes intelectuais um papel central. Tais problemas vão desde conceitos como justificativa, conhecimento, crença, até os debates do externalismo vs internalismo. Já conservadores moderados acreditam que o papel das virtudes apenas é necessário para o debate, e não suficiente, conseqüentemente, as virtudes não ocupariam todos os lugares no discurso.

Por outro lado, os autônomos são distinguidos pelo modo como decidem romper com a tradição. Os radicais, por exemplo, defendem que o projeto tradicional do conhecimento, a preocupação central em proposições, justificações, crenças verdadeiras, etc., deveria ser abandonado em prol de um projeto das virtudes. Os moderados, por sua vez, apesar de também defenderem uma independência e relevância de um projeto das virtudes não defendem que tais pretensões devam substituir a epistemologia clássica, apenas trabalhar em paralelo a ela, e até mesmo em complementando. Segundo Baehr, os projetos que um autônomo moderado pode investigar são os seguintes:

[...] (1) A *natureza* fundamental de uma virtude intelectual [...]; (2) A *estrutura* fundamental de uma virtude intelectual [...]; (3) *Relações entre* as virtudes intelectuais [...]; (4) A relação de virtudes intelectuais em *outras* dimensões ou elementos da vida intelectual, ou do caráter [...]; e (5) A estrutura interna e aplicação de virtudes intelectuais *individuais* [...] (2008, p. 492).

Como visto, os autônomos moderados se concentram em alguns campos de investigação que são distintos do modelo clássico de conhecimento proposicional. Roberts e Wood (2007), por exemplo, consideram o conhecimento proposicional apenas como uma área da epistemologia. Sendo que deveríamos focar a investigação também em uma série de outros bens epistêmicos além da crença verdadeira, como por exemplo, o desenvolvimento de virtudes, o entendimento (*understanding*), a familiarização (*acquaintance*), etc. Essa abordagem, com o foco em desenvolver uma

boa vida intelectual, é chamada por eles de epistemologia regulativa, que não tem como objetivo desenvolver uma teoria do conhecimento, mas sim um guia para a prática epistêmica através do treino de virtudes. Para ajudar nesse projeto, eles propõem um mapa conceitual descrevendo uma série de virtudes epistêmicas, como por exemplo, humildade, generosidade, prudência, etc.

Acredito que considerar o conhecimento humano como uma ampla área, que cobre não somente a crença verdadeira decorrente de proposições, mas sim uma prática epistêmica com um escopo maior de bens epistêmicos como a conduta virtuosa, garantiria importantes contribuições para o debate da sorte epistêmica e, especialmente, para a sorte moral. Por exemplo, quando o agente age moralmente mal, quais as condições epistêmicas que ele tinha para agir de modo diferente? É sabido que há elementos de sorte em diversas situações, logo, a base para a censura moral, e epistêmica, poderia ser o modo como o agente exerceu um determinado conjunto de virtudes. Considere, por exemplo, os casos de Tesla, Jenner e Fleming, mesmo que seja possível identificar fatores de sorte naqueles casos (como vimos com Statman), nós fundamentaríamos o elogio epistêmico e a responsabilidade que eles têm, com base no grau de exercício de algumas virtudes epistêmicas como a perseverança, a curiosidade, atenção/consciência e por aí vai. Analogamente, se o agente age moralmente errado, verificaríamos quais as condições epistêmicas ele tinha para não ter executado a ação, por exemplo, quando Melville, em *Moby Dick*, argumenta defendendo que a caça as baleias não ocasionariam a extinção da espécie. Poderíamos perguntar: “quais seriam as condições epistêmicas para que Melville soubesse que estava errado (moral e epistemologicamente) no século 19?”, ou também seria possível perguntar: “o quão bem Melville procurou investigar sobre a verdade de sua afirmação?”. Consequentemente, devido ao caráter híbrido de algumas virtudes, conseguiríamos estabelecer conexões entre disposições morais e epistêmicas para a ação do agente, fundamentando a responsabilidade no que seria razoável que o agente mostrasse, frente as suas limitações e desafios que decorrem da sorte. A vantagem desse procedimento, além de conectar esferas, é delimitar a relevâncias dos aspectos de sorte na tomada de decisões e formações de crença, tornando a responsabilidade, a censura, o elogio, as desculpas, e uma série de outros vocabulários morais e epistêmicos, mais bem definidos e justos.

Entretanto, tal resultado parece ser mais facilmente atingível se não tratamos o conhecimento como sendo esgotado na esfera de crença verdadeira das proposições.

Pois, esse método considera a epistemologia como um sistema de “tudo ou nada”, e enquanto queremos acessar graus de responsabilidade na ação, é mais desejável avaliar condutas, práticas, expectativas, etc., do que analisar propriamente se o agente “sabe que p”. Dito de outro modo, não é tão importante avaliar se o agente tem conhecimento, mas sim se ele tem uma prática responsável de uma ampla gama de outros bens epistêmicos, tais como as virtudes. Pois, justificaríamos a censura e o elogio em graus, sabendo que o exercício desses bens epistêmicos também se apresenta em graus, elemento que está ausente no conhecimento proposicional.

Outra vantagem implícita nessa última parte é a riqueza conceitual que um discurso das virtudes nos oferece. O tratamento da epistemologia tradicional, trabalhando com conceitos centralizados de “conhecimento”, “justificação” e “crença verdadeira” nos diz pouco sobre o conteúdo de tais termos e menos ainda sobre o agente. Em contrapartida, afirmar que um agente foi corajoso, que foi autônomo, sábio, prudente, etc., nos entrega mais informações sobre a sua conduta, e conseqüentemente, avaliamos melhor as suas práticas⁴¹. Linda Zagzebski reforça esse ponto:

Tais conceitos recém mencionados [de uma linguagem das virtudes] tem um conteúdo muito mais rico. Eles não são apenas termos normativos, transmitindo uma avaliação negativa, mas indicam o *modo* como o agente agiu de modo impróprio (1996, p. 20).

O que percebemos ao longo dessa última parte, é que considerar o conhecimento como uma área que garante acesso a vários bens epistêmicos, e não somente à crença verdadeira, derivada do foco proposicional, nos oportuniza uma série de benefícios derivados de uma abordagem centrada nas virtudes. Benefícios esses que possibilitam uma conexão entre o problema da sorte moral e o problema da sorte epistêmica. Entretanto, o presente capítulo, e a presente seção, não investigarão de modo mais profundo essas conexões, tal pretensão será vista mais adiante.

⁴¹ Em seu livro, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (1996), Linda Zagzebski (pp. 1-75) faz diversas considerações sobre as vantagens de aplicar um raciocínio das teorias morais, em teorias epistêmicas.

4 CONEXÕES ENTRE A SORTE MORAL E A SORTE EPISTÊMICA

Vimos até agora como a sorte influencia em duas grandes áreas da filosofia, a saber, a moralidade e a epistemologia. No primeiro caso, foi visto como nossas atribuições ordinárias de censura e elogio são permeadas por fatores aleatórios ao controle do agente e como isso é problemático se adotarmos uma moralidade centrada no controle e no mérito. Por outro lado, ao discutirmos sobre atribuições de conhecimento, também assumimos o compromisso intuitivo da exigência do mérito na aquisição intelectual do agente, excluindo, portanto, a sorte. Consequentemente, essas duas áreas têm preocupações em como a sorte participa de seus respectivos interesses. Feito esse diagnóstico, também foi visto, no capítulo anterior, algumas abordagens que buscaram dar uma resposta sobre essa relação de tensão do conhecimento com sorte.

Então, o objetivo do presente capítulo será o de expor autores que trabalharam na relação direta do fenômeno da sorte moral e da sorte epistêmica. Mais especificamente, pretendo mostrar os problemas comuns que a sorte traz para ambos os fenômenos sobre a luz de alguns autores, como por exemplo, John Greco, Linda Zagzebski, Robert Hartman e Duncan Pritchard. Assim, o ganho do capítulo se dá principalmente ao mapear tópicos comuns que aglutinam a sorte moral e a sorte epistêmica. Consequentemente, também será possível ver soluções que podem ser comuns a ambos os discursos, analisando as estratégias e metodologias utilizadas pelos autores.

4.1 John Greco: Sorte Moral e Sorte Epistêmica

Veremos agora como John Greco trata do fenômeno da sorte em ambos os campos estudados, análise que é possível ser feita através de seu artigo “A Second Paradox Concerning Responsibility and Luck” (1995), em seu livro *Achieving Knowledge* (2010) e em seu outro artigo “Luck and Skepticism” (2019). Começarei pelo modo como Greco descreve a objeção cética, pautada na sorte, para teorias do conhecimento e modelos externalistas, após veremos como Greco supera tais objeções a partir da defesa da existência da sorte moral e da epistemologia das virtudes. Por fim, será possível analisar como o autor ainda traça similaridades entre as pretensões internalistas e céticas no conhecimento, com modelos morais do estilo kantiano e platônico.

Com base no que vimos anteriormente, observamos que uma das intuições de nossas atribuições de conhecimento é a exclusão da sorte. Um dos movimentos para garantir essa aquisição é que o agente tenha boas razões. Entretanto, os céticos negam a possibilidade das boas razões por uma série de flancos, como por exemplo, o agente iria acabar caindo em um regresso infinito de boas razões, iria acabar caindo em circularidade, não iria conseguir eliminar possibilidades alternativas, etc. (GRECO, 2010, p. 124; 2019, pp. 305-306). Logo, o que está por trás do argumento cético é que mesmo que nossas crenças sejam verdadeiras, nós não conseguimos fundamentá-las de modo sólido o suficiente para essas objeções serem superadas.

Entretanto, uma resposta dada aos céticos, parte do externalismo, mais precisamente, há posições que negam que o conhecimento precise ser fundado em boas razões ou que precise superar todas as possibilidades alternativas e por aí vai. Nesse espectro do debate há posições como o confiabilismo, que afirma que o conhecimento é uma crença verdadeira resultada de um procedimento confiável (GRECO, 2010, pp. 125-126; 2019, pp. 310-316).

Entretanto, uma das objeções a essa resposta externalista afirma que a crença verdadeira, fruto de um processo confiável, ainda não garantiria o conhecimento. Isso ocorreria porque a relação epistêmica do agente com a justificação não seria forte o suficiente, em outras palavras, mesmo que o processo seja confiável, seguro, etc., ainda poderia se argumentar que o agente deveria estar atento (*awereness*), reflexivo, em perspectiva, ou consciente, dos processos de justificação, e não apenas atender um critério externo de relação com o mundo. Segundo Greco (2010, pp. 126-129), então, o externalismo é acusado de opacidade, não garantir racionalidade ou responsabilidade, devido a como estrutura a relação de justificação do agente. Consequentemente, a linha de objeção cética argumenta que o tipo de conhecimento que os externalistas confiabilistas defendem é análogo a encontrar ouro no escuro, ou seja, mesmo que alguém encontre ouro no escuro, esse sucesso não poderia se categorizar como conhecimento porque não estaria claro para o agente como ele alcança essa crença verdadeira, o agente não estaria em perspectiva com o conhecimento. Em outras palavras, sem essa relação exigida pelos céticos, o confiabilismo ainda estaria vulnerável à sorte⁴², igualmente alguém que encontra ouro

⁴² Importante ressaltar, nessa parte, que a objeção de vulnerabilidade a fatores que sorte, que está sendo dirigida aos externalistas, não é o tipo de Gettier (sorte por verificação), mas sim a sorte reflexiva, isto é, se o conhecimento não tiver um critério internalista de justificação, estaria sujeito a um sucesso

no escuro, que só consegue tal feito pela sorte. Para o autor, a objeção teria a seguinte estrutura:

“O raciocínio Pirrônico:

1. Conhecimento é um sucesso pelo qual o agente merece crédito.
2. Crença verdadeira sem perspectiva é similar a encontrar ouro no escuro: o sucesso é meramente sorte, e conseqüentemente, um sucesso pelo qual o agente não merece crédito.

Logo,

3. Crença verdadeira sem perspectiva não se qualifica como conhecimento”
(GRECO, p. 128, 2010).

Greco, assim, discorda da segunda premissa, mais precisamente, discorda que o tipo de conhecimento defendido por confiabilistas seja um mero sucesso de sorte. Para fundamentar essa defesa, o autor busca ajuda no problema da sorte moral.

O fenômeno da sorte moral, e o problema do ceticismo, partilham da seguinte estrutura em comum: primeiro, ambos os problemas assumem que algo é questão de sorte quando há algum fator externo às ações do agente como pensamento, decisão, escolha, etc. O segundo ponto em comum parte do pressuposto que atribuições morais de censura e elogio, assim como atribuições epistêmicas de conhecimento, expressam o crédito que a pessoa tem sobre sua conduta, mas como seria o crédito possível se há fatores externos ao agente participando de sua conduta moral? (GRECO, 2010, p. 130). É possível estender esse diagnóstico para casos de sorte epistêmica se ampliarmos a noção de responsabilidade por um evento, incluindo crédito epistêmico por uma crença verdadeira, e ampliarmos a agência e diminuirmos a noção de sorte, para a agência incluir todas as atividades humanas como estando no controle da pessoa, incluindo pensamentos, escolhas, ações, etc. Para Greco, a ameaça da sorte para a moralidade e para a epistemologia tomaria o seguinte padrão:

“1. **LA** [Luck Evaluations]. Se *S1* e *S2* são exatamente iguais (*alike*) sobre um evento *X*, exceto a respeito de fatores que são externos as suas respectivas agências, então *S1* e *S2* merecem iguais avaliações a respeito de *X*.

Logo,

cognitivo fortuito. Greco, como veremos, argumentará que seu modelo confiabilista mesmo sem esse critério, não é análogo a encontrar ouro no escuro.

2. **LR** [Luck Responsibility]. Se *S1* e *S2* são exatamente iguais sobre um evento *X*, exceto a respeito de fatores que são externos a suas respectivas agências, então *S1* e *S2* são igualmente responsáveis a respeito de *X*. (1)

3. *S1* e *S2* são exatamente iguais sobre o evento *X*, exceto a respeito de fatores que são externos as suas respectivas agências.

4. *S2* não merece crédito (ou censura) por *X*.

Logo,

5. *S1* não merece crédito (ou censura) por *X*. (2,3,4)” (GRECO, 2010, p. 136).

Agora, vejamos como os casos de sorte moral e sorte epistêmica se encaixam nesse esquema. Primeiramente, relembremos o caso dos motoristas imprudentes que dirigiam enquanto utilizavam o celular. No exemplo, o primeiro motorista é censurado por matar alguém enquanto dirigia imprudentemente usando o celular, já o segundo motorista imprudente não é censurado pela morte de ninguém, porque tem a boa sorte de não se deparar com nenhuma criança em seu caminho. Mas, se a única diferença entre os motoristas é redutível a fatores de sorte, então, nenhum deles merece censura, ou tem o crédito, pela morte de alguém. Vimos resultado similar quando consideramos a exigência direcionada ao externalismo sobre o conhecimento exigir perspectiva. Ou seja, se alguém que encontra ouro no escuro não merece crédito por tal achado, devido a sua aquisição ser fruto da sorte, então, alguém que tem um sucesso cognitivo fruto de um processo confiável, também não deveria merecer crédito por seu achado, visto a similaridade estrutural dos dois casos em relação à perspectiva. Logo, a sorte em ambas as áreas mina o crédito pelos eventos.

O resultado cético é o seguinte: se a sorte está em todo o lugar, seria inviável ancorar a agência interna da pessoa sem fatores externos. Como foi possível analisar nos debates anteriores, a sorte pode interferir nos fatores circunstanciais e constitutivos que estão por trás de processos epistêmicos e condutas morais⁴³. O resultado é a impossibilidade do crédito moral e epistêmico ao agente.

Para resolver a ameaça que a sorte traz para o crédito de nossas conquistas morais e epistêmicas, Greco se propõe a dar uma resposta através da abordagem

⁴³ Mais precisamente, o problema cético para a moralidade, motivados por LA e LR, tomam os seguintes moldes:

(i) se a única diferença em um evento *X* entre os agentes *S1* e *S2* é um fator de sorte, ambos os agentes devem ser igualmente responsáveis a respeito de *X*. (ii) Para qualquer evento *X* que *S* possa ser responsável, nós podemos imaginar um *S'* que: (a) não tenha diferenças entre *S* e *S'* com respeito a *X* exceto por fatores de sorte, e (b) *S'* não é responsável por *X*. (iii) Logo, ninguém é responsável por qualquer evento ou por qualquer coisa (GRECO, 2010, p. 134).

das virtudes, como vimos no capítulo anterior. Entretanto, a exposição de sua tese começa pela sorte moral, na defesa de certa independência de dois juízos morais, a saber, juízos de responsabilidade que tratam do registro (*record*) moral do agente, e juízos sobre o mérito (ou virtude) do agente. Mais precisamente, juízos de responsabilidade/registro expressam nossas reações de censura e elogio a ações do agente por *ter praticado o que praticou*. Já os juízos morais de mérito dizem respeito a como a pessoa é, ou seja, se ela tem boas, ou más, *disposições* para agir, a saber, seu caráter. Segundo Greco, grande parte do dilema da sorte moral se dá devido à forte relação de dependência que é associada a esses dois juízos morais. Nas palavras do autor:

Em todos esses exemplos [de sorte moral], nós comparamos duas pessoas a respeito de um evento, e julgamos que uma pessoa não é *moralmente pior, ou melhor*, do que a outra em virtude do evento. Esse julgamento tem, então, sido usado para dar suporte à conclusão de que ambas são iguais *em responsabilidade* a respeito do evento (GRECO, 2010, p. 137).

Quando tratamos os dois juízos de maneira moderadamente independente, o problema da sorte moral não parece ameaçador. Isto porque poderíamos dizer, em simultâneo, que os motoristas devem receber censura pelo que eles praticaram no mundo real (nesse caso, apenas um motorista receberia a censura pela morte de uma pessoa), enquanto defendemos que ambos têm o mesmo mérito (ou demérito) por serem pessoas com as mesmas disposições viciosas. Em outras palavras, ambos os motoristas imprudentes têm registros de responsabilidade, de censura, distintos, porque suas ações resultaram em diferentes consequências, mas são igualmente ruins, moralmente falando, pois, suas disposições são iguais. Por extensão, os princípios LA e LR são postos em xeque:

Novamente, fazer uma distinção clara entre o registro do agente e seu mérito, e abandonando a ideia de que mérito é completamente determinado por crédito, mina a plausibilidade dos dois princípios. Nós agora reconhecemos dois tipos de avaliações sobre o agente. LA se mantém plausível como um princípio de mérito do agente, mas não é mais plausível sobre avaliações de registro. Pelas mesmas razões, LR é completamente implausível (GRECO, 2010, pp. 138-139).

Visto que é possível defender a influência da sorte em juízos de responsabilidade moral (registros morais), basta agora para Greco analisar como juízos de responsabilidade se relacionam com atribuições de conhecimento. Para isso, o autor defende uma abordagem centrada nas virtudes, que vimos brevemente,

a saber, o crédito do agente pelo conhecimento é atingido se for um sucesso cognitivo atribuível a suas habilidades cognitivas. Mais precisamente, se é possível que haja influência da sorte em juízos de registro moral, já que conseguimos censurar assimetricamente os motoristas imprudentes, também é possível garantir o crédito epistêmico com influência da sorte se abordarmos o conhecimento a partir da epistemologia das virtudes, já que mesmo que o agente precise de sorte para exercer suas virtudes intelectuais, a sorte não minaria o crédito se a melhor explicação causal da aquisição da crença verdadeira for o exercício das virtudes, que desempenharam um papel muito mais significativo. Novamente, a sorte só seria um problema quando ela tira da jogada a agência epistêmica, nesse cenário, o que teríamos seria apenas um sucesso cognitivo meramente causado pela sorte. Para o autor:

Do mesmo modo, se alguém é abençoado com virtudes intelectuais ou morais, e a oportunidade de mostrá-las com sucesso, tal pessoa merece crédito por essa amostragem. Isso não é dizer que a responsabilidade é consistente com qualquer tipo de sorte. Em geral, a responsabilidade do agente é inconsistente com o tipo de sorte que tira a agência do jogo (GRECO, 2010, p. 140).

Consequentemente, conclui Greco (2010, p. 141-142), a metáfora pirrônica não é apta, precisamente porque alguém que encontra ouro no escuro não faz isso através de um processo confiável, ou um processo que possa ser atribuído a uma habilidade, ou virtude do agente. A sorte na metáfora mostra o tipo de sorte que tira a agência da cena, mas não mostra que crenças verdadeiras resultadas de um processo confiável não sejam conhecimento. De modo distinto, se alguém encontrasse ouro no escuro porque conseguiu distinguir seu peso, ou seu cheiro, teria conhecimento, já que atribuiríamos seu sucesso a suas habilidades. Logo, a segunda premissa do raciocínio pirrônico é falsa.

Por fim, acho válido ressaltar outra breve analogia que Greco elabora entre as estratégias de solução da sorte moral e da sorte epistêmica. A analogia parte da defesa dos proponentes do internalismo sobre os critérios do conhecimento, isto é, de que “os fatos do *status* epistêmico do agente (de um tipo ou de outro) são sobrevenientes dos fatos que são apropriadamente ‘internos’ ao indivíduo” (2010, p. 308). Segundo Greco (2019, pp. 308-310), os internalistas caem num realismo individualista ao abraçarem esse ideal de autossuficiência. Em outras palavras, ao recuarem aos ideais de uma instância interna, livre de contingências externas, o internalismo faz na epistemologia o que Platão e Kant buscavam fazer na moralidade,

a saber, isolar os créditos da agência da sorte. Conseqüentemente, o internalismo poderia acabar como os cétricos, caso não conseguissem encontrar essa instância. A resposta para os internalistas, então, é a mesma aos cétricos, ambos os defensores dessas teses falham ao não dar um correto entendimento a noção “antissorte” que a moralidade e a epistemologia requerem.

4.2 Zagzebski: Sorte Moral e Sorte Epistêmica

Veremos agora como Linda Zagzebski trata da relação entre a sorte moral e epistêmica em seu livro *Virtues of Mind* (1996). Antes de começarmos a discorrer sobre a argumentação da autora, é importante frisar que ela situa o debate da conexão dos fenômenos a partir de analogias e similaridades que o discurso epistêmico toma emprestado do discurso moral (similaridades que são por vezes conscientes e por vezes são inconscientes). Dito isso, a análise de Zagzebski é especialmente importante porque a autora não somente trata das proximidades da sorte moral e epistêmica, mas também aproxima a linguagem de dois campos filosóficos, buscando, a partir dessas considerações, tonar consciente seus pontos de conexão e resolver problemas epistêmicos com a ajuda de sistemas morais, mais especificamente, com abordagens da ética das virtudes.

Mas afinal, quais são as similaridades da moral e da epistemologia? Zagzebski começa chamando atenção para diversos termos normativos da epistemologia que são emprestados de discursos éticos. Por exemplo, somos *responsáveis* pelas nossas crenças? O quão bem devemos investigar e justificar um assunto? E se temos uma conduta irresponsável em nossa vida epistêmica, devemos ser censurados? Como devemos pensar os aspectos normativos do conhecimento e da crença justificada? Eles são bons do mesmo modo que pensamos que ações, motivos e pessoas são bons, como o internalismo defende? Nesse caso, somos censurados pela ausência desses fatores, e elogiados pela sua presença. Ou os aspectos normativos do conhecimento e da crença justificada são bons no mesmo sentido que pensamos que visão, audição e introspecção são boas, como os externalistas defendem? Nesse caso, somos elogiados quando essas qualidades são muito elevadas, mas não somos nem elogiados e censurados quando elas são ausentes ou medianas. Essas questões que recebem muitas vezes um tratamento na tradição da epistemologia, utilizam conceitos morais, mas até onde realmente há uma correspondência teórica e

estrutural, e até onde esse “empréstimo” de termos é meramente desvinculado de maiores pretensões? Sobre essas questões que a autora começa sua investigação, visando mostrar que essa relação, muitas vezes inconsciente, carrega mais do que uma mera analogia, ampliando-se para comprometimentos estruturais e de argumentação, carregando ônus e bônus dos discursos morais. Para Zagzebski:

Eu acredito que o modo como a ética é usada na epistemologia deve ser levada muito a sério já que muito depende disso: a escolha de conceitos usados e suas interconexões teóricas, que é tida como dada, e o que é assumido, precisa de um argumento mais aproximado, e até mesmo práticas sociais que teorias éticas promovem de pano de fundo. Epistemologistas usam a ética independentemente. Eu sugiro que seja feito consciente e advertidamente (1996, p. 6).

O que veremos, então, da analogia entre a epistemologia e sistemas morais se dará em três pontos, a saber: (i) a relação conhecimento centrado em crenças vs sistemas morais centrados em ações, (ii) vantagens da ética das virtudes que são equivalentes a vantagens de uma epistemologia das virtudes no campo do conhecimento e, por fim, (iii) a objeção que a analogia não se mantém de modo relevantemente estrutural porque o objeto da moralidade, as ações, estão no controle do agente, enquanto o objeto de interesse do conhecimento, as crenças, não estão no controle dos agentes. Nesse último ponto é que surge a relação da sorte moral com a sorte epistêmica, em que veremos que se o ponto da objeção é que os dois discursos são distintos porque a ação moral é voluntária, a objeção perde força, pois a sorte moral mostra as limitações da voluntariedade.

Começando pelo primeiro ponto, veremos como modelos epistêmicos centram suas avaliações em crenças, se inspirando em sistemas éticos que centram a avaliação do agente em ações. Nesse contexto, os sistemas morais emulados são os consequencialistas e deontológicos. De modo mais geral, diversos modelos epistêmicos assumem o foco na crença como o conceito normativo de real interesse. Nesse sentido, estar justificado, isto é, ter uma crença justificada, é análogo a um ato moralmente correto em modelos morais centrados em ações. Assim, perguntas do tipo “esta crença viola alguma regra epistêmica ou algum dever epistêmico?” se inspiram em modelos deontológicos. Já perguntas do tipo “a crença foi formada por um processo confiável de obtenção de verdade?” tomam emprestados raciocínios consequencialistas (ZAGZEBSKI, 1996, pp. 7-8). A analogia fica mais forte se compararmos teorias do conhecimento confiabilistas juntamente com o utilitarismo

moral, já que, segundo a autora, os confiabilistas visam maximizar crenças verdadeiras e evitar crenças falsas, assim como os consequencialistas visam maximizar bons estados e minimizar estados ruins. Em decorrência disso, ambas as teorias veem o que é bom como algo quantitativo.

À parte dessas conexões com sistemas morais centrados em crenças, também há tentativas de conectar a ética das virtudes com teorias do conhecimento. Essa tentativa se dá, em grande parte, ao mudar o foco que as crenças recebem na epistemologia, para focar nas virtudes intelectuais. Dentre alguns autores que se propõem a essa nova conexão, Zagzebski verifica a proposta de John Greco e sua epistemologia das virtudes confiabilista. O problema estaria, mais precisamente, que Greco falha, conforme a autora, em promover uma analogia com a ética das virtudes que esteja realmente comprometida com estrutura de tal modelo moral. Mais precisamente, o problema estaria em que Greco não trabalha com um conceito de virtudes intelectuais pelo modelo clássico de Aristóteles, como por exemplo, prudência, honestidade, humildade, criatividade, etc., mas sim toma as virtudes intelectuais como faculdades cognitivas, como visão, audição, memória, etc. Além disso, Greco ao focar nas virtudes do agente para atingir crenças verdadeiras, ou seja, seu modelo confiabilista, acaba centrando mais sua teoria em crenças do que no agente (como já vimos, confiabilistas se assemelham mais a teorias morais consequencialistas) (ZAGZEBSKI, 1996, pp. 8-11).

Mas por qual motivo uma teoria epistêmica das virtudes deveria seguir uma estrutura tão aproximada da ética das virtudes? Nesse ponto, Zagzebski (1996, pp. 15-29) defende que as vantagens que a ética das virtudes tem sobre outros sistemas morais (centrados em ações), também são análogas às vantagens que uma epistemologia das virtudes, bem desenvolvida, teria em relação às teorias epistêmicas centradas em crenças. Segundo a autora, então, as vantagens que a ética das virtudes tem sobre outros sistemas morais são: (1) conceitos normativos de sistemas morais centrados em crenças são vazios de conteúdo, tais como certo, errado, obrigação, dever moral, etc. Em contrapartida, conceitos normativos da ética das virtudes são mais ricos em conteúdo, tais como justo, corajoso, fiel, etc. (2) As ações morais têm dificuldades em serem governadas por regras gerais, devido a suas particularidades. Por exemplo, máximas do tipo “a ação correta é aquela que maximiza o interesse de todos”, teria pouca flexibilidade moral frente aos nossos dilemas morais cotidianos, por exemplo, “é válido maximizar interesses mesmo que

isso custe sofrimento de uma minoria?”. Um agente virtuoso teria mais recursos nessas situações, devido à justa medida de uma ação não ser generalizada para todas as ações. (3) A ética das virtudes explica melhor bens pessoais, como amor e amizade, do que teorias pautadas na ação. (4) Virtudes também não são redutíveis a ações específicas ou disposições para agir, contrariamente a atos e princípios. Por exemplo, há virtudes de ordem mais alta (*high-order*) que não podem ser analisadas em suas relações a atos, por exemplo, virtude dos sentimentos bem ordenados (*well-order feelings*) e a virtude da integridade moral.

Teorias epistêmicas pautadas na virtude também têm vantagens similares. Por exemplo, (1) avaliar a conduta epistêmica do agente a partir de termos como dogmático, descuidado, preconceituoso, etc., nos diz mais sobre o sujeito e como ele agiu, do que simplesmente usarmos termos como injustificado e irracional, como visto nas epistemologias centradas em crenças. (2) Há também virtudes intelectuais que não são governadas por regras, por exemplo, *insights*, adaptabilidade do intelecto, reconhecimento de fatos relevantes, sensibilidade a detalhes, etc., são virtudes difíceis de serem descritas de modo procedimental e que variam muito de uma pessoa para a outra, e não sendo governadas por regras. (3) Ademais, o foco da epistemologia tradicional em valores pessoais, como valor de processar a verdade, valor da racionalidade e da crença justificada, dificultam a assimilação de bens impessoais, como a sabedoria. Uma abordagem das virtudes, por outro lado, consegue lidar melhor com esses bens. (4) Por fim, há virtudes epistêmicas de ordem mais alta análogas à moralidade, como por exemplo, a virtude da integridade cognitiva, virtude essa que não pode ser analisada em termos de crenças justificadas.

Por fim, em sua análise de como a epistemologia toma emprestado termos normativos de sistemas éticos, Zagzebski considera uma importante objeção as analogias vistas, a saber, as ações humanas que são do interesse da moralidade são voluntárias, ao passo que a atividade cognitiva de interesse de avaliações epistêmicas, como por exemplo, crenças, são involuntárias (ZAGZEBSKI, 1996, pp. 58-59). Basta pensar em como até mesmo em crenças refletidas não temos um controle sobre para qual crença nosso processo cognitivo nos levará, não é um processo direto que agimos sobre. Assim, se processos de formação de crenças não são mais voluntários do que processos digestivos, os termos usados em discursos epistêmicos seriam apenas “parentes distantes” de suas contrapartes morais, já que não seriam objetos de controle voluntário.

Entretanto, essa objeção tem menos força no paralelo da ética das virtudes e conceitos epistêmicos. Precisamente porquê teorias das virtudes não focam em crenças, mas sim em características internas ao agente, seu caráter. Como extensão, apesar das virtudes e vícios morais não estarem em nosso controle completo, elas estão suficientemente em nosso controle para gerarem avaliações adequadas. A objeção feita a analogia, então, teria que se perguntar em que medida virtudes e vícios intelectuais estão em nosso controle da mesma forma que as virtudes e os vícios morais estão. Sobre essa nova versão da objeção, Zagzebski (1996, pp. 59-61) defende não haver motivos para crer que virtudes intelectuais como “coragem, perseverança, honestidade, e sinceridade” serem um objeto de menor controle voluntário do que suas definições nas virtudes morais. Ademais, mesmo que algumas virtudes intelectuais estejam em um grau de menor controle, como é o caso dos *insights*, não há motivo para uma divisão forte em termos de controle entre as duas categorias de vícios e virtudes.

Todavia, deixando a resposta anterior de lado, Zagzebski foca em outra forma que a objeção de involuntariedade de crenças vs voluntariedade de ações toma, a saber, essa assimetria explicaria porque censuramos mais os agentes por falhas morais do que por falhas epistêmicas (ZAGZEBSKI, 1996, pp. 61-69). Assim, avaliação epistêmica não seria análoga à avaliação moral. Sobre essa objeção, Zagzebski argumenta que o tópico de involuntariedade das crenças não deve ser analisado tão globalmente sobre o aspecto da escolha, mais precisamente, não deveríamos tomar crenças como involuntárias só porque não temos uma capacidade bem definida sobre a escolha delas, diferentemente de ações. O que fomenta o diagnóstico da objeção são os exemplos escolhidos para demonstrar o contraste de crenças e ações, que sempre se dão em extremos opostos, por exemplo, tenho controle sobre escolher cometer ou não um delito, mas não tenho controle nenhum de escolha sobre as crenças perceptuais que me interpelam. Entretanto, há atos que não são objetos de escolha tão direta, mas continuamos sendo responsáveis por eles, por exemplo, ações feitas enquanto a pessoa está embriagada, não notar a angústia de alguém, descontar a raiva em um inocente, fazer comentários invejosos, esquecer compromissos, etc. Tais atos são tão voluntários quanto crenças, e se podemos ser responsabilizados por eles, porque não podemos ser responsáveis pelas crenças?

Ademais, Zagzebski relembra a distinção de Aristóteles do agente acrático e do agente vicioso. O agente vicioso tem crenças morais falsas que o acrático não tem,

o que faz o agente vicioso moralmente pior que o meramente acrático. E de fato, há uma relação de crenças com ações, de modo que alguém que justifique e fundamente crenças moralmente falsas, e responsável por agir com base nelas. Para Zagzebski:

Eu concluo que nós devemos rejeitar a ideia de que o único elemento voluntário em agir é um distinto ato de escolha que ocorre imediatamente antes do ato. Atos que seguem o processo de deliberação e escolha estão em uma categoria muito seleta, e se a moralidade se aplicar somente a essa classe de atos, não se aplicará muito. Assim, o fato que poucas, se é que alguma, crença é objeto de escolha, não ameaça a afirmação que muitas crenças são suficientemente voluntárias para serem sujeitas a avaliação no mesmo sentido de avaliação moral (1996, p. 68).

Para completar a resposta à objeção sobre a impossibilidade de avaliação a crenças, visto sua tendência à involuntariedade, Zagzebski compara a problemática da sorte epistêmica com a sorte moral (1996, pp. 70-73). Mais precisamente, a objeção da impossibilidade da analogia de termos normativos epistêmicos com os morais, visto pelo aspecto que não temos controle voluntário de crenças, mas temos de ações, perde força já que o debate da sorte moral mostra que os comportamentos relevantes para a avaliação moral também não estão em pleno controle voluntário do agente. Assim, o debate da sorte moral se torna relevante por dois motivos: (i) facilita a avaliação epistêmica já que ela não pode ser significativamente distinguida da avaliação moral em termos de controle, e (ii) a rejeição da inviabilidade do diagnóstico kantiano sobre controle e moralidade feito pelo debate da sorte moral, torna uma abordagem das virtudes mais atrativa, em decorrência de sistemas das virtudes, especialmente o de Aristóteles, estarem melhores preparados para lidarem com contingências. Esse último ponto é defendido graças ao efeito cumulativo da sorte na performance moral, mais precisamente, há um grau menor de sorte que vai sendo aumentado na seguinte ordem: o caráter dá origem a disposições para agir em determinadas circunstâncias, que dão origem a determinadas intenções, que nos levam a executar certos atos, que levam a certas consequências. Ou seja, “Uma abordagem das virtudes, logo, reduz o componente da sorte, e é uma de suas vantagens” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 72).

4.3 Robert Hartman: Sorte Moral e Sorte Epistêmica

Após a familiarização com os modos de conexão entre a sorte moral e epistêmica, ofertadas por Greco e Zagzebski, partirei para o argumento de Robert Hartman, exposto em seu livro *In Defense of Moral Luck* (2017), que propõe partir da existência da sorte epistêmica, isto é, há alguns tipos de sorte que podem afetar o crédito por crenças verdadeiras, para mostrar a existência de duas categorias da sorte moral, a saber, a circunstancial e a constitutiva⁴⁴.

Dito isso, é importante ressaltar que a pretensão geral do autor é defender o que ele chama de “Visão da Sorte Moral”, que basicamente defende que as sortes resultante, circunstancial e constitutiva podem determinar parcialmente a censurabilidade e o elogio do agente de modo positivo, sendo compatível com a voluntariedade (HARTMAN, 2017, pp. 90-91). Então, começarei abordando como Hartman argumenta sobre o conteúdo de cada tipo de sorte moral.

Começando pela sorte moral resultante, Hartman (2017, pp. 91-93) argumenta que os resultados que podem ser considerados nas atribuições de censura e elogio, conseqüentemente, compatíveis com a voluntariedade, são os resultados que podem ser previstos ou razoavelmente previstos. Ou seja, se a consequência censurável é previsível, então, o agente a escolheu, ou não se importou com ela, e se a consequência é razoavelmente previsível, mesmo que o agente não tenha escolhido ela, podemos facilmente exigir dele que tivesse previsto a consequência censurável. Assim, em ambos os cenários, tanto de consequências previsíveis, quanto de consequências razoavelmente previsíveis, o resultado é compatível com a voluntariedade e com a soma de censura. Entretanto, há consequências que não entram no escopo da sorte moral. Por exemplo, suponha que haja um motorista incrivelmente prudente e precavido na manutenção de seu carro, mas em um determinado dia um rato acabou roendo os freios de seu carro. Sem ter tempo hábil de verificar seus freios, o motorista acaba se envolvendo em um acidente e mata uma criança. Tal acidente é decorrente da falha de seus freios. Supondo uma situação paralela, em que nenhum rato tivesse roído os freios do carro do motorista, ele não teria matado ninguém. A sorte presente nesse exemplo pode causar diferença de censura por esses diferentes resultados? Segundo Hartman, não, já que tal

⁴⁴ Segundo Hartman (2017, pp.95-96), sua estratégia difere da estratégia de Greco, pois Greco parte da existência da sorte moral para mostrar que há certos tipos de sorte que podem afetar o crédito da aquisição de crenças verdadeiras.

consequência não poderia ser prevista ou razoavelmente prevista, não se configurando como um caso de sorte moral resultante⁴⁵, e gerando o seguinte princípio:

Sobre casos que não são de Sorte Moral Resultante: “Um agente não é adicionalmente elogiável ou censurável devido a uma consequência simbólica que ele não previu e que não poderíamos razoavelmente esperar que fosse previsível” (2017, p. 92).

O próximo passo é partir para os tipos de sorte moral circunstancial e constitutiva indireta⁴⁶ compatíveis com o acréscimo de censura, ou elogio, bem como mantêm um senso de voluntariedade, que são, a saber, os tipos de circunstâncias e constituições que apenas influenciam, mas não determinam, as ações que o agente executa (HARTMAN, 2017, pp. 91-95). Sobre a sorte moral circunstancial, suponha os casos dos dois juízes igualmente corruptos, no que ambos aceitariam propinas se lhe fossem oferecidas, mas a oportunidade aparece apenas para um deles, graças a sorte, que acaba aceitando o dinheiro sujo. A sorte nesses casos pode influenciar em diferentes graus de censura? Segundo Hartman, sim. O juiz que aceitou a propina merece mais censura, pois sua sorte circunstancial não afetou sua voluntariedade. Alternativamente, um agente que sempre se afasta de conflitos devido a sua timidez constitutiva, pode ser censurado por essas condutas, já que sua timidez não é determinante e é um, dentre vários, fatores que influenciam sua ação. Entretanto, fatores circunstanciais como fome severa, ou fatores constitutivos como fortes traumas na infância, não geram diferenças de censurabilidade, não sendo casos de sorte moral. Logo, temos os seguintes princípios:

Sobre casos que não são de Sorte Moral Circunstancial:

Um agente não é elogiável ou censurável por uma ação, ou não completamente, quando as características das circunstâncias fora de seu controle, ambas, completamente ou parcialmente prejudicam a capacidade necessária para o exercício da agência moral (2017, p. 93)

E sobre casos que não são de Sorte Moral Constitutiva Indireta:

⁴⁵ Apesar de não poder haver diferença de censura entre os diferentes resultados, Hartman (2017, pp. 92-93) ainda mantém que há uma diferença no status moral de ambos os agentes, pois diferentes consequências demandam diferentes tipos de respostas e comportamentos morais em direção a elas. Mais precisamente, exigimos do agente que matou alguém algum tipo de remorso e de reparo, caso contrário, poderá ser alvo de censura.

⁴⁶ Hartman aqui usa a distinção entre sorte constitutiva direta e indireta oferecida por Enoch e Marmor (2007, p. 426). Sorte moral constitutiva direta se refere as disposições adquiridas não voluntariamente, enquanto que a sorte moral constitutiva indireta se refere à quando as disposições não voluntárias adquiridas influenciam na ação que o agente executa, ou deixa de executar (2017, p. 3).

Um agente não é elogiável ou censurável por uma ação, ou não completamente, quando as características de sua constituição não são adquiridas voluntariamente e essas propriedades constitutivas ambas, prejudicam completamente ou parcialmente uma capacidade necessária para o exercício da agência moral (2017, p. 94).

Tendo explicado a visão da sorte moral, Hartman se dedica a defender a existência do fenômeno visto. Para atingir esse objetivo, o autor parte do pano de fundo da epistemologia das virtudes e de considerações sobre categorias de sorte epistêmica que possibilitam o exercício da agência e podem afetar o crédito do agente. Após, são analisadas as correspondências e similaridades análogas que a sorte epistêmica tem com a sorte moral, gerando evidências para a existência da visão da sorte moral.

Começando pelo primeiro ponto, Hartman (2017, pp. 96-98) destaca que há tipos de sorte epistêmica que possibilitam a agência epistêmica na aquisição de crenças verdadeiras, a saber, sorte pelas capacidades e sorte nas evidências. Essas duas categorias foram destacadas por Pritchard e foram esclarecidas no terceiro capítulo do presente texto. O argumento central, então, é que seria inviável ter conhecimento sem que termos certas capacidades cognitivas, como por exemplo, percepções, memória, inferência, etc. Do mesmo modo, a sorte que temos com as evidências para fundamentar nossas crenças também possibilita o conhecimento, como por exemplo, estarmos no correto tempo e lugar para termos acesso a algum fato relevante para nossa justificação. Logo, ambas as sortes determinam parcialmente o crédito epistêmico do agente, não sendo problemáticas. Essas categorias de sorte epistêmica possibilitam o crédito do agente, diferentemente das categorias de sorte epistêmica por verificação (a exemplo dos casos de Gettier) e reflexiva, que minam o crédito e responsabilidade do agente pelas suas aquisições.

A tese de Hartman, então, é que a sorte epistêmica pelas capacidades é análoga à sorte moral constitutiva, enquanto que a sorte epistêmica pelas evidências é análoga à sorte moral circunstancial. A sorte moral constitutiva possibilita a agência moral através de capacidades cognitivas, que a pessoa não escolheu. Por exemplo, o agente se depara com facilidades para identificar razões morais, possibilidades para agir, traços de personalidade que propiciem inteligência a emoções morais, etc. Já a sorte moral circunstancial também possibilita a agência moral no instante em que o agente precisa se depara com certas circunstâncias para exercer sua conduta. Para Hartman:

O modo que a sorte epistêmica pelas capacidades e pelas evidências possibilita à agência epistêmica é fortemente análogo ao modo como a sorte constitutiva e circunstancial possibilitam à agência moral. A sorte epistêmica pelas capacidades e pelas evidências pode positivamente afetar o crédito do agente pela crença verdadeira. Logo, nós temos uma boa evidência por analogia que os tipos de sorte circunstancial e constitutiva possibilitadoras da agência, podem positivamente afetar o elogio e censurabilidade moral. Então, sobre o pressuposto de que alguma versão da epistemologia das virtudes está correta, há boa evidência por analogia da existência dos tipos de sorte moral circunstancial e constitutiva (2017, pp. 99).

Continuando a analogia, há tipos de sorte epistêmica que minam o crédito e a responsabilidade do conhecimento, ao impedirem o exercício da agência, como as que aparecem em casos do estilo-Gettier, também há, como vimos, tipos de sorte moral circunstancial e constitutiva que minam a responsabilidade por prejudicarem as capacidades do agente, como situações de estresse severo, pressão social-política extrema, elementos de psicopatia e traumas emocionais fortes. Diferentemente dos casos de sorte que possibilitam a agência moral, esses exemplos mostram casos de sorte que bloqueiam o exercício da agência⁴⁷ (HARTMAN, 2017, pp. 98-100).

4.4 Duncan Pritchard: Sorte Moral e a Sorte Epistêmica

O próximo autor que veremos propor uma análise dos dois fenômenos postos em evidência é Pritchard, que trata dessa relação mais propriamente em seu artigo “Moral and Epistemic Luck” (2006). Nesse artigo, Pritchard basicamente se propõe a analisar os argumentos de Nagel e Williams sobre o problema da sorte moral, defendendo que, uma vez que o conceito de sorte seja esclarecido, bem como os problemas da sorte moral e da sorte epistêmica também sejam bem delineados, veríamos que não haveria o problema da sorte moral tal qual Nagel e Williams defendem. Haveria, na verdade, somente o problema cético gerado pela sorte epistêmica.

Começando pela crítica em Nagel, Pritchard (2006, pp. 1-4) argumenta que a tensão em nossos conceitos morais apontada pelos casos de sorte moral de Nagel, se dissipariam em grande se tivéssemos um conceito de sorte melhor trabalhado. Dito de outra forma, o apelo do diagnóstico de Nagel, sobre nossas práticas morais, está

⁴⁷ Diante dessa analogia com a sorte epistêmica, a única sorte moral que fica de fora é a resultante. Entretanto, para defender a existência da sorte resultante, Hartman elabora uma analogia com a sorte circunstancial. Mais precisamente, se a sorte moral circunstancial existe, teríamos boas evidências para a existência da sorte moral resultante (2017, pp. 105-111).

amplamente fundamentado em seu entendimento incompleto do conceito de sorte como falta de controle⁴⁸. A plausibilidade do fenômeno perde força se tivermos um conceito de sorte mais preciso, como defende Pritchard:

“*Sorte*: Um evento é sortudo quando ocorre no mundo real, mas não ocorre na maioria dos mundos possíveis mais próximos ao mundo real, onde as condições iniciais relevantes para o evento ocorrer são as mesmas do mundo real” (2006, p. 3).

A partir dessa definição de sorte, Pritchard se propõe a analisar os casos de sorte moral levantados por Nagel, com o propósito de desfazer as supostas tensões morais destacadas pelo autor. Começando pela sorte resultante, Pritchard (2006, pp. 5-8) fornece mais variantes e detalhes do caso dos dois motoristas imprudentes, para mostrar que os diferentes resultados não deveriam gerar diferentes considerações morais, e quando geram não há sorte envolvida no caso. Por exemplo, podemos supor que o motorista imprudente que matou um pedestre em decorrência de sua embriaguez, não tinha o hábito de beber até seu comportamento ser perigosamente alterado, conseqüentemente, seu ocasional descuido foi uma ação fora de seu caráter. Segundo Pritchard, teríamos simpatia pela má sorte das conseqüências de sua ação e não teríamos nenhum motivo para pensarmos que tal motorista é moralmente pior que sua contraparte, que tinha um hábito de ser imprudente, e constantemente bebia além do seu limite, mas teve a boa sorte de não matar ninguém em decorrência de seu descuido. Ou seja, há uma diferença moral entre os motoristas, mas isso não é devido à sorte de seus resultados, e sim ao caráter deles. Do mesmo modo, se supormos que ambos motoristas têm caracteres imprudentes, um deles com uma morte ocorrida fruto de sua imprudência, e o outro sem morte envolvida, não haveria diferença moral entre eles, mesmo que haja diferença de resultados. Ou seja, nesse caso há sorte, mas não há diferença moral no caráter dos envolvidos. Ademais, se nós avaliamos, de fato, agentes pelos seus resultados, independente do hábito de

⁴⁸ Steven D. Hales, em seu artigo “A Problem for Moral Luck” (2015), desenvolve mais esse ponto, argumentando que diagnósticos da sorte moral só se sustentam com uma abordagem do conceito de “sorte” como falta de controle. Por exemplo, ao adotarmos uma teoria de sorte modal, comum na epistemologia, segundo Hales, ou ao adotarmos uma teoria de sorte com base em probabilidades, como os matemáticos e cientistas fazem, não há casos de sorte moral. Ademais, de acordo com Hales, entender a sorte como falta de controle seria insuficiente para a captar a real essência do problema da sorte epistêmica, pois seria uma abordagem muito ampla. Por fim, Hales afirma que a sorte também argumenta contra a ambiguidade semântica do conceito de sorte. O que teríamos, então, é a conclusão do problema da sorte moral ser um pseudoproblema, pois não se mantém com diferentes teorias de sorte, seu entendimento de sorte não é universal, visto que não comporta a sorte epistêmica, e também não é um termo ambíguo.

sua conduta e seu caráter, é apenas porque não temos conhecimento desses fatores.

Para Pritchard:

Então, se Nagel quer recorrer a nossa clara intuição de que há uma diferença moral no exemplo dos motoristas embriagados, ele precisa variar os detalhes de seu exemplo para estarmos fazendo a comparação entre o motorista 'fora de seu caráter' (ou algum análogo) e o motorista 'dentro de seu caráter' (ou algum análogo). Crucialmente, contudo, esse contraste envolve mais do que uma diferença na sorte envolvida em cada caso, já que também ilicitamente envolve variar características circunstanciais do cenário em questão. Na medida em que Nagel fixa para exemplos que não variam características circunstanciais do cenário e simplesmente varia a sorte, como em exemplos que consistentemente seguem seja o modelo fora do caráter ou dentro do caráter, ele não consegue a clara intuição que está tentando motivar (PRITCHARD, 2006, p. 7).

A próxima categoria de sorte moral que Pritchard se dedica é a circunstancial (2006, pp. 8-10). O autor se mantém no clássico exemplo de Nagel sobre os oficiais nazistas, em que é suposto um oficial nazista que tenha cometido diversas crueldades contra judeus em campos de concentração na Segunda Guerra. Entretanto, também é suposto sua contraparte, que viajou a trabalho para a Argentina antes do regime Nazista ascender, portanto, viveu uma vida tranquila longe dos campos de concentração. Nagel conclui, então, que apesar de ambos os agentes serem idênticos em disposições morais, devido a fatores de sorte, tendemos a censurar em maior o grau o primeiro oficial do que o segundo.

Pritchard argumenta que se a contraparte pacífica do oficial Nazista cometera crimes nazistas na maioria dos mundos possíveis muito próximos, como vimos em sua definição de sorte, então, não há diferença moral no caso visto de sorte circunstancial. Só haveria uma diferença moral se a contraparte não cometesse as atrocidades na maioria dos mundos possíveis muito próximos. Para Pritchard:

Claro, parte do problema de avaliar tais casos é que nós temos um acesso epistêmico incerto aos fatos contrafactuais relevantes. [...] Mesmo assim, como estamos em posição de assumirmos os fatos relevantes como conhecidos, como Nagel implicitamente nos pede, a diferença moral putativa desaparece (2006, pp. 8-9).

Tendo utilizado um melhor conceito de sorte para desmistificar os casos de sorte moral de Nagel, Pritchard (2006, pp. 19-22) faz considerações sobre a motivação de Nagel por trás desse problema moral, a saber, a sorte epistêmica. Mais precisamente, a seriedade que o fenômeno da sorte moral traz, seria análogo ao problema que a sorte epistêmica gera para o conhecimento, a saber, o problema do

ceticismo. A analogia está na conclusão cética posta à moralidade pela sorte, ou seja, que se as intuições teóricas que estabelecemos para o fenômeno, como condições de controle, são inconsistentes frente aos padrões ordinários, que levam em conta fatores de sorte, a moralidade se tornaria inviável. Temos a mesma conclusão se pensarmos nos padrões que elegemos para o conhecimento e como se dão nossas afirmações ordinárias sobre sabermos algo, ou seja, sempre que afirmamos saber algo, nossas crenças e justificações, não importa o quão bem investigadas são, dependem de fatores externos além de nosso controle.

De acordo com Pritchard, quando Nagel está estipulando as conclusões céticas da sorte epistêmica, ele está falando da sorte reflexiva:

“*Sorte Reflexiva*: Para todos os agentes, ϕ , a verdade da crença do agente em uma proposição contingente, ϕ , é reflexivamente sortuda se, e somente se, a crença do agente que ϕ é verdade no mundo real, mas, *dado somente ao que o agente pode saber sozinho por reflexão*, é falsa na maioria dos mundos possíveis próximos em que a crença é formada do mesmo modo que é formado no mundo real” (PRITCHARD, 2006, p. 17).

Dito de outra forma, Nagel estaria argumentando que *o que o agente pode saber sozinho por reflexão*, sempre terá influência de fatores externos que a pessoa não controla. Se o que nos guia pelo mundo é nossa reflexão sobre ele, mas nossa reflexão é limitada por fatores externos que não controlamos, como poderíamos confiar no que afirmamos saber? O que Pritchard afirma é que Nagel está endossando o critério epistêmico do internalismo, isto é, que o agente tem que ter acesso cognitivo interno a seu *status* epistêmico. Entretanto, não importa o quão bem possamos refletir sobre o que afirmamos saber, o quão bem investigamos os assuntos, ou o quanto tentemos ter uma perspectiva objetiva, ainda somos permeados por fatores de sorte na nossa própria reflexão, ou perspectiva, logo, a conclusão cética sobre o conhecimento fica evidente, pois se o critério internalista é necessário e inconsistente com a sorte, mas não podemos evitar a sorte, então, não podemos afirmar que sabemos de algo. Pritchard conclui, sobre Nagel, que apesar de a sorte epistêmica reflexiva ser um problema genuíno, a sorte moral não seria:

Dado que nós consertamos uma concepção de sorte adequada, através de considerações sobre esses problemas, contudo, fica aparente que o problema cético genuíno da sorte epistêmica reflexiva não nos dá nenhuma causa para tratarmos o problema da sorte moral que Nagel identifica como sendo similarmente genuíno (2006, p. 22).

Após os esclarecimentos sobre Nagel, Pritchard (2006, pp. 10-19) parte para as considerações de Bernard Williams sobre a sorte moral. Para o autor, Williams ao reconhecer que a sorte moral é derivada da sorte epistêmica, foca a centralidade do problema da sorte na justificação racional. Conseqüentemente, Williams centra o debate em como a sorte pode minar nosso *status* epistêmico, ao invés de nossas avaliações morais.

Para ilustrar seu ponto, Williams fornece o exemplo de Gauguin, que abandona sua família para investir em sua carreira artística no Taiti. Gauguin não sabe se terá sucesso em seu projeto, entretanto, alcançar ou não o sucesso em seu projeto é o que vai determinar como ele será avaliado pela sua decisão. O que já pode ser adiantado a partir de agora, é que o sucesso de Gauguin em seus planos não está completamente em seu controle, conseqüentemente, a avaliação que teremos sobre sua escolha e sobre sua conduta moral depende da sorte. Entretanto, caso Gauguin falhe em seu projeto, não será qualquer falha que gerará uma avaliação moral negativa por abandonar sua família em prol de um plano mal justificado. Se Gauguin falhar em seus projetos porque ficou doente ou quebrou um braço, não conseguiríamos avaliar se seu projeto seria ou não bem-sucedido, se estaria ou não bem justificado. Esse tipo de má sorte seria extrínseca ao seu projeto. Para Gauguin ser condenado pela falha em seu projeto, sua falha teria que decorrer de uma escolha mal feita, isto é, teria que ser uma falha intrínseca ao seu projeto. Por exemplo, suponha que ao se mudar para o Taiti, Gauguin tivesse um bloqueio criativo, porque era seu estilo de vida anterior que lhe dava inspiração, ou também, preocupações com sua mulher e filhos bloquearam suas criações artísticas. Contudo, a falha intrínseca de Gauguin não necessariamente expõe uma falha em suas bases de justificação e entendimento sobre o projeto inicial, isto é, dado o que Gauguin poderia saber sozinho por reflexão, ele poderia estar bem fundamentado. Conseqüentemente, não importa o quão bem justificado um agente esteja, ele ainda estará vulnerável a sorte epistêmica reflexiva.

Feito esse esclarecimento sobre a tese Williams, Pritchard destaca dois pontos, a saber, (i) não há um problema genuíno de sorte moral, pois a única preocupação moral se deriva de como a sorte influencia no *status* epistêmico de julgamentos retrospectivos. Ademais, (ii) há ressalvas que devem ser feitas sobre a conclusão de Williams, a saber, de que mesmo que Gauguin tenha sucesso, será devido à sorte reflexiva. Por exemplo, a sorte epistêmica reflexiva poderia ser superada mesmo a

dada posição reflexiva de Gauguin, bastasse que ele na maioria dos mundos possíveis próximos, com sua base reflexiva atual, tivesse sucesso, ou seja, uma crença verdadeira sobre falhar ou não em seus projetos. O ponto de Williams só seria atingido se considerássemos a impossibilidade de superarmos os cenários céticos, isto é, mesmo Gauguin atingindo crenças verdadeiras com sua posição reflexiva atual na maioria dos mundos possíveis próximos, isso ainda seria compatível com Gauguin ser um cérebro numa cuba, conseqüentemente, ainda teriam elementos de sorte. Ou seja, só conseguimos eliminar a sorte reflexiva quando consideramos nossa relação com o mundo, mas esse não é o caso com as objeções céticas mais radicais. Conseqüentemente, haveriam muitos mundos possíveis próximos com cenários céticos. Somente considerando esses cenários o ponto de Williams se manteria. A conclusão de Pritchard se segue:

Parece, então, que Williams não apenas (talvez intencionalmente) falha em distinguir o problema da sorte moral e o análogo problema da sorte epistêmica, mas também (aparentemente não-intencional) falha em reconhecer que o problema da sorte epistêmica que ele levanta (na medida que conseguimos entendê-lo) é realmente o problema específico sobre a sorte epistêmica destacada pelos céticos (2006, p. 19).

4.5 Uma Conexão Promissora

Após discorrer sobre alguns autores que conectam a sorte moral e a sorte epistêmica, alguns pontos são válidos de serem destacados. Primeiramente, a escolha pela epistemologia das virtudes para lidar com os problemas vistos. Greco utiliza do recurso em sua abordagem confiabilista, enquanto Zagzebski aposta nas vantagens de um discurso centrado nas virtudes para a epistemologia e Hartman também vê a necessidade de adotar um princípio da epistemologia das virtudes em sua solução para a sorte moral, dada a proximidade que um discurso das virtudes tem na moral e no conhecimento. Ademais, mesmo que Pritchard negue a relevância da sorte moral, como apresentada por Williams e Nagel, ainda utiliza a epistemologia das virtudes para garantir a intuição de esforço cognitivo que temos sobre atribuições de conhecimento, como vimos no capítulo passado.

Outro ponto importante de nota é como as categorias de sorte moral e sorte epistêmica interagem. Começamos citando as equivalências da categorização de ambos os fenômenos, ofertada por Statman na seção passada, em que cada categoria de sorte moral teria sua réplica na sorte epistêmica. Sobretudo, há também Hartman quando equivale seus casos de sorte moral circunstancial e constitutiva com

a sorte epistêmica por evidências e pelas capacidades, ambas possibilitando a agência. Diferentemente dos exemplos de sorte que “bloqueiam” a agência, tipo fatores circunstâncias e constitutivos determinantes e a sorte epistêmica por verificação. Por outro lado, temos Guy Axtel, que em seu artigo “Felix Culpa: Luck in Ethics and Epistemology” (2003, pp. 337-340), argumenta sobre a similaridade da sorte moral circunstancial e constitutiva, com a sorte epistêmica reflexiva, enquanto a sorte moral resultante seria equivalente à sorte epistêmica por verificação. Alternativamente, autores como Greco partem de uma estrutura geral e comum a ambos os fenômenos, sem se deter a equivalências específicas sobre as categorias.

Por fim, há limitações que podem ser endereçadas a alguns dos autores vistos. Por exemplo, Greco ao propor a distinção entre juízos de registro moral e mérito moral, para preservar ambas as intuições da sorte moral, pode ser acusado de apenas estar mudando o problema de lugar. Por exemplo, alguém poderia perguntar: “mas é justo que nossos juízos de responsabilidades/registo moral sejam afetados pela sorte?”. Tanto que Wayne Riggs, em seu artigo “Reliability and the Value of Knowledge” (2002, pp. 92-93), argumenta que no caso dos dois motoristas imprudentes, de sorte resultante, ambos os agentes merecem o mesmo crédito moral pela sua conduta, visto que ambos apresentam as mesmas características, independente do resultado. Então, diferentemente de Greco, Riggs argumenta contra uma interferência da sorte em juízos de credibilidade, pelo menos em casos de sorte resultante. Além do mais, fundamentar a diferença de crédito dos registros morais pelo modo que o agente agiu, parece que nos comprometeria com uma teoria moral utilitarista, o que talvez não seja um problema para Greco, especialmente se considerarmos a objeção de Zagzebski sobre as similaridades do confiabilismo com o utilitarismo.

Há também Pritchard, que argumenta contra a relevância do problema da sorte moral, como exposto por Williams e Nagel, baseado em um conceito modal de sorte e um esclarecimento do fenômeno da sorte reflexiva. Interessante notar que o autor não considera dar uma resposta à irrelevância da sorte moral constitutiva, apenas responde à resultante e circunstancial. Algo que deveria merecer especial destaque para ele, dado que parece fundamentar a simetria (ou assimetria) de censura nos casos de sorte resultante e circunstancial no caráter e disposições do agente para agir⁴⁹. Consequentemente, seria válida uma resposta à objeção de fatores fora do

⁴⁹ Hartman, em seu artigo “Against a Character Solution to the problem of Moral Luck (2020), categoriza Pritchard como um defensor da tese do caráter para resolver casos de sorte moral. Tal tese

controle do agente a respeito de características constitutivas, ou melhor, como fatores constitutivos responderiam a mundos possíveis próximos. Apesar de os fatores constitutivos nem sempre serem tomados como um evento problemático de sorte, como defende Greco, ainda há autores, como Zimmerman, que afirmam que a sorte teria uma relevância moral se atingisse características fundamentais da constituição do agente⁵⁰.

Feito esses apontamentos gerais sobre o capítulo, avalio haver direções mais adequadas para aproximar ambos os fenômenos vistos e obter possíveis soluções. Por exemplo, a tentativa de Zagzebski em aproximar discursos epistêmicos de morais, pela linguagem das virtudes clássicas, bem como a defesa de Hartman partindo da existência da sorte epistêmica, como possibilitadora da agência, para fundamentar a sorte moral. Acredito que aproximar as áreas a partir da centralidade no agente e nas virtudes, e entender como fatores de sorte nos ajudam a ter um melhor entendimento de práticas morais e epistêmicas, fornece uma solução mais coerente para nossas avaliações em ambos os campos.

basicamente afirma que ao tratarmos de juízos morais de elogio e censura, o que deveríamos levar em conta nessas avaliações é o caráter do agente. Daí a justificativa de ambos os motoristas imprudentes merecerem a mesma censura se ambos apresentarem o mesmo caráter vicioso. Hartman argumenta que a posição pautada no caráter elimina certo tipo de sorte resultante e circunstancial, entretanto, para eliminar a sorte constitutiva, dependeria da resposta a questão de se nossos traços constitutivos são, ou não, adquiridos voluntariamente.

⁵⁰ Sobre essas questões a respeito da constituição e disposição do agente, ver Greco (1995, pp. 92-95; 2010, p. 139) e Zimmerman (2002, p. 275).

5 DEMAIS RELAÇÕES DA SORTE MORAL

No presente trabalho o foco foi de apresentar a argumentação de alguns autores que buscam possíveis conexões entre a sorte moral e epistêmica, assim, direta e indiretamente, destaquei a participação de Greco, Zagzebski, Hartman, Pritchard, Statman, Nagel, Williams, etc. Entretanto, nesse ponto do texto, e com a ajuda das reflexões anteriores, já é possível identificar outras questões filosóficas que podem nos ajudar a defender a importância da sorte na moralidade, como por exemplo, tópicos relacionados a agência moral e epistêmica, censura e ignorância moral. Nesses três assuntos acredito que será possível mostrar ainda mais do potencial interdisciplinar da sorte moral, mesmo que devido à extensão física da dissertação, bem como a delimitação dos objetivos, abordarei apenas brevemente os tópicos mencionados.

Então, a investigação começará com a questão de qual seria uma correta descrição da agência moral e epistêmica se quiséssemos defender os fenômenos trabalhados. Após, trabalharei sobre a amplitude de nossas práticas de censura e como uma investigação sobre o tema impacta nas abordagens que teremos sobre as categorias de sorte moral. Por fim, o tópico da ignorância moral questiona sobre a influência de fatores de sorte no critério epistêmico da responsabilidade, isto é, para alguém ser responsabilizado e censurado por uma ação x, tem que ter conhecimentos dos fatos.

5.1 Agência e Sorte Moral

O objetivo dessa seção será o de oferecer reflexões a respeito do entendimento da agência moral e epistêmica, ou seja, como se dá a extensão das capacidades de deliberação, ação, resposta e desenvolvimento intelectual do agente frente aos desafios que ambos os campos impõem a ele. Dependendo da abordagem a essas descrições, as exigências de como o agente deve agir perante as situações fora de seu controle irão mudar, conseqüentemente, o papel da sorte na moralidade e no conhecimento poderá variar de um elemento relevante até uma preocupação ilusória.

Em concordância a esses pontos, Bernard Williams (1993) já destacava que o problema da sorte moral não é igualmente problemático para qualquer sistema moral, isto é, dependendo do modo como estabelecemos a indeterminação do agente moral, a sorte se posta como um problema que precisa ser superado, como vimos com a proposta de Kant. Mais precisamente, modelos “puros” de concepção da agência

precisarão argumentar porque a influência da sorte na moralidade é ilusória, um equívoco, uma injustiça e por aí vai. Alternativamente, modelos morais que assumem um papel menos puro da agência, como o modelo aristotélico, têm uma maior facilidade em explicar a interferência da sorte na moralidade (NUSSBAUM, 1993). Entretanto, há o desafio de explicar que tipos de elementos fora do controle são relevantes para a avaliação moral. Retomando o raciocínio inicial do problema da sorte moral, dependendo da intuição que se apela, isto é, do princípio de controle ou de nossos julgamentos comuns, teremos um resultado diferente na agência moral.

Acredito que grande parte das variações sobre a visão da agência e da sorte moral acontecem devido ao método de investigação das nossas práticas de responsabilização. Como destaca Hankins (2016, p. 741), os métodos de investigação do fenômeno moral se dão basicamente de três formas: (i) aqueles que começam com uma ideia do que consiste ser responsável e então desenvolvem uma abordagem de quando é apropriado responsabilizar o agente; (ii) aqueles que começam com uma ideia do que consiste ser tomado como responsável, e então procuram entender o que é ser responsável; (iii) e aqueles que começam observando como acontecem nossas práticas de responsabilização, para então desenvolverem uma teoria de responsabilidade moral. As estratégias (i) e (ii) utilizam de uma abordagem *top down*, que associa com uma defesa mais robusta do princípio de controle, eliminando fatores de sorte. Tais estratégias partem de uma intuição mais cristalizada, ou de uma teorização, e, a partir daí, desenvolvem uma teoria moral que deveria estar encarregada de excluir distorções morais de nossas práticas que não levam tal máxima ao cabo. Por outro lado, como a segunda intuição da sorte moral está mais ligada a como nossas práticas de fato ocorrem, autores que utilizam da estratégia (iii) tendem a acomodar melhor os fatores de sorte e desinflacionar o conceito de controle. De modo genérico, então, o que diferencia as abordagens é se vamos começar com uma ideia de prescrição, ou teorização, mais forte do que uma ideia de descrição, ou de ponto de vista mais prático.

Visto que o foco da seção é expor brevemente descrições da agência que defendam a relevância da sorte moral, é válido destacar autores que se encontrem na terceira categoria da abordagem da responsabilidade moral, ou que utilizam pelo menos raciocínios que se encontrem nesse espectro. Defensores dessa abordagem geralmente focam nas consequências e na utilidade de ceder a moralidade, e sua agência, a algumas instâncias que se encontram fora do controle do agente, como por

exemplo, benefícios sociais e comunitários, desenvolvimento de virtudes e a dimensão moral de eventos fora do controle do agente.

Para citar alguns autores nessa posição, podemos começar com Margaret Walker (1993), que faz uma distinção entre agência pura e impura. Mais precisamente, agentes puros seriam descritos “fora do espaço do mundo, tempo, e da causalidade; agentes cujas histórias e ações lhes pertencem”, enquanto a agência impura se caracteriza por estar “situada dentro da ordem causal de modo a estar variavelmente condicionada pelas partes dessa ordem e condicioná-la [...]” (1993, pp. 238-239; p. 243). A grande diferença dessas agências estaria em como elas respondem a eventos do mundo que atribuímos uma importância moral. Ou seja, agentes puros assumiram menos responsabilidades, pois todos os fatores fora de seu controle, como resultados e situações particulares, não entrariam no seu escopo de responsabilidade. Entretanto, fato é que exigimos uma resposta moral a esses eventos. Por outro lado, agentes impuros assumem mais responsabilidades por eventos que não controlam exatamente por reconhecerem sua vulnerabilidade em tal cenário. Ao reconhecerem mais demandas morais, agentes impuros também desenvolvem virtudes específicas dessa condição mais humanitária, como integridade, graça e lucidez. De modo geral, respondendo à pergunta “Como é viver sobre uma estrita relação de avaliações morais e responsabilidade com controle? Como é ser, e estar entre, agente puros?” (1993, p. 245), é fácil estipular que esse modelo de descrição da agência não se adequaria a um mundo moral que vivemos e que almejamos, exatamente por deixar de fora importantes considerações morais que permeiam nossas comunidades.

Somando a visão das consequências em uma comunidade moral de negar a importância da sorte em nossas avaliações de censura e elogio, também há Adam Smith, como vimos nos capítulos anteriores. Basicamente, Smith também ressalta as implicações de buscarmos em todo tipo de avaliação moral um critério interno ao agente (no caso a intencionalidade). Isto é, há alguns casos que envolvem consequências relevantes para a moralidade que exigem um comprometimento moral, que caso esteja ausente na resposta do agente, nós reprovaríamos sua conduta, mesmo que ela seja amparada máxima equitativa, devido ao seu descaso com os arranjos sociais que valorizam a felicidade e o bem-estar dos indivíduos e da comunidade moral. Há um ponto aqui de conexão com a Walker, a saber, a reflexão de se realmente é vantajoso para a sociedade levar a relação de responsabilidade moral e controle/intencionalidade à cabo o tempo todo, sabendo que isso acarretaria

em uma dissolução de respostas morais que assumimos como base em nossas relações interpessoais. Como Hartman (2017) também destaca, levar resultados e circunstâncias que não estão no controle do agente em consideração com a moralidade não necessariamente implica em uma injustiça. Em tais casos, assumimos como algo rude e vazio de humanidade alguém que causasse dano a uma pessoa, mesmo sem intenção, e não oferecesse uma resposta moral de arrependimento, desculpas, desconforto, etc. Concepções de agência e responsabilidade que saem desse escopo da moralidade com um apelo ao controle, ou outro aspecto interno ao agente, deixam de fora importantes considerações que assumimos em nossas práticas morais.

Por fim, é válido destacar também alguns aspectos éticos de se limitar o estudo da epistemologia apenas sobre a neutralidade da análise proposicional. Como ressaltou Miranda Fricker (2007), há questões de justiça que permeiam nossas práticas de conhecimento, ou seja, poderíamos refletir sobre quais os problemas que um agente epistemologicamente situado no mundo enfrenta. Sobre esse panorama, Fricker se dedica a analisar os fenômenos da injustiça testemunhal e hermenêutica que, de modo simples, analisam sobre como pessoas de determinados grupos sociais enfrentam preconceitos e bloqueios no exercício da troca de testemunho e no entendimento de suas práticas de sentido no mundo. O que podemos extrair de relevante das contribuições de Fricker é a importância de situar a agência epistêmica interagindo em um ambiente cercado por fatores de sorte que, conseqüentemente, prejudicam injustamente o exercício de bens epistêmicos. Ademais, a conexão entre conhecimento e ética propicia uma análise de virtudes híbridas que contribuem para a solução de um problema comum a ambas as áreas, a saber, a sorte.

Esclarecido essas questões, temos um horizonte otimista na sequência de investigação do problema, isto é, a pesquisa em virtudes específicas que uma defesa da sorte moral ocasionaria, bem como as implicações sociais de adotar uma agência moral cristalizada. O estudo de virtudes específicas é destacado por autores como Walker, Fricker e, como vimos mais acima, com Roberts e Woods, basicamente parece frutífero, pois reflete sobre quais virtudes desempenham um papel mais vertical a respeito de uma agência permeada por contingências. Isto é, tentar filtrar quais virtudes conseguiriam compatibilizar uma descrição mais vulnerável das condições morais de ação, enquanto nos dão critérios normativos para a responsabilidade não recair no ceticismo. Alternativamente, estar atento às

implicações sociais de uma noção de agência que sintetize a realidade da sorte moral ajuda a mostrar a artificialidade de um entendimento mais puro sobre as condições em que o agente age. Do mesmo modo, os efeitos sociais da visão da sorte moral também podem ajudar a desenvolver sentimentos e virtudes morais com um viés público, como a solidariedade, tolerância, benevolência, etc.

5.2 Censura e Sorte Moral

Vimos no decorrer do trabalho diversas estratégias para solução do problema da sorte moral, dentre elas, o foco no conceito de “sorte” por si só, entretanto, muito mais produtiva parece a investigação com o foco na censura, pois se trata da resposta moral no centro do fenômeno, isto é, qual o modo correto de se entender a natureza e o grau da censura em casos que a sorte desempenha um papel na conduta ou resultado das ações do agente? Isso parece especialmente problemático devido às implicações profundas que as práticas da censura ocasionam, como por exemplo, reputação, isolamento da comunidade, revisão de práticas, perda nas relações pessoais, dentre tantas outras formas de dano. De modo geral, a censura está mais conectada com práticas de justiça e injustiça, de maneira que se elogiarmos alguém inapropriadamente, não estaremos prejudicando a vida da pessoa em questão, entretanto, ao censurarmos alguém equivocadamente, arriscamos cometer uma injustiça com a pessoa frente às implicações danosas que ela estará exposta.

Consequentemente, como destaca Scanlon (2013, pp. 84-86), a investigação sobre censura além de nos ajudar com um entendimento de nossas próprias práticas morais, também nos ajuda a compreender fenômenos morais como o da sorte moral. Dito isso, o objetivo da seção será de fornecer algumas abordagens a respeito da natureza da censura com a finalidade de expor como diferentes concepções fornecerão diferentes respostas ao problema estudado.

O primeiro autor que veremos, já especulado, será Scanlon (2008, 2013), que se propõe a aplicar sua interpretação de censura em casos de sorte moral resultante, isto é, seria adequado que censuremos em graus diferentes, pessoas que demonstraram a mesma conduta moralmente faltosa, mas que por sorte tiveram resultados diferentes? Como já vimos anteriormente, no exemplo dos motoristas imprudentes, casos de sorte resultante são problemáticos porque apesar de ambos os indivíduos terem controle dos mesmos eventos, isto é, decidir dirigir imprudentemente, nós tendemos a censurar mais quem tem um resultado pior. Logo,

nossa atribuição de censura enfrenta o seguinte impasse: deve adotar como critério de avaliação o controle ou os resultados, sendo ambos excludentes. Frente a esse problema, Scanlon adota a seguinte interpretação a respeito da censurabilidade (*blameworthiness*):

Uma pessoa é alvo de censurabilidade, na minha visão, se ela faz algo que indique intenções ou atitudes que são faltosas pelos padrões de uma relação. Alguém é moralmente alvo de censurabilidade se suas atitudes são faltosas pelos padrões de uma relação moral. Mas pessoas podem também serem julgadas alvos de censurabilidade porque suas atitudes são faltosas pelos padrões de alguma outra relação, tal como amizade (assim, danificando a relação da pessoa com aqueles cujo elas estabelecem essa relação) (SCANLON, 2013, p. 88).

Sobre censura (*blame*) temos a seguinte definição:

Censurar uma pessoa é julgar que aquela pessoa é alvo de censurabilidade e, como uma consequência, modificar o entendimento da relação com aquela pessoa [...] de modos particulares que aquele julgamento de censurabilidade torna adequado, dada a relação com aquela pessoa e a significância do que aquela pessoa tem feito (SCANLON, 2013, p. 89).

Assim, a assimetria de censura (*blame*) no caso dos motoristas imprudentes é justificada já que as falhas, por mais que sejam iguais, têm significados diferentes. Isto é, o motorista que mata alguém fruto de sua imprudência ao dirigir, tem uma significância maior em sua falha para a família da vítima, por exemplo. Em outras palavras, o grau de censura não deveria levar em conta apenas a falha moral de ambos os motoristas, mas também a significância de suas respectivas falhas para quem é afetado. Nas palavras de Scanlon:

Isso ajuda a explicar a dualidade nas nossas reações de casos de sorte moral: os dois motoristas têm falhas iguais, mas os diferentes significados que essas falhas terão para outras pessoas torna razoável (*reasonable*) para essas pessoas reagirem a essas falhas de modos diferentes (2013, p. 91)

Entretanto, Michael Cholbi (2013) argumenta que a correta implicação do modelo de censura de Scanlon não deveria gerar uma assimetria em casos de sorte moral resultante. O autor aponta que primeiramente Scanlon elenca dois fatores para a censura, a saber, (i) censurabilidade em termos de quais atitudes um agente mostrou em sua conduta, e (ii) a relação entre o agente alvo de censurabilidade e quem censurou. Todavia, para além dessas características, Cholbi argumenta que Scanlon parece sugerir um terceiro fator: (iii) resultados decorrentes da sorte podem interferir na significância da ação (logo, interferem na censura), ou seja, indivíduos

igualmente censuráveis (*blameworthiness*) recebem diferentes graus de censura dependendo de como suas ações resultam. Isso se justifica, por exemplo, já que o motorista com morte envolvida danifica substancialmente mais suas relações do que o motorista meramente imprudente. Esse dano maior, mesmo que fruto da sorte, multiplica a significância da falha, justificando uma assimetria na censura.

Partindo desse diagnóstico, Cholbi (2013, pp. 318-321) defende que a interpretação de censura de Scanlon não consegue dar suporte a influência da sorte resultante nas nossas avaliações. Primeiramente, sendo a censura predicada da censurabilidade, e sendo que ambos os motoristas apresentam as mesmas atitudes relevantes, isto é, a imprudência, danificado os mesmos padrões das relações com outros seres humanos racionais, a censura dirigida a ambas deveria ter mesmo grau. Assim, o critério da sorte não parece se encaixar nas outras duas características da censura, exatamente porque deixaria de considerar somente as atitudes dos agentes demonstradas em suas condutas.

Todavia, ainda poderia ser argumentado que não somente as atitudes devem ser consideradas na hora de revermos nossas reações de censura com base no dano causado nas relações, mas também devem ser considerados os resultados. Afinal, o resultado de ter um membro da família morto por imprudência de uma terceira pessoa parece gerar fundamentos para haver revisão nas relações além das meras atitudes demonstradas. Em outras palavras, nessa interpretação a censura é uma questão das atitudes demonstradas pela pessoa e dos resultados de sua ação, pois ambos os fatores causariam danos nas relações, justificando sua participação no peso e grau das nossas avaliações. Nesse ponto, Cholbi afirma que apesar de Scanlon amparar seu diagnóstico, de que resultados danificam relações, fenomenologicamente, o autor ainda não fornece bases normativas para sua descrição. Assim, Scanlon não oferece razões para acreditarmos que o significado de resultados deve afetar as relações, consequentemente, sendo refletidos na censura. Para Cholbi:

Até onde eu discerni, Scanlon não oferece razões sobre porque tal significância de resultados fortuitos devem influenciar o dano de nossas relações ou, porque os resultados de sorte multiplicam a significância das ações alheias e atitudes. Scanlon tenta explicar um dado (*datum*) sobre como nós censuramos – que nós censuramos aqueles que nos prejudicam mais severamente do que aqueles cujas as ações apresentam as mesmas atitudes, mesmo que cada dano ocorra fora do controle do agente - apelando para outro dado: de que nós vemos nossas relações com aqueles que nos prejudicam como mais amplamente prejudicados do que com quem teve as mesmas atitudes, mas cuja as ações não nos prejudicaram. Mas ele não

fornece nenhuma normatividade racional para a última tendência (CHOLBI, 2013, p. 322)

O que vimos, então, é que a proposta de censura conativa de Scanlon tem um campo disputável a respeito da correta interpretação e aplicação de nossas avaliações morais frente a eventos de sorte. Dependendo de como entendemos a abordagem e seus critérios, temos resultados distintos a respeito da possível simetria de censura em casos onde a única diferença entre as ações é um fator de sorte.

Para além da sorte moral resultante, há também divergências em como teorias de censura respondem à sorte moral constitutiva. Por exemplo, considere o caso de Robert Harris, descrito por Gary Watson (1987), um assassino de sangue-frio que se regozija com o sofrimento de suas vítimas. Entretanto, Harris teve uma infância repleta de traumas que o levaram a ser o tipo de pessoa que ele é. Tais traumas incluem violências físicas e psicológicas praticadas pelos seus próprios pais e rejeição na escola. Consequentemente, então, a má sorte constitutiva de Robert Harris o levou a praticar seus atos cruéis e não ter responsividade às razões morais.

Sobre esse caso, tanto Watson, quanto Nomy Arpaly (2003), argumentam que teorias de censurabilidade que fundamentam as reações de censura na qualidade da vontade que o agente demonstra, irão censurar Robert Harris. Isso porque Harris, apesar de sua má sorte, demonstra uma qualidade da vontade ruim em suas condutas morais. Alternativamente, se nós só não praticamos os atos cruéis de Harris porque não tivemos tal má sorte constitutiva, não seríamos censuramos, porque nossas ações não demonstram a mesma qualidade da vontade ruim, mesmo que por sorte. Arpaly, por exemplo, explica como seu entendimento de censura se aplicaria a Robert Harris:

Eu tomo censura não como uma versão interna de uma sanção social ou uma 'prática', mas como uma atitude similar a crença (*belieflike*) de medo ou vários outros tipos de estima. Censura não é primariamente algo requerido ou proibido, como punição, nem mesmo algo inapropriado ou apropriado, o modo como uma brava atitude é apropriada para um soldado. É antes de tudo *justificada* ou *injustificada* (*warranted/unwarranted*) [...]. Tomar alguém como alvo de censurabilidade não é, em si mesmo, tomar que qualquer curso de ação seja apropriado ou inapropriado a respeito da pessoa, mas tomar certa atitude a respeito da pessoa como epistemologicamente racional: havia uma vontade ruim, havia um ato errado, então a censura é justificada. Desse modo, pela minha visão, censura é análoga a como tomamos um mau homem de negócios ou um artista desleixado (ARPALY, 2003, pp. 172-173).

Se considerarmos Robert Harris um psicopata, por exemplo, Scanlon parece tirar ele do escopo da censura moral, pois como psicopatas se ausentam da capacidade de entendimento e resposta a requerimentos morais, pode-se questionar se eles estão aptos a participarem de relações morais. Conseqüentemente, as reações que temos em direção a psicopatas, como nos afastarmos deles e não confirmamos neles, não se configuram como instâncias de censura. Para Scanlon:

Mas tomar que psicopatas não são, nesse sentido, candidatos para relações morais normais é um alívio (*exemption*) para a censura ou para uma *forma* de censura? A resposta parece recair em se nos afastarmos dessas relações há o aspecto condenatório típico da censura. Censura, como eu interpreto, tem esse aspecto de condenação porque envolve um afastamento da confiança, cooperação, e por aí vai, dependendo da pessoa, *devido as (because of)* atitudes que a pessoa apresenta serem faltosas a respeito dos padrões da relação de outra pessoa, cujo qual ela faz parte. [...] Eles [psicopatas] não são candidatos para a confiança, o que explica porque ao nos recusarmos de confiar neles não é uma forma de censura (SCANLON, 2013, p. 95).

Como notamos no segundo capítulo, então, dependendo de como entendemos alguns assuntos relacionados à censura, teremos respostas diferentes ao problema da sorte moral. Sobretudo, devido à amplitude do fenômeno, que passa por resultados, circunstâncias, constituição e fatores causais, dificilmente uma abordagem sobre censura apresentará uma resposta uniforme ao fenômeno. Ademais, a discussão entre a relação de censura e sorte moral contribui para ambos os fenômenos, inclusive se conectando com os tópicos abordados no presente capítulo. Por exemplo, podemos nos perguntar quais as condições epistêmicas um agente deve atender em ordem de ser censurável (a ser explorado na próxima subseção) e se a agência moral cobre pessoas como psicopatas e crianças. Para além dessas conexões há também a investigação sobre a relação da censura e do elogio, que geram mais um fôlego para a investigação de se a sorte afeta do mesmo modo nossa avaliação positiva das ações de terceiras pessoas.

5.3 Ignorância e Sorte Moral

Quanto tratamos de responsabilidade moral elencamos duas condições fundamentais para avaliarmos o agente, a saber, um critério metafísico e um critério epistêmico. Mais precisamente, o agente precisa apresentar algum controle sobre suas ações e decisões, e ter conhecimento dos fatos. Frente esse diagnóstico, é notável que o problema da sorte moral se restringe ao debate da condição de controle. Entretanto, recentemente (Robichaud; Wieland, 2017) o problema da sorte moral também recebeu destaque no debate acerca do critério epistêmico necessário para a responsabilidade. Se é necessário que o agente tenha conhecimento dos fatos em ordem de ser responsabilizado, quando ele é ignorante sobre algum fato ou crença moral, deveria ser desculpado, correto? Mas, o que aconteceria quando sua ignorância é censurável, isto é, fruto de uma imprudência, negligência ou descaso? Nesse último cenário, o agente não apresentar conhecimento dos fatos é culpa dele, logo, não o exime da responsabilidade. Entretanto, poderíamos nos perguntar o que aconteceria se a ignorância do agente sobre fatos e crenças morais é fruto de uma limitação de informação, condições de deliberação exigentes, doenças que interferem na clareza de pensamentos, etc. Já nesse caso, parece que o agente não é culpado de sua ignorância e que há fatores de sorte.

Visto esse breve panorama, o objetivo da presente seção é esclarecer mais precisamente como a sorte moral se aproxima do debate sobre condições epistêmicas para a responsabilidade. Para isso, irei expor como o debate contemporâneo rastreia tensões que as sortes de tipo resultante, circunstancial e constitutiva trazem para o tópico de ignorância. Ao mesmo tempo veremos também como as condições para a censurabilidade comportam, ou não, as consequências de uma ação ignorante, ou a relevância da história do agente na hora de avaliarmos se sua ignorância é passível de censura.

Começemos com o seguinte caso:

Caso 1: Na tragicomédia escrita por Shakespeare e John Fletcher, intitulada “Os Dois Primos Nobres”, é descrito que a Filha do Carcereiro é acometida de uma loucura (melancolia) após uma desilusão romântica com o nobre primo Palamon. Diante da doença de sua filha, o Carcereiro chama o Médico que recomenda que outro jovem, o Pretendente da Filha, se “deite” na cama com a moça fingindo ser Palamon para assim tentar curar a enferma.

O que percebemos após esse caso é o tratamento imoral sugerido pelo médico da peça para curar a Filha do Carcereiro, isto é, se deitar com alguém que não apresenta a plena função de suas capacidades deliberativas e também não apresenta consentimento (no caso, ela só “consente” em se deitar com o Pretendente porque a loucura a faz enxergar nele o primo Palamon). No decorrer do diálogo, o Carcereiro protesta contra esse procedimento que parece manchar a honra de sua filha, ao que o Médico responde: “Não passa de um detalhe. Não percais por questão de honra a filha” (2017, p. 168).

A pergunta que fica, então, é se o médico é censurável por prescrever um ato de estupro como cura para uma enfermidade, visto que, ele é ignorante acerca do erro e dano moral do tratamento sugerido. Para sabermos se o Médico deve ser censurado, precisamos saber se sua ignorância é culpável, e para isso, é válido abordarmos algumas tentativas de interpretação e resposta a casos do gênero.

Segundo Matthew Talbert, a ignorância do Médico a respeito do *status* moral de seu tratamento seria culpável, conseqüentemente censurável, se decorresse de uma falta de consideração moral (*lack of moral concern*). A abordagem de Talbert se qualifica como uma visão atribucionista (*attributionist*) pautada na qualidade da vontade (*quality of will*), ou seja, a censura recai sobre o agente se sua conduta moral reflete seus julgamentos avaliativos moralmente questionáveis. Nas palavras do autor, “[...] (na minha visão) respostas de censura como ressentimento são amplamente meios de marcar e protestar a um juízo de avaliação questionável de um infrator” (2017, p. 55).

Dito isso, para sabermos se o Médico é culpado de sua ignorância, bastaria saber se sua ignorância sobre o *status* moral do estupro era fruto de uma falta de preocupação moral, indiferença, descaso com a vítima, etc., o que parece ser o caso, já que na passagem destacada acima ele dá pouca atenção às conseqüências do tratamento e mais adiante ainda coloca em dúvida se a Filha do Carcereiro ainda mantinha a honra, visto que já tinha dezoito anos (Shakespeare; Fletcher, 2017, p. 169), dando a entender que seu tratamento seria mais inofensivo ainda se esse fosse o caso.

Outra tentativa de resposta, em que poderemos ver mais claramente sorte moral circunstancial em jogo, é a de FitzPatrick (2008) que argumenta que para sabermos se a ignorância é culpável, precisaríamos saber se o agente teve

oportunidades para agir de modo diferente e como ele exerceu suas capacidades e virtudes em ordem de atender as obrigações epistêmicas. Para o autor:

CI [Culpable Ignorance]: Ignorância, seja circunstancial ou normativa, é culpável se pudesse ser razoavelmente esperado do agente tomar medidas que a teriam corrigido ou evitado, dado suas capacidades e as oportunidades providenciadas pelo contexto social, mas falhou devido à acrasia ou devido ao exercício culpável, não-acrático de vícios como superconfiança, arrogância, desdenho, preguiça, dogmatismo, falta de curiosidade, autoindulgência, desprezo e por aí vai (FITZPATRICK, 2008, p. 609).

Logo, para sabermos se o Médico é culpável pela sua ignorância precisaríamos fazer algumas considerações sobre seu contexto social e suas capacidades. No contexto do Médico, isto é, na antiguidade, a melancolia era tratada como um excesso de bile negra, que admitia formas de tratamento como infusão de ervas, banhos, dietas, etc (Lambotte, 2000). Por extensão, podemos admitir que o Médico tinha possibilidades alternativas razoáveis para tratar a doença da Filha do Carcereiro. Ademais, também é possível destacar o alerta do Carcereiro sobre o peso moral da honra da Filha, entretanto, devido ao exercício de alguns vícios epistêmicos, como a arrogância e o desprezo, o Médico dá pouca importância a essa consideração e prefere ainda sua sugestão, apesar das considerações do pai e de tratamentos alternativos.

Então, para ambos, Talbert e FitzPatrick, apesar de podermos elencar alguns fatores circunstâncias na conduta moral do Médico, isto é, o tempo em que praticava a medicina, a pouca reflexão sobre condutas machistas, pouco desenvolvimento conceitual sobre termos relacionados a má conduta sexual, códigos de ética na medicina rudimentares, etc., parece que ele ainda é culpado por sua ignorância. Para Talbert, seria culpado porque o que realmente conta é sua falta de consideração moral com a dignidade da vítima, enquanto para FitzPatrick, seria culpado devido à possibilidade de tratamentos alternativos visivelmente menos invasivos e também pelo exercício de vícios epistêmicos.

Vejamos agora conexões entre a sorte resultante e ignorância:

Caso 2: imagine dois médicos igualmente imprudentes que prescrevem sempre a mesma droga x para controlar a pressão alta dos pacientes. Ambos os médicos são imprudentes porque falham em se informar sobre os efeitos colaterais da droga x, o que acaba gerando a ignorância de ambos sobre o risco de morte de pacientes com problemas no fígado ao tomarem a droga x. Ambos os médicos falham

nas exigências das boas práticas de sua profissão e no seu dever moral se cuidarem da vida dos pacientes. Entretanto, apesar da mesma ignorância e imprudência, apenas um médico tem a infelicidade de prescrever a droga x para um paciente com problemas no fígado, acarretando em sua morte. O outro médico segue em sua imprudência e ignorância sem maiores danos.

A questão que fica aqui, tal qual no caso clássico de sorte moral resultante dos motoristas imprudentes, é se é justo um grau maior de censura ao médico com morte envolvida, visto que ambos os profissionais apresentam a mesma ignorância fruto da mesma imprudência. Ou como Jan Willem Wieland e Philip Robichaud se questionam (2017, pp. 281): se, e em que sentido, a censura pelo ato original de imprudência e ignorância, se transfere para a consequência das ações. Se a censura se transfere, então, o médico com má sorte é censurável em maior grau, entretanto, se a transferência não se segue, então, ambos os médicos são igualmente censuráveis e, por extensão, nunca somos censurados pelas consequências de nossas ações.

Oferecendo uma abordagem que defenda a transferência da censura, Wieland e Robichaud argumentam que uma das tentativas de atingir esse objetivo pode ser obtida através da seguinte configuração: a censura pelo ato original de imprudência e ignorância estabelece o limite máximo de censura que poderá ser somado ao ato consequente, ou seja, o aumento de grau é permitido com certa restrição. Assim, é estipulado o número de “deméritos” que um ato imprudente e ignorante apresenta, tal número dos deméritos irá estabelecer o máximo de censurabilidade que poderá ser somado no grau total (*overall*) de censura do agente em relação à consequência. Por exemplo, suponha que o ato original de imprudência e ignorância de ambos os médicos apresente um limite de cinco deméritos. Isso quer dizer, que a quantidade máxima de censura que será adicionada pelo ato consequente será de mais cinco deméritos. Pensando no exemplo acima, vemos que o ato imprudente que resultou na ignorância dos médicos apresenta uma censurabilidade limite de cinco deméritos. Como um médico ocasionou uma morte fruto dessa imprudência e ignorância, podemos estabelecer que a morte é um resultado ruim o suficiente para utilizarmos o limite total de censurabilidade estabelecido pelo ato inicial, que são de cinco deméritos. Consequentemente, o médico com má sorte tem um total de dez deméritos, cinco pelo ato inicial e cinco pelo ato consequente. Em contrapartida, o médico com boa sorte não obteve nenhum resultado ruim, logo, não há nada que se

some a censura de cinco deméritos do ato inicial, totalizando cinco deméritos. Nas palavras dos autores:

Nós estipulamos que o grau de censurabilidade por uma dada ação do agente é uma função de número de 'deméritos merecidos' pelo agente. Nessa visão, o Médico Extremamente Consequente, mas Extremamente Ocupado recebe somente dois deméritos por não ler o artigo – seu grau de B1 [censura pelo ato inicial de imprudência] é muito pequeno. Esse grau de B1 constrange o número de deméritos que Julie pode receber por seu ato consequente (e, logo, seu grau de B2 [censurabilidade do ato consequente]). Assim, no pior cenário, ela pode merecer mais dois deméritos em B2, o que a daria um total de quatro deméritos (WIELAND; ROBICHAUD, 2017, p. 295).

O que percebemos por fim, então, é a influência de fatores de sorte também no critério epistêmico da responsabilidade moral e censura. Como já foi visto no terceiro capítulo da dissertação, não estamos em pleno controle das evidências disponíveis, das crenças e virtudes intelectuais vigentes em nosso tempo e nas oportunidades que fomentam, ou não, nosso florescimento cognitivo. Consequentemente, quando estabelecemos como necessidade para a responsabilidade que o agente tenha conhecimento dos fatos, também nos perguntamos em que medida é justo condenar alguém por não saber o que deveria saber, visto que há uma série de situações que o deixam em desvantagem epistêmica.

Sendo a sorte é um problema comum tanto para a moralidade quanto para o conhecimento, o debate sobre ignorância e responsabilidade nos ajuda a enxergar mais uma dimensão de contato. Refletir sobre elementos circunstanciais, constitutivos e resultantes sobre atos feitos na ignorância nos ajuda a enxergar o fenômeno da sorte moral com uma maior coerência e robustez, o que também nos leva a reflexão sobre a justiça de nossas avaliações.

Outro aspecto positivo da seção, para finalizar, foi mostrar que também há tentativas de emplacar um discurso das virtudes intelectuais para resolver o impasse ignorância culpável vs inculpável. Como visto nos capítulos anteriores, há uma tendência dos autores que trabalham tanto nos fenômenos isolados, quanto em suas conexões, o destaque para a linguagem das virtudes. E visto que uma ética das virtudes comporta melhor a sorte, bem como a epistemologia das virtudes também responde melhor às objeções cétricas sobre a onipresença da sorte, uma epistemologia centrada no agente é mais frutífera para entender a amplitude do conhecimento do que uma epistemologia centrada em crenças e justificações. Logo,

propostas como a de FitzPatrick que refletem sobre o contexto social e virtudes epistêmica oferecem um horizonte mais amplo da conexão entre os fenômenos vistos.

CONCLUSÃO

Após a investigação realizada, fica mais fácil avaliar se as pretensões levantadas foram alcançadas, isto é, analisar as possíveis relações da sorte moral e da sorte epistêmica com o intuito de entender melhor o primeiro fenômeno. Sabendo da complexidade de ambos os problemas, especialmente por se situarem em campos distintos da filosofia e possuírem um debate próprio e independente, procurei ao longo do segundo e terceiro capítulo contextualizar a origem histórica dos fenômenos e seus desdobramentos. Apesar de seu caráter introdutório, após a leitura de ambos os capítulos já foi possível destacar os primeiros pontos de contato dos fenômenos, a saber, os critérios comuns que elencamos tanto para atribuímos juízos morais, quanto para atribuímos conhecimento, são tencionados pela sorte. Isto é, abstratamente nossa intuição de mérito moral e epistêmico não comporta fatores aleatórios na cena, entretanto, quando percebemos a extensão dos fatores de sorte, nossos princípios teóricos ficam ameaçados sob a ótica da impossibilidade ou da revisão.

A respeito da revisão no nosso entendimento da moralidade e do conhecimento, ao final do segundo e terceiro capítulos ofereci algumas alternativas para aproximar os fenômenos e compatibilizar a sorte com a responsabilidade moral e o crédito epistêmico. Essas breves sugestões passaram desde como deveríamos interpretar a censura, controle e sorte, até a como deveríamos abordar a vida epistêmica e exercícios de virtudes intelectuais das pessoas. Procurando defender a participação de alguns elementos de sorte na vida moral, brevemente sugeri que interpretássemos a censura a partir de sua função, o controle a partir da nossa sensibilidade a razões (controle de direcionamento), e mantivéssemos o entendimento de sorte como ausência de controle. Essas sugestões, como procurei expor, seriam mais sensíveis aos fatores externos e dariam um suporte adequado ao fenômeno da sorte moral. Já no final do terceiro capítulo, sugeri que abordássemos os problemas da sorte epistêmica a partir de um entendimento amplo da relação conhecimento e agente, isto é, a partir da ampla gama da prática de bens epistêmicos, como por exemplo, virtudes intelectuais. Sucintamente, procurei expor que o foco em uma linguagem das virtudes, e em bens epistêmicos para além do foco proposicional da crença verdadeira, oferece uma linguagem mais rica e com maior proximidade de termos morais, facilitando a aproximação dos dois fenômenos e, novamente, buscando compatibilizar a sorte com a responsabilidade.

Já o quarto capítulo foi onde o objetivo central do trabalho ganhou corpo de relevância, em que explorei na literatura da filosofia moral e epistêmica autores que se dedicaram especificamente a aglutinar pontos de contato entre os fenômenos para além das ameaças às intuições. O ganho do capítulo foi destacar autores como John Greco, Linda Zagzebski e Robert Hartman interconectando os fenômenos a partir da ameaça do ceticismo, das relações do discurso epistêmico e moral, e pela influência de fatores de sorte na possibilidade de ambas as agências. Ademais, como oposição aos autores anteriores, vimos também Pritchard argumentando que as proximidades entre os dois fenômenos é quando definimos satisfatoriamente o conceito de sorte e delimitamos a real ameaça da sorte epistêmica. Ao final do capítulo, busquei destacar alguns pontos levantados pelos autores na defesa das conexões que fossem de encontro a uma defesa da relevância da sorte moral. Com essa tarefa posta, juntamente com a breve proposta do capítulo três, destaquei que autores como Zagzebski e Hartman mostram importantes nuances para quem quer conectar a sorte com a responsabilidade. Primeiramente, a partir dos argumentos de Zagzebski, conseguiríamos utilizar a linguagem das virtudes morais e intelectuais com uma forte assimilação da ética das virtudes, que sabidamente compatibiliza melhor elementos de sorte e a vida ética dos agentes. Já Hartman traz para o debate a importante reflexão de que há alguns tipos de sorte necessárias para haver agência intelectual e moral, e, por extensão, também conseguimos eliminar da discussão elementos de sorte que minariam a agência e a responsabilidade.

Por fim, no último capítulo, abordei outros temas da filosofia que a sorte moral ganha campo e relevância. A respeito dessa pretensão, elenquei que campos temáticos da agência, censura e ignorância moral, ajudam o fenômeno a obter coerência e justiça. Isso porque a investigação sobre os corretos limites do que o agente moral pode entregar, como devemos entender nossas reações de censura, e em que medida a sorte influencia na ignorância moral do indivíduo, toca em questões-chave no debate da sorte moral. Mais precisamente, visto que a sorte moral destaca como a falta de controle influencia nas capacidades racionais e morais do agente, que as expressões de censura estão no centro do debate, e que o critério epistêmico da responsabilidade moral também é vulnerável as contingências, deixar de entrar em diálogo com esses campos pode levar o fenômeno a uma estagnação nas propostas de solução.

Retomando e concluindo, acredito que consegui alcançar o objetivo da dissertação com o ganho de mostrar a complexidade do problema da sorte moral e como ele interage com diversos outros temas filosóficos, como o da agência, responsabilidade, censura e, até mesmo, ignorância. Essa conclusão destaca a importância de buscar compreender o fenômeno em tela juntamente com um esforço interdisciplinar para além da investigação centrada em uma única área da filosofia, buscando a contribuição de debates vizinhos e até mesmo de pesquisas desenvolvidas nas áreas de psicologia, neurociência, sociologia, direito, entre outras.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Mark B. Moral Luck as Moral Lack of Control. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 57, n. 1, p. 5-29, 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomacos*. Tradução de Mário da Gama Cury. 3ªed. Brasília: Unb, 1999.
- ARPALY, Nomy. *Unprincipled Virtue: An Inquiry Into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ATHANASSOULIS, Nafsika. Aristotle on Constitutive, Developmental, and Resultant Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p.13-24.
- AXTELL, Guy. Felix Culpa: Luck in Ethics and Epistemology. *Metaphilosophy*, v. 34, n. 3, p. 331-352, 2003.
- BAERH, Jason. Four Varieties of Character-Based Virtue Epistemology. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 46, p.469-502, 2008.
- BROUWER, René. The Stoics on Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 34-44.
- CHENEY, Margaret. *Tesla: man out of time*. New York: Barnes & Nobles Books, 1981.
- CHISHOLM, Roderick. *Theory of Knowledge*. 3ª ed. New Jersey: Prentice-Hall International Editions, 1989.
- CHOLBI, Michael. Luck, Blame, and Desert. *Philosophical Studies*, v. 169, p. 313-332, 2014.
- CIPPOLLINI, Tiago. Dirigir enquanto fala ao celular, quais as consequências segundo o Código Brasileiro de Trânsito? *Jusbrasil*. Disponível em: <<https://tiagocipp.jusbrasil.com.br/artigos/569677211/dirigir-enquanto-fala-ao-celular-quais-as-consequencias-segundo-o-codigo-de-transito-brasileiro>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- COATES, Justin D; TOGNAZZINI, Neal A. *Blame: It's Nature and Norms*. New York: Oxford Press, 2013.
- CODE, Lorraine. Toward a 'Responsabilist' Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 45, n.1, p. 29-50, 1984.
- D'USO, Luiz Flávio Borges. Homicídio no Trânsito: Culpa ou Dolo. *OAB: São Paulo*, 27/Jul 2010. Disponível em: <<https://www.oabsp.org.br/sobre-oabsp/palavra-dopresidente/2010/139#:~:text=302%2C%20do%20Código%20Brasileiro%20de,hom%20icídio%20doloso%2C%20previsto%20no%20Art.>>. Acesso em: 08 fev. 2021.
- ENOCH, David; MARMOR, Andrei. The Case Against Moral Luck. *Law and Philosophy*, v.26, p. 405–436, 2007.
- FISCHER, John. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. New York: Oxford University Press, 2011.
- FITZPATRICK, William. Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge. *Ethics*, v. 118, n. 4, p. 589-613, 2008.
- FLANDERS, Chad. 'This Irregularity of Sentiments' Adam Smith on Moral Luck. In: MONTES, Leonidas; SCHLIESSER. *New Voices on Adam Smith*. New York: Routledge, 2006. p. 193-218
- FRENCH, Steven. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: the power and the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

GETTIER, Edmund. Is Justified Truth Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p.121-123, 1963.

GLANZBERG, Michael. Truth. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/truth/>>. Acesso em: 25 set. 2020.

GRECO, John. A Second Paradox Concerning Responsibility and Luck. *Metaphilosophy*, v. 26, n. 1/2, p. 81-96, 1995.

_____. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. A (different) Virtue Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 85, n. 1, p. 1-26, 2012.

_____. Knowledge as Credit for True Belief. In: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda. *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111-134.

_____. Luck and Skepticism. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 305-317.

HALES, Steven D. A Problem for Moral Luck. *Philosophical Studies*, v. 172, no. 9, p. 2385-2403, 2015.

HANKINS, Keith. Adam's Smith Intriguing Solution to the Problem of Moral Luck. *Ethics*, v. 126, p. 711-746, 2016.

HARTMAN, Robert J. *In Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*. New York: Routledge, 2017.

_____. Against the Character Solution to the Problem of Moral Luck. *Australian Journal of Philosophy*, v. 96, no. 1, p. 105-118, 2020.

HERDOVA; KEARNS. Get Lucky: Situationism and Circumstantial Moral Luck. *Philosophical Explorations*, v. 18, n. 3, p. 362-377, 2015.

HILLER, Fernando R. How to (dis)solve Nagel's paradox about moral luck and responsibility. *Manuscrito*, v. 39, n. 1, p. 5-32, 2016.

ICHIKAWA, Jonathan Jenkins; STEUP, Matthias. The Analysis of Knowledge. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>. Acesso em: 09 nov. 2020.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

LAMBOTTE, Marie-Claude. *O discurso melancólico: da fenomenologia à metapsicologia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

LATUS, Andrew. Moral Luck. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ed. J. Feiser. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/moralluc/>>. Acesso em: 05 fev. 2021.

_____. Thomas Nagel and Bernard Williams on Moral Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 105-112.

_____. Constitutive Luck. *Metaphilosophy*, v. 34, n. 4, p. 460-475, 2003.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. 20ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

NAGEL, Thomas. Moral Luck. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 57-71.

NELKIN, Dana K. Moral Luck. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

NUSSBAUM, Martha. Luck and Ethics. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 73-108.

- PLATÃO. *Teeteto e Cratilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PRITCHARD, Duncan. *Epistemic Luck*. Clarendon Press: Oxford, 2005.
- _____. *What is this thing called Knowledge*. London e New York: Routledge, 2006.
- _____. Moral and Epistemic Luck. *Metaphilosophy*, v. 37, n. 1, p. 1-25, 2006.
- _____. Safety-based epistemology: whither now? *Journal of Philosophical Research*, v. 6, p. 33-45, 2009.
- _____. Anti-luck virtue epistemology. *Journal of Philosophy*, v. 109, n. 3, p. 247-279, 2012.
- _____. *Epistemology*. 2ª edição. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- _____. Knowledge, Luck, and Virtue: Resolving the Gettier Problem. In: BORGES, Rodrigo; ALMEIDA, Cláudio de; KLEIN, Peter D. *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*. United Kingdom: Oxford University Press, 2017. p. 57-73.
- _____. Modal Accounts of Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 115-124.
- RESCHER, Nicholas. *Luck: The Brilliant Randomness of Everyday Life*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1995.
- RIGGS, Wayne. Reliability and the Value of Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 64, n. 1, p. 79-96, 2002.
- _____. The Lack of Control Account of Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 125-135.
- ROBERTS, Robert C.; WOOD, W. Jay. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2007.
- ROBICHAUD, Philip; WIELAND, Jan Willem. *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- RUSSELL, Bernard. *Human Knowledge: its scope and limits*. Routledge, 2009.
- SARTORIO, Carolina. Kinds of Moral Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 206-215.
- _____. Resultant Luck. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 84, n. 1, p. 63-86, 2012.
- SCANLON, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- _____. Forms and Conditions of Responsibility. In: CLARKE, R.; MCKENNA, M.; SMITH, Angela M. *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*. New York: Oxford University Press, 2015. p. 89-111.
- _____. Interpreting Blame. In: COATES, Justin D; TOGNAZZINI, Neal A. *Blame: It's Nature and Norms*. New York: Oxford Press, 2013. p. 84-99.
- SCHWITZGEBEL, Eric. Belief. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/belief/>>. Acesso em: 03 nov. 2019.
- SHAKESPEARE, William; FLETCHER, John. *Os Dois Primos Nobres*. Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- SHERMAN, Nancy; WHITE, Heath. Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients. In: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda. *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 34-53.

- SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SMITH, Craig. Adam Smith on Moral Luck and the Invisible Hand. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 70-79.
- STATMAN, Daniel. Moral and Epistemic Luck. *Ratio*. v. 4 n. 2, p. 146-156, 1991.
- _____. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- _____. The Definition of Luck and the Problem of Moral Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 195-205.
- TALBERT, Matthew. Akrasia, Awariness, and Blameworthiness. In: ROBICHAUD, Philip; WIELAND, Jan Willem. *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 47-63.
- THE TRUMAN SHOW. Director: Peter Weir; Produção: Scott Rudin, et al. Produtora: Paramount Pictures; Scott Rudin Productions, 1998. 1 DVD (103 min), color.
- TURRI, John; ALFANO, Mark; GRECO, John. Virtue Epistemology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>>. Acesso em: 14 out. 2020.
- UNGER, Peter. An Analysis of Factual Knowledge. *The Journal of Philosophy*. v. 65, n. 6, p. 157-170, 1968.
- WALKER, Margaret Urban. Moral Luck and the Virtues of Impure Agency. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 235-250.
- WATSON, Gary. Free Action and Free Will. *Mind*, v. 96, p. 145-172, 1987.
- WIELAND, Jan Willem. Introduction: The Epistemic Condition. In: ROBICHAUD, Philip; WIELAND, Jan Willem. *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 1-28.
- WIELAND, Jan Willem; ROBICHAUD, Philip. Blame Transfer. In: ROBICHAUD, Philip; WIELAND, Jan Willem. *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 282-298.
- WILLIAMS, Bernard. Moral Luck. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 35-55.
- _____. Postscript. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 251-258.
- WOLF, Susan. The Moral of Moral Luck. *Philosophic Exchange*, v. 31, p. 5-18, 2013.
- ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ZIMMERMAN, Michael J. Luck and Moral Responsibility. In: STATMAN, Daniel. *Moral Luck*. Albany: State University Press of New York Press, 1993. p. 217-233.
- _____. Taking Luck Seriously. *The Journal of Philosophy*, v. 99, n.11, p. 553-576, 2002.
- _____. Varieties of Moral Responsibility. In: CLARKE, R.; MCKENNA, M.; SMITH, Angela M. *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 45-64.
- _____. Moral Luck Reexamined. In: SHOEMAKER, David. *Oxford Studies In: Agency and Responsibility*. v.3. New York: Oxford University Press, 2015, p. 136- 159.

_____. Denying Moral Luck. In: CHURCH, Ian M; HARTMAN, Robert J. *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York e London: Routledge, 2019. p. 216-226.