

Crença, ação e moralidade

Belief, action, and morality

Fabício Mateus de Mello
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
fmello.philos@hotmail.com
<http://lattes.cnpq.br/8148139659323309>

Resumo

No presente artigo, a teoria da ação é estudada com base na relação existente entre a crença e a ação. A ação humana de cunho moral pode ter relação com crenças, uma vez que falsas crenças podem produzir erros morais. Parfit considera que um erro é relativo ao conhecimento do fato, de suas evidências e as consequências da ação e enfatiza que o juízo moral precisa ser analisado sob todas essas perspectivas. Seguindo Hegel, Taylor entende que ação é resultante de um propósito ou uma vontade subjetiva. Nosso objetivo, portanto, é compreender a relação entre crença e moralidade, enfatizando a importância de se considerar a verdade daquilo que se crê, para fins de ter segurança na propriedade da ação moral como correta e evitar o erro.

Palavras-chave

Teoria da Ação; Moral; Parfit; Taylor; Hegel.

Abstract

In this article, the theory of action is approached based on the relationship between belief and action. Human action of moral nature may be related to beliefs, since false beliefs can produce moral errors. Parfit claims that an error is relative to the knowledge of the fact, its evidences, and the possible results of the action. He subsequently emphasizes that moral judgment must be analyzed under all these perspectives. Following Hegel, Taylor understands that action is the result of a purpose, or a subjective will. Our aim, therefore, is to understand the relationship between belief and morality, highlighting the importance of the truth of what is believed for the purpose of having security in the ownership of moral action as correct and avoiding error.

Keywords

Theory of Action; Moral; Parfit; Taylor; Hegel.

1. Introdução

Costumamos ouvir que a fé move montanhas. Mas o que parece mais intuitivo e natural é dizer que a fé move nossos corpos, porquanto nossos desejos estão submissos ao que cremos e agimos em conformidade a esses desejos. Fé, aqui, é empregada não no sentido religioso, mas no sentido de crença fundamentada, certa e inabalável. Essa “crença” a que nos referimos nem sempre possui uma significância religiosa. Ela pode ser depositada sobre um pressuposto, um pano de fundo que fundamenta nossos juízos morais. Pode estar fundamentada em paradigmas científicos, ou mesmo em formas de pensamento culturalmente formadas. Se eu creio profundamente que determinada forma de agir é correta, logo me esforçarei para agir daquela maneira.

No presente artigo veremos a relação entre crença e ação, com base nos pensamentos de Taylor e Parfit. A forma como eu ajo indica como eu creio ser a maneira correta de agir. Assim, a fé numa vida piedosa foi o que transformou os Puritanos em homens radicalmente

consagrados à piedade, à oração e à meditação, assim como a crença na autonomia humana, a crença segundo a qual o homem não possui uma relação de dependência com algum ser transcendental, que possibilita o comportamento humanista etc. A crença define o pensamento e o caráter do indivíduo e isso vai orientar sua ação moral. Portanto, a prática da piedade ou depravação, o altruísmo ou o egoísmo, entre outros exemplos, dependem da crença, do conhecimento, da consciência no indivíduo com relação ao mundo à sua volta e sua compreensão espiritual de respeito ao próximo. Assim, definimos crença como sendo todo o processo mental relativo ao que o sujeito moral acredita como verdade. Essa é a definição que teremos em mente nas páginas que seguem.

A questão a ser discutida no presente artigo se contextualiza na ontologia moral construída a partir da relação entre crença e ação. Seria possível haver essa relação? Se a resposta for positiva, de que modo posso compreender o valor moral de uma crença a partir da ação que ela orienta? Uma ação tem valor em si mesmo ou ela é relativa ao fundamento da crença. Segundo Taylor (2005), a ontologia moral não é pura ficção, como defendem os naturalistas.

Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente (Taylor, 2005, p. 21-22).

Contudo, a ação não está vinculada apenas a intuição moral, mas também ao que se crê com relação às diretrizes de um procedimento em específico. Parfit (2011) considera que a ação é condicionada a fatores específicos em cada caso, como informações sobre as consequências de determinado procedimento. Um indivíduo que considera uma ontologia moral aceitável pode agir com boas intenções e de modo moralmente correto. Porém, pode causar danos de dimensões incomensuráveis simplesmente por não possuir as informações corretas. O conhecimento dos procedimentos e suas consequências é fator imprescindível para uma ação correta e com resultados moralmente aceitáveis. O que Parfit vai argumentar é que no momento do julgamento da ação moral há vários fatores envolvidos e cada um deles precisa ser considerado.

O presente trabalho se baseou na natureza da ação a partir das concepções de Taylor e Parfit, sendo que Taylor baseia sua concepção em Hegel. Djordjevic (2011) comenta sobre a noção hegeliana de que o sujeito é a série de suas ações, definindo o ponto de vista moral de Hegel para avaliação da ação. De posse desses argumentos, compreenderemos a relação entre a crença e a ação, possibilitando uma reflexão filosófica sobre a moralidade. Não é difícil identificarmos situações em que a crença foi a base para uma ação. Os oficiais das SS executavam grupos inteiros de judeus e acreditavam que essa ação era correta. Hoje temos consciência de que foi um erro, assim como muitos contemporâneos de Hitler se opuseram ao holocausto. Mas não podemos negar que no sistema de crenças nazista o extermínio de judeus era justificável e necessário. Mas não apenas grandes fatos da história humana nos servem de caso concreto. Pequenas ações do dia a dia se justificam e explicam nossas ações: bebemos água por acreditar que a hidratação fará bem ao nosso organismo, evitamos alimentos com prazo de validade vencido por acreditarmos que isso nos fará mal. O objetivo é sempre alcançar o bem e evitar o mal, e o modo de alcançar este objetivo é a ação baseada em determinada crença. Compreender este fato nos ajudará a julgar nossas ações e também refletir em nossas crenças, tendo em foco o melhoramento de nossas atitudes morais.

Num primeiro momento, veremos a posição Tayloriana sobre autonomia moral: como podemos compreender a moralidade como um conjunto de ações do indivíduo livre e

autônomo. Em seguida, nos apoiaremos em Parfit para compreender como crenças distintas podem gerar rumos distintos para nossas ações, de tal modo que uma crença errada pode gerar uma ação errada. Por fim, será exposta a questão da justificativa para a ação segundo Hegel, baseado na interpretação de Djordjevic. Nessa última sessão, após as leituras sobre Taylor e Parfit, ficará claro que o julgamento de uma ação não é algo simples, mas deve-se considerar diversos elementos, inclusive a intenção do agente.

2. A autonomia moral

A noção de direitos naturais vincula o respeito pela vida e integridade à noção de autonomia (Taylor, 2005). As pessoas são concebidas como colaboradores na instituição do respeito de que elas são dignas. Essa mudança de forma, dirá Taylor (2005, p. 26), “se faz acompanhar, naturalmente, de uma alteração de conteúdo, da concepção do que é respeitar alguém. A autonomia é agora central a isso”. Respeitar a personalidade envolve respeitar a autonomia moral da pessoa.

Com o desenvolvimento da noção pós-romântica de diferença individual, isso se amplia até a exigência de darmos às pessoas a liberdade de desenvolver sua personalidade à sua própria maneira, por mais repugnante que seja para nós e mesmo para nosso sentido moral – tese desenvolvida tão persuasivamente por J. S. Mill (Taylor, 2005, p. 26).

Assim, a nossa compreensão de respeito precisa ter a autonomia como um ponto central. Não foi em vão que Locke incluiu o direito a liberdade como um direito natural inalienável. Também é importante mencionar que a espiritualidade cristã da Reforma Protestante tem influência direta nesta cultura moderna de autonomia e respeito ao ser humano. Taylor descreve isso como a “afirmação da vida cotidiana” e pretende designar a vida da produção e da família. Taylor crê que essa afirmação da vida cotidiana, mesmo que apareça na sua forma secularizada, se tornou uma das ideias mais poderosas da civilização moderna. Ela está presente tanto na burguesia preocupada com questões de bem-estar como no marxismo com sua concepção do homem como produtor. Para Taylor (2005), o Ocidente moderno é resultado dessa afirmação da vida cotidiana, juntamente com a autonomia ocupando um lugar central em nossa compreensão de respeito e nossa aversão ao sofrimento.

Taylor (2005) critica a forma como a filosofia moral focou demasiadamente na forma do bem fazer do que no bem viver. Em outras palavras, tratou a moralidade separadamente da ontologia moral. Procurou definir o que deve ser feito, mas sem analisar qual o valor de determinada ação, sem analisar se determinada ação é boa em si mesma. Para Taylor (2005), argumentação e exploração morais só podem existir num mundo moldado por nossas mais profundas respostas morais – respostas tais que indicam como a crença produz uma forma de vida. As respostas morais estão concentradas numa grande consideração e respeito para com o ser humano como um fim em si mesmo, o que podemos chamar de “bem espiritual”. A realidade dessas respostas morais indica que não há neutralidade com relação ao respeito pelo outro: discriminamos com maior discernimento o que existe nos outros seres humanos que os tornam dignos de respeito, considerando o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro pelo o fato da vida humana. São esses fatores que norteiam a crença moral sobre o que é justo e correto no agir altruísta.

A articulação dos instintos morais é produto da introversão moral, ou seja, das explicações ontológicas. Muitas vezes, no objetivo de explicar as coisas como elas são, assumimos uma posição de neutralidade. Dentro da ontologia moral, isso é possível apenas quando neutralizamos as nossas reações. Conforme Taylor (2005), a evolução da introversão moral exige que neutralizemos nossas reações e isso acontece para identificar outras reações

indignas, como ciúmes mesquinhos ou egoísmo. Entretanto, as argumentações e explorações são proporcionadas apenas pelas nossas reações morais mais profundas, nunca por fatores externos a nós. Dirá Taylor (2005, p. 21), “nenhum argumento pode levar alguém de uma posição de neutralidade com relação ao mundo, quer adotada pelas exigências da ‘ciência’, quer originada como consequência de uma patologia, à introvisão da ontologia moral”. Como visto, a resposta moral está vinculada a nossa percepção da moralidade no mundo. Somos convencidos a respeitar os demais seres humanos baseados em nossa percepção de que o sofrimento é indesejável, que a injustiça é repugnante e que o fato da vida humana seja assombroso para nós. É impossível ser moralmente neutro com relação ao mundo, por mais que se esforce para isso. Isso não significa que a ontologia moral não seja real. Taylor defende que é nossa forma de acesso ao mundo em que discernimos as afirmações ontológicas de modo que podemos discuti-las e analisá-las racionalmente (Taylor, 2005).

Com relação aos atos da vida cotidiana, o julgamento moral passa a levar em conta a autonomia individual com todas as variantes de causalidade. A crença é uma delas. Existem as variantes de causalidade que não envolvem apenas a crença que norteia a ação moral, mas também causas independentes, como sentimentos e emoções, risco de morte, etc. No entanto, independentemente da variante de causalidade, o valor moral atribuído à ação humana sempre será meramente binário: para todo e qualquer ato individual ou coletivo só podemos chamá-los de certo ou errado. Parfit (2011), apesar de adotar este princípio, percebe que isso é um problema, pois toda ação moral precisa ser avaliada com base não somente no resultado que ela produziu, mas também na crença do agente e quais as evidências observáveis em que ele se baseia para calcular a ação. Nas palavras de Parfit (2011, p. 150, tradução livre), “Em muitos casos, nós não sabemos tudo dos fatos [moralmente] relevantes, e podemos agir em ignorância, ou com falsa crença” e esses muitos fatos “moralmente relevantes” tornam o julgamento um pouco mais complexo do que parece ser. Existem vários tipos de ações que podem ser chamadas de *erros*. Existem as concepções de erro que se referem ao sentido científico, técnico, fisiológico, etc., além do sentido moral da palavra. No sentido moral, para se fazer um julgamento justo, é preciso considerar todos os fatos moralmente relevantes, o que nem sempre é possível, pois frequentemente se desconhece todos esses fatos. No entanto, há a concepção do senso comum, que considera apenas o sentido moral da palavra, considerando que o agente conhece todos os fatos moralmente relevantes. Os atos podem ser corretos, ou moralmente permitidos, quando eles não são errados, e são o que nós devemos moralmente fazer quando todas as outras alternativas são erradas. O sentido da palavra “erro” (*wrong*) é frequentemente usado como um sentido moral único. Entretanto, Parfit considera outros sentidos para a palavra que não podem ser esquecidos.

3. O erro causado por ignorância ou falsa crença

A crença, portanto, é um fator predominante e um fato moralmente relevante da ação moral. Considerando que a ação do sujeito moral se baseia naquilo que ele crê como certo, quando sua crença estiver equivocada sua ação moral será igualmente equivocada. A definição de crença, conforme mencionamos acima, é todo o processo mental relativo ao que o sujeito moral acredita como verdade. O resultado desse processo pode ter pressupostos, premissas, panos de fundo, incorretos ou que não correspondem com a realidade e isso pode gerar o erro, do qual todos procuram fugir e evitar.

Em Parfit (2011), podemos entender da seguinte forma a definição de *erro*: (1) *Erro* como sentido relativo ao *fato* (*fact-relative*), quando este ato seria errado no senso comum se sabíamos de todos os fatos moralmente relevantes; (2) *Erro* como sentido relativo à *crença* (*believe-relative*), quando este ato seria errado no senso comum se nossas crenças sobre estes fatos eram

verdadeiros; (3) *Erro* como sentido relativo à *evidência* (*evidence-relative*), quando este ato seria errado no senso comum se as crenças que a evidenciam nos dão razões decisivas para crer, e essas crenças, por sua vez, forem verdadeiras.

Parfit (2011) defende que devemos utilizar o termo ‘erro’ (*wrong*) em todos esses sentidos, pois do contrário, se não fizermos essas distinções, ou se nos apropriarmos de apenas um desses sentidos, falharemos em reconhecer algumas verdades importantes, e podemos desnecessariamente discordar do julgamento. É importante salientar que no idioma original do texto de Parfit é utilizado o termo *wrong* e não *mistake*. *Mistake* tem um sentido de erro mais superficial, um erro compreensível, como atirar uma flecha e errar o alvo. Já o termo *wrong* se refere ao erro das intenções, ou da forma como se acreditava ser o correto, como tentar arremessar uma flecha usando as mãos nuas ao invés de um arco adequado.

Apropriando-se dos exemplos usados por Parfit (2011), suponhamos que haja um determinado médico M cujo paciente P está se tratando com ele. M pode escolher diferentes maneiras de tratar P. Ora, M é um péssimo médico, já que tem várias crenças injustificadas acerca de quais são, dadas as evidências, os prováveis efeitos de diferentes tratamentos. M também tem razões suficientes para querer matar P. De posse dessas informações, podemos continuar essa história de diferentes maneiras, conforme se segue.

Supondo que:

Caso 1. M dá a P algum tratamento que acredita e espera que P sobreviva, mas que P acabou morrendo, conforme era quase certo que ocorreria.

E que:

Caso 2. M dá a P um tratamento que acredita e espera que irá matar P, mas que acabou salvando a vida de P, conforme era quase certo que ocorreria.

De acordo com algumas pessoas, dirá Parfit, é suficiente usar “certo” e “errado” no seu sentido relativo a crença. De acordo com isso, é suficiente dizer que M agiu corretamente no *caso 1* porque fez acreditando que isso salvaria uma vida, mas agiu errado no *caso 2* porque o fez acreditando que isso iria matar uma vida. Entretanto, não é suficiente fazer essas declarações. Também podemos considerar que M agiu erradamente no *caso 1* nos sentidos relativo ao fato e à evidência, já que matou P, como era quase certo que ocorreria dadas as evidências disponíveis. Se M perguntasse a especialistas bem informados sobre o que deveria fazer, tais especialistas não diriam que M deveria fazer o que era sabido que quase certamente que iria matar o seu paciente. Do mesmo modo no *caso 2*, agiu corretamente considerando o sentido relativo ao fato e à evidência, pois o seu ato salvou uma vida. M fez o que qualquer especialista bem informado o aconselharia a fazer.

Suponha agora que, embora certos tratamentos na maioria das vezes consigam curar as pessoas de suas doenças, em alguns casos este tratamento venha a matar certas pessoas, dadas a complexidade da situação e fenômenos ainda desconhecidos para a ciência médica. O caso do tratamento dado a P por M foi uma dessas exceções. E suponha que:

Caso 3. M dá a P um tratamento que quase certamente irá matar P, mas P se salva, como M esperava e injustificadamente acreditava que isso aconteceria.

E que:

Caso 4. M dá a P um tratamento que quase certamente ira salvar P, mas P acaba morrendo, como M esperava e injustificadamente acreditava que isso aconteceria.

De acordo com algumas pessoas, dirá Parfit (2011), é suficiente usar “certo” e “errado” no seu sentido relativo à crença. De acordo com essa visão, se alguns crentes em feitiçaria tentaram

matar alguns inimigos espetando alfinetes em bonecos de cera, esta pessoa não estaria agindo erradamente. Não é errado espetar alfinetes em bonecos de cera, pois não há evidências de que este ato provoca danos a alguém. Pelo mesmo raciocínio, M agiu certo, no *caso 4*, quando deu a P o tratamento que, no sentido relativo à evidência, era quase certo que salvaria sua vida. Mas agiu erradamente no *caso 3* quando deu um tratamento que quase certamente mataria P, mesmo que a consequência tenha sido a salvação de P.

Como antes, não é suficiente fazer essas afirmações. Não devemos dizer somente que M agiu corretamente, no *caso 4*, uma vez que foi quase certo que seu ato salvou sua vida. Devemos também afirmar que agiu erradamente nos sentidos relativos à crença e ao fato, por ter matado P. Nem é suficiente dizer que, no *caso 3*, M agiu erradamente ao fazer o que era quase certo que iria matar P. Nós devemos também afirmar que M agiu corretamente no sentido relativo ao fato e à crença, uma vez que, intencionalmente, salvou a vida de P. Ao falhar na crença de que seu ato certamente mataria P, M pode ser culpado de negligência, uma vez que M pode ter falhado ao ler a literatura médica atual, como deve tê-lo feito. Mas talvez possa ser verdadeiro que M conscientemente leu essa literatura, e seu erro foi somente a falha em acreditar que as evidências contidas nesses textos deem razões decisivas para crer. Embora teria falhado por incompetência médica, tal falha não seria um erro *moral*. De acordo com outras pessoas, é suficiente usar “certo” e “errado” em seu sentido relativo ao fato.

Mas, suponha que:

Caso 5: M dá a P um tratamento que, como M justificadamente acredita, é quase certo que salvará P, mas na verdade o mata.

Não é suficiente afirmar que, uma vez que M matou P, M agiu erradamente. É preciso afirmar também que M agiu corretamente no sentido relativo à crença e à evidência. É moralmente importante que M justificadamente acreditou que seu ato quase certamente salvaria sua vida.

Suponhamos, ainda que:

Caso 6: M dá a P um tratamento que, como M justificadamente acredita, quase certamente matará P, porém este tratamento salva a vida de P.

Não é suficiente afirmar que, uma vez que M salvou a vida de P, M agiu corretamente. Nós também devemos afirmar que M agiu erradamente no sentido relativo à crença, porque M acreditou que seu ato mataria P, como M pretendia que acontecesse. Poderíamos dizer que as atitudes foram apenas “corretas” ou “erradas”. Entretanto, não estaríamos considerando todos os fatos moralmente relevantes em cada uma delas. Haveria desentendimentos sobre o sentido da palavra “erro” utilizada e isso causaria desentendimentos desnecessários. Isso faz com que seja importante distinguir esses três sentidos da palavra “erro”. O fato é que quando o erro acontece nos três sentidos da palavra, é muito mais fácil julgar a ação, mas tudo indica que esses casos são muito raros de acontecer.

4. A ação como expressão da vontade subjetiva

Uma vez esclarecido que há a necessidade de considerar os vários possíveis sentidos da palavra “erro”, podemos agora analisar a correlação essencial entre a determinação da ação e do sujeito. Segundo Djordjevic (2011, p. 42-43), a ação, em Hegel, é “expressão exterior da vontade subjetiva ou moral” e “é somente a expressão da vontade moral que é ação”. A compreensão da ação revisa também o entendimento do que é a vontade subjetiva, vontade da qual a ação é a exteriorização. Ora, se a vontade da qual a ação é exteriorização pode indiferentemente ser designada como “subjetiva” – isto é, relativo ao sujeito – ou como “moral”, é porque “moral” precisa ser considerado no amplo sentido, pois designa esta determinação da vontade pela qual

ela é a reflexão infinita dentro de si. O juízo moral compreende a proposta e a intenção do que é moralmente mau.

A vontade subjetiva é vontade *particular e limitada*, e, como ela diz respeito ao mundo como à um dado exterior, ela está na forma da consciência, contém nela a primeira oposição da subjetividade e da objetividade, isto é, do interior e do exterior. O ponto de vista moral é “de maneira geral o ponto de vista da *diferença*, da *finitude* e do *fenômeno* da vontade” (Hegel *apud* Djordjevic, 2011, p. 44). Determina-se dentro de si mesma, e por distinção com a exterioridade, a vontade subjetiva se posiciona em seu limite. Ela se dá um conteúdo que é negação de outro, “circunscrito”, e se determina ela mesma primeiro como negação deste “outro” – tal é a primeira negação da vontade com a qual ela se “define” ela mesma por distinção do que ela não é. Mas, por que a vontade é reflexão infinita dentro de si, é limitado pela própria vontade: ela se refere ao próprio conteúdo que ela mesma dá e que a limita. Assim, de acordo com Djordjevic (2011), não é necessário dizer que a vontade subjetiva é propriamente *limitada (limitée)* mas *definida (bornée)*. O termo “definida” é mais apropriado porque dá o sentido de algo que é limitado como um quadro que possui bordas limitadoras, diferentemente do sentido de limite como de potencial. A vontade subjetiva, nesse sentido, possui um campo de ação que é livre dentro dos limites “perimetrais”, não podendo avançar além do prescrito, embora o seu potencial seja *indefinido*. Ora, ultrapassar o limite é o que indica sua própria transgressão, na medida em que o limite delimitador indica onde reside essa transgressão, ela está ordenando imediata e expressamente o seu próprio descumprimento, o *dever-ser*, e a ação nada mais é do que a atividade pela qual a vontade subjetiva busca revogar este limite, a atividade de *transportar* este conteúdo da subjetividade contido no quadro da objetividade em geral, no *estar-aí (être-la)* imediato. Importante perceber que, neste sentido, a ação não está ligada ao sujeito como está ligado à sua causa. Ela é propriamente o que exprime a vontade subjetiva, a exteriorização do sujeito enquanto indivíduo particular consciente de si e que determina o conteúdo de sua vontade que é em todas as vezes tomada com o mundo (*exterior*) e em relação com as ações de outros sujeitos. Na moralidade, o “resultado”, ou o *fato*, a que se refere Parfit, dessa transposição, o que é “feito”, será menor que o reconhecimento de suas ações pela subjetividade como suas e a orientação de seu agir de acordo com os objetivos a que ela se propõe.

Djordjevic toma as determinações da ação tal como elas são enunciadas por Hegel:

- a) Ela é, na exterioridade, para mim como *minha*,
- b) Ela é a relação essencial do conceito como o *dever-ser*, e
- c) Ela é a relação essencial à vontade de *outro*.

Da determinação da ação como expressão exterior da vontade subjetiva decorre a natureza e a modalidade do julgamento moral, assim como as condições de imputação da ação no ponto de vista moral. Eu sou responsável, no meu ato, de tudo o que eu quis, de tudo o que é manifestação de meu querer na transformação do *estar-aí* imediato. Ou antes, somente que é tal manifestação, o que eu posso reconhecer como *meu fim* na transformação do *estar-aí* imediato pode ser imputado a mim.

Ora, se minha ação visa bem a uma certa transformação do *estar-aí (de l'être-la)* imediato e esta transformação é acompanhada das consequências mais imprevisíveis, eu não posso ser responsabilizado de suas consequências as quais eu não posso absolutamente esperar e as quais eu não pretendia na minha proposta (mesmo quando elas resultam efetivamente do ato). Da mesma maneira, “a apresentação das circunstâncias”, isto é, o conhecimento das circunstâncias particulares nas quais se afirmam o meu agir, é de grande importância para determinar o que é meu ato e pode então ser imputado a mim, o qual eu sou moralmente responsável: por

determinar, o que, no ato, é minha ação. É aí que o “direito de saber” é seu direito de não reconhecer como seu o que, neste ato, reside a sua proposta. Direito de saber é o direito da vontade de não reconhecer no seu ato como sendo sua ação. O que ela sabe, na finalidade e pressuposições do ato, não pode ter *responsabilidade moral* que se considera, pois o que é feito de modo imediato, como manifestação da vontade subjetiva, está distinto das suas consequências. Esta distinção entre ato e ação (*tat* e *Handlung*) é condição da natureza da ação, ao mesmo tempo em que ela supõe o reconhecimento (característica da modernidade), da vontade subjetiva e de seu direito: a ação propriamente dita, isto é, como distinta do ato, não encontra seu lugar e direito senão no mundo moderno, onde é reconhecido este momento de autodeterminação infinita da vontade que determina essencialmente a ação, na qual ela consiste e manifesta.

Desse modo, as consequências do ponto de vista moral, e tanto Parfit quanto Hegel desenvolvem este conceito, não podem servir para julgar ou avaliar a ação, pois os efeitos da ação na objetividade são presos numa rede de causalidade que escapa necessariamente em parte ao agente, ou, ao menos, é sempre susceptível de escapar. E se a ação é sempre presa numa rede de causalidades que escapa em parte ao agente, o ato que manifesta a vontade subjetiva não pode, do ponto de vista moral, ser identificado às consequências, de tal forma que estas não podem ser aquilo sobre o qual a vontade subjetiva da qual a ação é expressão exterior pode ser julgada. Em outras palavras, a ação não pode ser julgada juntamente com as consequências dela decorrentes. No entanto, dirá Djordjevic, também não manifesta a *infinitude* na qual está preso este ponto de vista e no qual ela consiste, dado que o juízo segue dois princípios fundamentais:

Primeiro princípio: portar um juízo das ações, desconsiderando as consequências;

Segundo princípio: portar um juízo sobre as ações a partir de suas consequências e fazer destas o padrão do que é correto e bom – (1) e (2) são igualmente entendimentos abstratos.

Com efeito, convém dizer que as consequências são “a configuração *imanentemente* própria da ação, isto é, manifestam somente sua natureza e não são nada além dela mesma”, mas, ao mesmo tempo, é verdade que ela tende ao desenvolvimento mesmo da contradição do finito que, no *estar-aí*, a necessidade se reverte em contingência e a contingência em necessidade, de tal modo que as consequências mais inesperadas possam seguir da ação, fora de toda previsão possível do agente. Deste modo também, agir significa *se livrar desta lei*, uma vez que não é da ação que se pode escapar (Djordjevic, 2011). A avaliação moral não pode ser feita à luz do pólo estritamente objetivo da ação (quer dizer, suas consequências, seu “resultado” como o que é “produzido” no mundo *exterior* do ato desta ação). Igualmente, ela não pode mais legitimamente se identificar ao seu pólo puramente subjetivo. A precariedade do ponto de vista moral se manifesta assim, primeiramente, naquilo que não se pode, deste ponto de vista e desta maneira constitutiva, julgar a ação, nem verdadeiramente suas consequências, nem sobre as intenções que lhe dá origem, tanto quanto, em retorno, não se pode completamente evadir nem uma nem outra face para julgar a ação. Deste modo, parece que nenhum julgamento, nenhuma avaliação verdadeiramente satisfatórios sobre a ação podem ser feitos deste ponto de vista. Tal a precariedade da norma à qual o ponto de vista moral, como ponto de vista da diferença, pode alcançar.

5. Conclusão

No desenvolvimento da filosofia moral, vemos que há um fortalecimento da moralidade individual autônoma, a qual se baseia na emancipação do indivíduo perante a sociedade, da ruptura de uma moral outrora imposta pelas instituições. Essa noção de autonomia tornou possível o estudo da ação moral no sentido de que ela é a exteriorização da vontade subjetiva.

Uma ação moral individual não é algo controlável por dispositivos exteriores. Neste sentido, uma ação moral negativa, isto é, um erro, já não pode ser avaliado como erro somente por aquilo que se apresenta exteriormente. Esses fatores nos permitem concluir que de fato a crença vai interferir, motivar e justificar uma ação, de modo que podemos julgar a ação com base na crença, ou mesmo julgar a crença com base nas ações que dela decorrem, porque há, de fato uma relação de interdependência entre crença e ação.

Em Taylor, vimos que moral precisa ter autonomia, isto é, ser livre de interferências externas. Neste contexto, uma atitude precisa ser livre para se poder tratar eticamente a ação, haja vista que não é possível julgar eticamente uma ação se a vontade não for livre. Parfit chama atenção para a necessidade de se considerar outros elementos além do ato em si ou de suas consequências, que, podemos afirmar, se vinculam à sua subjetividade. Em Parfit (2011) vemos que o termo *erro* pode se referir a muitas coisas. Ora, se o indivíduo já não é mais um agente coletivo que baseia suas ações nos costumes da sociedade, nem por influência de nenhuma instituição, logo ele pode e deve ser julgado segundo sua individualidade. E isso significa considerar todos os fatos observáveis para avaliação moral: a intenção, a crença moral, as evidências de que aquela determinada atitude traria tais e tais resultados.

Sobre a subjetividade, Djordjevic (2011) mostra como, em Hegel, a ação é a exteriorização da vontade. Se a vontade é livre, podemos falar de autonomia moral. O mesmo não ocorre se a vontade interior tiver influência de fatores externos ou de pressupostos (crenças) que não são verdadeiros. Com base na análise feita juntamente com a autonomia moral em Taylor (2005), e considerando que por “crença” podemos entender não apenas a fé religiosa, mas todo pressuposto que temos sobre um fato, ou a compreensão que temos sobre o mundo a nossa volta, fica bastante evidente que a crença interfere diretamente na ação (reforçando que uma crença não é necessariamente no sentido religioso ou emocional, mas de pressuposições).

Hegel fala em propósito e intenção como promotores da ação, dada uma deliberação racional. Ora, se a conclusão dessa deliberação e nossos propósitos (intenções ou vontade subjetiva) são errados, então a ação será um *erro*. Parfit (2011) nos mostra isso em exemplos isolados, de ações e atitudes tomadas em momentos peculiares, mas o mesmo pode ser considerado digno de avaliação com relação a todos os acontecimentos de nossa vida, pois nossas maiores aspirações e ambições que buscamos podem estar baseadas em crenças as quais não estão isentas de erros. Se assim for, erraremos também em nossas aspirações e ambições e, conseqüentemente, em nossas ações.

O presente artigo mostrou que de fato há uma relação reflexiva entre crença e ação, de modo que a ontologia moral precisa considerar não apenas o valor da ação em si, mas também a crença que com ela se envolve. Fica inconclusivo – e digno de um futuro aprofundamento do tema – se o fato de crer possui uma origem específica. Não temos como afirmar se determinada crença individual é originada pela cultura social onde o indivíduo está inserido, ou se o fato de existir determinada crença é um fenômeno que se cria espontaneamente ao longo do amadurecimento intelectual. Desvendar este mistério aprofundaria nosso poder de julgamento moral. Entretanto, parece satisfatório o conhecimento de relação intrínseca entre crença e ação, o que molda todo o nosso conjunto de ações que culminam na nossa moralidade.

Referências

DJORDJEVIC, É. “Ce qu’est le sujet, c’est la série de ses actions”. Remarques sur la détermination et les raisons des limites du point de vue moral dans la conception hégélienne de l’évaluation de l’action. In: DJORDJEVIC, É. (Ed.) *Actualité de*

Hegel. Roubaix: Implications Philosophiques, 2011. p. 40-61. Acessível em
<http://www.implications-philosophiques.org/bibliotheque/eBook_Actualite-de-Hegel.pdf>
PARFIT, D. Acting in ignorance or with false beliefs. In: PARFIT, D. *On what matters*. New York;
London: Oxford University Press, 2011. p. 150-163.
TAYLOR, C. *As fontes do self*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

Submissão (1ª versão): 30-03-2017
Aceito para publicação: 27-06-2017