

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Faculdade de Letras



ALTRUÍSMO E RACIONALIDADE PRÁTICA  
NA FILOSOFIA DE THOMAS NAGEL

Rui Gonçalo Maia Rego

Orientadores: Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis  
Professor Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

2023



UNIVERSIDADE DE LISBOA

Faculdade de Letras



ALTRUÍSMO E RACIONALIDADE PRÁTICA

NA FILOSOFIA DE THOMAS NAGEL

Rui Gonçalo Maia Rego

Orientadores: Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis  
Professor Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Júri:

Presidente:

Doutor Pedro José Calafate Villa Simões, Professor Catedrático da Área de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

Doutora Susana Maria Afonso Fernandes Cadilha, Professora Convidada Departamento de Filosofia da Universidade de Nova de Lisboa;

Doutor André Barata Nascimento, Professor Associado, Departamento de Comunicação, Filosofia e Política da Universidade da Beira Interior;

Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço, Professor Auxiliar, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor Gonçalo Nuno Falcão de Bettencourt Coutinho Marcelo, Investigador Doutorado Contratado, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra;

Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis, Professora Catedrática, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Tese financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), através de uma bolsa individual de doutoramento com a seguinte referência SFRH/BD/119664/2016; e de uma bolsa excepcional com a referência COVID/BD/151739/2021.

2023



## Agradecimentos

A maior gratidão devo aos meus orientadores: à Professora Doutora Sofia Miguens, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, agradeço toda a diligência com que supriu as minhas dúvidas, e todas as conversas, cujo rigoroso xadrez conceptual constituiu um inspirador e admirável caminho filosófico, somado à liberdade que me concedeu para fugas da filosofia analítica; e ao Professor Doutor Carlos João Correia, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o seu incentivo, humanismo exemplar, e o ser uma ponte fecunda entre a filosofia analítica e continental, com um pensamento de síntese.

Na tessitura de um tempo longo, estou agradecido: à Rita Nobre de Castilho Maia pela leitura atenta e crítica de tantos textos. Ao Arménio Rego, ao Carlos Ribeiro e à Diná Morais pelo apoio e estímulo intelectual. E, nos corredores da Filosofia, agradeço à Catarina d'Aguiar; à Madalena Costa Lima; à Mariana Gomes da Costa; à Patrícia Fernandes; à Sara Fernandes. Devo-lhes solidariedade e alegria nas lides académicas. Agradeço àqueles com quem partilhei um quotidiano de estudo, análise e especulação: à Helena Costa Carvalho; ao João Pedro Cambado; ao José Manuel Mestre; à Moirika Reker e à Sofia A. Carvalho. À Maria José Figueiredo devo a discussão, junto à linha, desta dissertação.

Na incerteza dos dias, perdura uma secreta raiz que nos sustém. Com inclinada reverência, estou grato aos avós carnisais<sup>†</sup> e aos adotivos, Américo, Ilda e Irene; aos pais, Manuel e Jacinta; à minha irmã, Ana; aos poucos amigos de sempre e à Joana, companheira de cada dia. Aos que partiram durante este percurso, sirvam estas linhas de genufletido tributo e sentida homenagem!

\*

A presente tese é submetida para a obtenção do Doutoramento em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Parte da presente reflexão foi apresentada em seminários e conferências em diversas Universidades (em Portugal e no estrangeiro). Agradeço aos professores, particularmente do Departamento de Filosofia desta Faculdade, e aos colegas, sobretudo do grupo Praxis, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), cujas considerações, comentários, apoio

e objeções aprofundaram esta reflexão. A presente investigação é devedora do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), cujo financiamento suportou o tempo necessário às ponderações que agora se apresentam para discussão.

**Resumo:**

Este estudo questiona as razões pelas quais devemos considerar o interesse de terceiros na ação própria. Trata-se de uma defesa do altruísmo, enquanto condição racional do agir. A reflexão desenvolve-se no quadro do sistema filosófico de Thomas Nagel, tendo como foco original de análise *The Possibility of Altruism*. A presente tese procura demonstrar que as distinções levadas a cabo nesta obra de Nagel são chave de leitura para compreender a sua filosofia posterior, não devendo por isso ser menosprezadas. A orientação da nossa leitura visa o dinamismo da racionalidade prática como exercício existencial que clarifica e articula tensões a operar no agente. O sistema de razões resultante, sem desembocar num ponto de vista unificado, reconhece a dupla condição do agente como capaz de um *ponto de vista subjetivo*, existencialmente localizado, e de um *ponto de vista objetivo*, neutro quanto à posição que o agente ocupa no mundo.

**Palavras-chave:** Altruísmo; prudência; racionalidade prática; razões objetivas; razões subjetivas.

**Abstract:**

This study questions the reasons why one should consider the interest of third parties in one's own action. It is a defense of altruism as a rational condition of acting. The reflection is developed within the framework of Thomas Nagel's philosophical system, with *The Possibility of Altruism* as the main focus of analysis. The present thesis seeks to demonstrate that the distinctions Nagel makes in this work are key to understanding his later philosophy, and therefore should not be overlooked. Our reading aims at establishing the dynamism of practical rationality as an existential exercise that clarifies and articulates tensions operating in the agent. The resulting system of reasons, without leading to a unified point of view, recognizes the double condition of the agent as capable of a *subjective point of view*, existentially located, and an *objective point of view*, neutral regarding the position that the agent occupies in the world.

**Keywords:** Altruism; prudence; practical rationality; objective reasons; subjective reasons.



[...] non vogliate negar l'esperienza,  
di retro al sol, del mondo senza gente.  
Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e conoscenza.

Dante Alighieri, *A Divina Comédia*

Once we enter the world for our temporary  
stay in it, there is no alternative but to try to  
decide what to believe and how to live, and the  
only way to do that is by trying to decide what  
is the case and what is right.

Thomas Nagel, *The Last Word*

Si l'on en croit Homère, Sisyphe était le plus  
sage et le plus prudent des mortels. Selon une  
autre tradition cependant, il inclinait au métier  
de brigand. Je n'y vois pas de contradiction.

Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur  
l'Absurde*



## ÍNDICE

Abreviaturas .....	15
Citações e tradução.....	17
<b>Introdução .....</b>	<b>19</b>

### PRIMEIRA PARTE — MÉTODO E LIMITES

#### Capítulo I

##### **Altruísmo e racionalidade: o método nageliano**

1. Objetividade em ética: dualismo motriz .....	30
2. Racionalidade dialética e a centralidade das razões para agir.....	35
3. O altruísmo como condição formal da racionalidade prática.....	38

#### Capítulo II

##### **A defesa de uma obrigação altruísta: clarificação do problema**

4. Origem e definição preliminar do conceito: um subsídio histórico-filosófico .....	42
5. O utilitarismo e o padrão de altruísmo .....	46
6. O objeto positivista do altruísmo: primeira distinção.....	50
7. O altruísmo biológico: segunda distinção.....	53
8. Egoísmo: uma hipótese heurística .....	58

#### Capítulo III

##### **Sorte moral: uma premissa ou vetor trágico**

9. Um vetor trágico .....	64
10. A tensão entre a sorte e a moral: categorias .....	69

11. Limites, justificação e arrependimento .....	75
12. Paradoxo: ação e acontecimento .....	82
13. A responsabilidade de Édipo.....	87

## SEGUNDA PARTE — AGENTE E PRINCÍPIOS

### Capítulo IV

#### O agente e a motivação para agir

14. Juízos morais: cognitivismo .....	98
15. A controvérsia entre internalismo e externalismo.....	101
16. O método da interpretação: prudência e altruísmo .....	109
17. Egoísmo e interesse próprio.....	113
18. Desejos motivados e desejos não motivados.....	116
19. Objeções: a irrelevância da distinção, um regresso a Hume, o puro cognitivismo....	119

### Capítulo V

#### Distância intertemporal e o princípio da prudência

20. Fragmento temporal e desejo prudencial: primeiras observações .....	126
21. O ponto de vista temporalmente neutro e a racionalidade prudencial: <i>razões datadas</i> e <i>razões intemporais</i> .....	131
22. Imprudência e interpretação: a identidade no tempo e o problema da <i>dissociação</i> .....	138
23. Objeções: fenomenologia da imprudência; parcialidade temporal e integridade .....	146
24. A prudência como ponte com o futuro: o caso de Ulisses.....	155
25. Formulação do princípio da prudência e analogia com o princípio do altruísmo .....	160

### Capítulo VI

#### Distância interpessoal e o princípio do altruísmo

26. A possibilidade formal do altruísmo puro.....	163
27. O ressentimento como um indício de altruísmo racional.....	166
28. Egoísmo e o alcance das razões .....	168
29. <i>Apenas um entre vários</i> : uma nota sobre antropologia filosófica ou metafísica da pessoa .....	172
30. Razões subjetivas e razões objetivas: distinção acerca de uma variável-de-agente ....	175

31. Distinção entre egoísmo, razões subjetivas e princípios objetivos quase egoístas.....	181
32. Objeção central: o solipsismo prático e o argumento por <i>reductio ad absurdum</i> .....	184
33. Altruísmo como um ponto de vista da racionalidade prática: o argumento nuclear. 188	
34. Objeções e distinções: perspectiva e impessoalidade, indiferença e compromisso .....	190
35. Condição de objetividade.....	198
36. Elementos limitadores do processo de objetivação.....	201
37. Objetividade racional e construtivismo moral.....	208

## TERCEIRA PARTE — RAZÕES E JUÍZOS

### Capítulo VII

#### Dinamismo da racionalidade prática: valores, razões e fragmentação

38. Valores objetivos como razões objetivas para agir: fragmentação, conflito e juízo ..	218
39. Equilíbrio teórico possível entre os perigos de “derrotismo romântico” e de “excesso de racionalização excludente” .....	224
40. Razões de autonomia: contrapartes objetivas à ética impessoal .....	228
41. Razões deontológicas como razões relativas ao agente.....	233
42. Um breve escólio sobre o progresso moral (“se sobrevivermos”) e a política.....	238

### Capítulo VIII

#### Parcialidade, imparcialidade e supererrogação: o desenho de um finito moral

43. Parcialidade, altruísmo autorreferencial, o eu e o outro.....	243
44. Imparcialidade: o problema da prioridade ou uma escolha radical .....	252
45. Racionalidade, ética e vida boa — um problema categorial: atos supererrogatórios 257	
46. Altruísmo supererrogatório e o “santo terrível” .....	265
47. O santo e o herói — entre o moral e o estético — limites da obrigação altruísta.....	266
48. O círculo moral altruísta: do infinito ao finito.....	273

#### **Conclusão .....283**

#### **Bibliografia.....293**

I. Obra de Thomas Nagel.....	293
II. Estudos sobre Thomas Nagel .....	308
III. Outros estudos.....	311

<b>Índice Onomástico .....</b>	<b>324</b>
--------------------------------	------------

## Abreviaturas

Obra de Thomas Nagel

- PA* — *The Possibility of Altruism*. 1970. Reimpresso: 1978.
- PA<sub>1</sub>* — *A Possibilidade do Altruísmo*. 2009. Tradução de Diogo Fernandes.
- MQ* — *Mortal Questions*. 1979.
- VN* — *The View from Nowhere*. 1986.
- WM* — *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. 1987.
- WM<sub>1</sub>* — *Que Quer Dizer Tudo Isto? Uma Iniciação à Filosofia*. 1995. Tradução de Teresa Marques.
- EP* — *Equality and Partiality*. 1991.
- OM* — *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994*. 1995.
- LW* — *The Last Word*. 1997.
- LW<sub>1</sub>* — *A Última Palavra*. 1999. Tradução de Desidério Murcho.
- MO* — *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. 2002. (Com Liam Murphy.)
- CE* — *Concealment and Exposure and Other Essays*. 2002.
- SP* — *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002-2008*. 2010.
- MC* — *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. 2012.



## Citações e tradução

No presente estudo, todas as citações surgem traduzidas no corpo do texto. As traduções apresentadas são acompanhadas pelas versões originais dos textos, em nota de rodapé. Demos, sempre que possível, lugar à utilização da tradução portuguesa da obra de Thomas Nagel. Destacamos a tradução, que acompanhamos, da obra central para este estudo, *The Possibility of Altruism*, levada a efeito pelo Doutor Diogo Fernandes e publicada pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (2009). Estão ainda disponíveis em português, na editora Gradiva, *O Que Quer Dizer Tudo Isto?* (1995), traduzida pela Doutora Teresa Marques e com revisão científica do Doutor Desidério Murcho, e *A Última Palavra* (1999), traduzida pelo Doutor Desidério Murcho e cuja revisão científica ficou a cargo do Prof. Doutor Carlos João Correia.

Na bibliografia final, regista-se a obra de Thomas Nagel, tão completa quanto possível, somando aos artigos e recensões citados outros que, não interessando diretamente aos propósitos desta dissertação, podem servir para outros trabalhos sobre este autor e que revelam os distintos campos filosóficos nos quais Nagel participa. Por esta razão, no corpo do texto, no que se refere aos livros, usamos as abreviaturas que listámos (incluindo das traduções); mas, quanto aos artigos e recensões, dada a sua prolífera publicação, optamos por indicar por extenso os títulos respetivos, além de autor e data (evitando, deste modo, multiplicar referências alfanuméricas). Na bibliografia, são apresentadas outras traduções que foram proveitosas para a presente dissertação, bem como estudos de enquadramento para investigações na presente área sobre este filósofo.



## Introdução

For practical men who do not philosophise, the maxim of subordinating self-interest, as commonly conceived, to “altruistic” impulses and sentiments which they feel to be higher and nobler is, I doubt not, a commendable maxim; but it is surely the business of Ethical Philosophy to find and make explicit the rational ground of such action.

Sidgwick, *The Methods of Ethics*

É objetivo deste estudo a defesa teórica de uma exigência altruísta, procurando verificar as condições racionais desta possibilidade. Poder-se-ia abordar o problema em torno do altruísmo redigindo um tratado monográfico ou apresentando uma abordagem crítica a partir de um sistema filosófico. Optámos pela segunda via. Importa dizer que o presente estudo não assume a filosofia de Thomas Nagel acerca do altruísmo como um sistema operativo a carecer de verificação no que tem de problemático, falho e incongruente, embora lhe aponte objeções e fragilidades. Escolhe esta proposta filosófica, essencialmente, por querer discutir a tese nageliana segundo a qual podemos estabelecer uma ligação entre o agir altruísta e uma conceção de racionalidade prática. Esta ligação terá de ser suficientemente robusta para não termos de ceder, pelo menos sem dar luta, à impossibilidade de objetividade em ética, nem termos de aceitar, sem mais, o pluralismo subjetivo dos padrões morais como inconversáveis entre si ou dos códigos éticos como irreconciliáveis e puramente relativos à cultura ou à história.

Pretendemos que, à pergunta “por que razão temos de considerar o interesse de terceiros no nosso agir?”, a resposta não seja apenas subjetivamente aceitável, nem faça exclusivo apelo a sentimentos morais. A radicalidade da pergunta acerca do altruísmo, revestida de um persistente ceticismo, não é exclusiva do filósofo em apreço. Contudo, este autor perspetiva essa inquirição a partir do insuperável dualismo que marca a nossa condição: somos uma subjetividade a agir num mundo objetivo. Agimos

na primeira pessoa e avaliamo-nos a partir da perspectiva de uma terceira pessoa, sem que ambos os pontos de vista se subsumam, necessariamente, num *ponto de vista unificado* (ora em torno de razões deontológicas ora de razões utilitárias, na alternativa habitual, que rejeitaremos). A riqueza da reflexão de Thomas Nagel — acerca da condição dual do agente, em respeito da qual a escolha deste não tem de assentar em princípios que a todo o tempo sejam superadores dessa dualidade — apresenta um ponto de partida suficiente para os desenvolvimentos que temos em mente: a possibilidade de objetividade em ética, uma concepção de racionalidade prática dinâmica, e o altruísmo como condição de racionalidade.

Alguns críticos de Nagel consideram-no um autor que faz da nossa condição de partida — dual e limitada — uma condição trágica, quando, na realidade, não poderia ser de outro modo (*cf.* Thomas, 2009: 23). Não só assumimos essa crítica como justa, como fazemos dela uma chave de leitura filosófica e de reflexão ética, a par de uma concepção de racionalidade prática dinâmica. Pensamos a tragédia como condição de abertura e experiência de incerteza sobre as respostas, princípios ou razões que possam alcançar-se perante certos dilemas éticos; isto é, a tragédia como experiência de uma crise teórica, de que a reflexão ética é um caminho em contínuo concerto, como o barco de Teseu. Da condição dual e limitada do agente resultam tensões, não raro irresolúveis, que queremos evidenciar. Mas a dificuldade na objetivação não implica cair na irracionalidade. O distanciamento, a impessoalidade, as razões objetivas ou neutras quanto ao agente permitem atingir progressos morais objetivos. É possível fazer um mapeamento de equilíbrios limitados. Assim, a ética destaca-se, não como resultado ou ponto de chegada harmonioso e abstrato, mas como *método*, ponderação processual e existencial. Pensa-se a possível unidade da decisão entre fontes fragmentadas de valor, legitimamente equidistantes, apoiada por um racionalismo dinâmico. Detalhar o alcance desta proposta é o motor deste estudo.

Podem destacar-se três exemplos do dinamismo da racionalidade prática e do vetor trágico, enquanto vivência de um dilema ético, que surgirão ao longo da tese. Dilemas que se consubstanciarão na figura de Édipo, na figura de Ulisses e na figura do santo ou herói moral. A heterodoxia que introduzimos com estes modelos visa testar ou prolongar as teses nagelianas que sistematizaremos. O caso de Édipo, que apresentaremos no encerramento da primeira parte deste estudo, procurará delimitar, ou revelar, a dificuldade de aceitar uma inevitável responsabilidade *moral* do agente

quando sujeito aos arbítrios da *sorte*, do destino ou da fortuna. O caso de Ulisses, que apontaremos na segunda parte, refletirá acerca do alcance do *princípio da prudência*; tendo de ponderar-se razões intemporais (ou não fletidas temporalmente), importará salvaguardar razões temporais subjetivas (isto é, testar a compossibilidade entre “poder ouvir o canto da sereia” e, prudencialmente, “sobreviver-lhe”). Os casos ou categorias do herói e do santo moral procurarão, na terceira parte do presente estudo, operar como contra-exemplos na fronteira do círculo moral de uma possível exigência altruísta.

\*

Pensar filosoficamente a *ação altruísta* não implica imediatos sentimentos de benevolência, simpatia ou compaixão pelo outro; todavia, podem alcançar-se considerações substantivas a partir da análise da capacidade de raciocínio prático que o tipo de agente que somos possui. Assumir o debate ético acerca de saber se teremos de ponderar o interesse de terceiros na ação própria, tendo como centro de gravidade as *razões para agir*, não elimina aqueles desejos, sentimentos e interesses benfazejos como fonte da ação, mas clarifica o seu posicionamento num sistema de razões que visa responder a *como devemos agir altruisticamente* (se tivermos de agir assim).

As razões para agir, sem configurarem hipostasias ou abstrações ideais, podem contar-se entre as fontes da ação enraizadas na vida particular do agente. Os princípios da ação integram-se numa antropologia filosófica. A operação de uma determinada conceção de racionalidade prática surpreende uma inevitável reflexão antropológica, que revela o *agente* como capaz de retirar implicações da premissa segundo a qual ele é *apenas uma pessoa entre várias pessoas* igualmente relevantes. Será desejável uma reflexão crítica superadora do tempo e do espaço, pelo distanciamento de circunstancialismos vários, que, existindo como determinações resultantes de conjunturas naturais e geográficas, não obrigam à aceitação de um fatalismo causal ou de um relativismo moral. O sistema de razões reconhece antes a dupla condição do agente como capaz de um *ponto de vista subjetivo*, idiossincrático e existencialmente localizado, e de um *ponto de vista objetivo*, impessoal e distanciado, neutro quanto à posição que o agente ocupa no mundo. É no âmago de um sistema de razões que se visa explicar e justificar a possibilidade do altruísmo. A dissertação que se segue constrói-se obedecendo aos fios condutores acima identificados.

A primeira parte deste trabalho — *Método e Limites* — assentará na interrogação sobre *o que é o altruísmo*, assumindo como fundamento a racionalidade enquanto faculdade ou capacidade humana de destrição de um duplo ponto de vista, subjetivo e objetivo. No *primeiro capítulo*, apresentaremos a agenda investigativa a operar na teoria nageliana. Formularemos em linhas gerais a defesa do altruísmo, esboçando o que se tem em mente quando se fala de racionalidade no sistema visado. Este primeiro capítulo circunscreverá ainda o cânone filosófico que analisaremos.

O *segundo capítulo* apresentará o campo de discussão do altruísmo, distinto do problema do altruísmo biológico, enquadrando-o e circunscrevendo-o na reflexão ética. Retomar-se-á a origem do termo “altruísmo”, conceito proposto por Auguste Comte, e da máxima altruísta (intuitiva e absoluta) — “*vivre pour autrui*” (“viver para o outro”) — no âmbito do positivismo. Disputar-se-á o alcance desta máxima positivista, confrontando-a com algumas determinações decorrentes do método utilitarista de Stuart Mill, no diálogo que este encetou com Comte. É nossa convicção que o apontamento histórico-filosófico presente neste capítulo aprofunda a disputa definitiva, útil ao nosso estudo, inserida em duas cosmovisões distintas: a crença demasiado otimista na razão, cultuada na religião da humanidade pelo positivismo de Comte, e o padrão de altruísmo, exigente mas limitado, defendido pelo utilitarismo de Mill.

O *terceiro capítulo* inquirirá, no campo metodológico, qual a interferência da sorte ou do acaso nos juízos morais e de que tipo de liberdade resultará a nossa responsabilidade (se é que esta resulta daquela). Tratar-se-á a vívida dificuldade de nos vermos, a um tempo, como *agentes*, livres e responsáveis, e, de um ponto de vista distanciado, como meros *eventos* ou *acontecimentos* num nexos causal. Com este capítulo, de pendor cético, encerraremos a primeira parte.

A segunda parte — *Agente e Princípios* — ater-se-á à racionalidade enquanto princípio de ação. No *quarto capítulo*, formalizaremos o princípio da prudência como expressão da capacidade humana de considerar o presente simultaneamente como “agora” e como “um determinado tempo particular” (especificável intemporalmente); e formalizaremos o princípio do altruísmo como expressão da capacidade humana de a pessoa se reconhecer como “eu” e como “alguém” (especificável impessoalmente). Confrontar-nos-emos com dois problemas acerca do agente. Dada aquela dualidade de concepção interna ao agente (agora/um momento não especificado temporalmente;

eu/alguém): *primeiro*, podem os princípios de ação da prudência e do altruísmo *evitar a dissociação* do agente em relação à concepção que tem de si próprio como *temporalmente extenso* e como *apenas um entre vários*? Pode o raciocínio prático evitar uma fragmentação interna? *Segundo*, as razões resultantes destes princípios motivam o agente? Se sim, como? Disputar-se-ão, assim, os contornos do internalismo cognitivista nageliano.

No *quinto capítulo*, analisar-se-á especificamente a sujeição das razões para agir ao fator temporalidade. Discutir-se-ão exigências para a ação que a durabilidade do agente introduz. O princípio da prudência decorre de o homem se confrontar, no seu raciocínio prático, com o facto de ser temporalmente extenso. A análise deste princípio vale por si mesma, mas será sobretudo propedêutica para a reflexão que se pretende fazer acerca do princípio do altruísmo, interrogando a razão pela qual teremos de nos preocupar mais com um “eu” futuro do que com outros agentes (contemporâneos ou futuros).

O *sexto capítulo* procurará, por analogia com o anterior, detalhar as exigências que se seguem de uma determinada concepção que o agente pode ter de si próprio. Embora o caminho a encetar seja o da sistematização de uma ética metafísica, não se ambiciona a caracterização do homem, mas o modo como o agente pode aderir a certas exigências racionais prudenciais e altruístas. Dada a concepção que o agente pode ter de si próprio como apenas um entre vários, procurar-se-á revelar como o egoísmo nos dissocia dessa concepção e, inversamente, como o princípio do altruísmo a cumpre coerentemente. Nesta segunda parte, formularemos os princípios práticos, analisando a força dos mesmos de acordo com a ortodoxia conceptual da filosofia de Nagel, essencialmente presente em *The Possibility of Altruism* (1970). Buscar-se-á questionar as condições de objetividade das razões éticas e a forma como o processo de objetivação pode, ele mesmo, ser fonte de razões para agir. Testar-se-ão elementos de hibridismo da teoria nageliana no quadro do seu realismo normativo e limites da objetividade reclamada para juízos e razões.

A terceira parte — *Razões e Juízos* — tratará da racionalidade operante em distintas e fragmentadas fontes de valor a concorrer para a decisão do agente. O *sétimo capítulo* testará os limites da ética impessoal. Disputar-se-á a pertinência de *razões de autonomia*, enquanto salvaguarda de um ponto de vista subjetivo, que a ética impessoal não deve obliterar; debatendo-se, nomeadamente, qual o lugar, no sistema de razões, para projetos próprios e ambições pessoais. Analisar-se-á também a função das *razões*

*deontológicas* ou a questão de assegurar que não se concede demasiada indulgência moral ao ponto de vista subjetivo, promotor de um enclausuramento solipsista passível de bloquear as demandas que a existência de terceiros lançam à ação própria. Será possível um princípio de equilíbrio? Este penúltimo capítulo pretende clarificar a distinção entre *razões neutras quanto ao agente* e *razões relativas ao agente*, e sua compossibilidade.

O *oitavo capítulo*, com que encerraremos a terceira parte, discutirá os confins do círculo moral ou a extensão hipotética a que a exigência altruísta se aplicará. Seleccionaremos o herói e o santo moral como casos de fronteira, que permitirão concretizar o debate em torno de prerrogativas e de atos de altruísmo supererrogatório, isto é, atos bons que não são moralmente obrigatórios. Concluiremos a terceira parte na sombra da existência de “escolhas radicais” que não priorizam a *racionalidade* e a *ética* em face de elementos da *vida boa*. Terminaremos com a figura do *santo terrível*, cuja ação continuamente imparcial será objetável, dado o carácter misto dos motivos para a ação.

\*

Devemos, ainda, sublinhar alguns pressupostos da nossa investigação: conceitos, princípios ou ângulos que teimam em assumir relevância no que pensamos e no modo como pensamos.

*Primeiro*, o nosso estudo da teoria em apreço não configura uma leitura entroncada na tradição analítica (caso se admita uma divisão entre a tradição analítica e a continental). Embora Nagel integre o que se consideraria como tradição metodológica analítica, a nossa aproximação à obra nageliana deu-se pelo artigo “The Absurd”, inserido numa coletânea de ensaios cujo título poderíamos traduzir como *Questões [de] Mortais (Mortal Questions)*, onde são disputadas algumas premissas da cosmovisão existencialista (continental). Um dos pensadores que Nagel refere é Albert Camus. Camus identifica o núcleo (angustiante) do absurdo na tensão (agónica) ou no confronto entre as pretensões e expectativas humanas ilimitadas (apodadas, não raras vezes, de triunfalismo da razão) e o mundo que as derrota (existencialmente). Por outro lado, Nagel pensa o *absurdo* como manifestação da tensão entre a seriedade com que encaramos os nossos desafios vitais subjetivos, na aventura existencial que é a de cada um, e a capacidade que possuímos de nos transcendermos e desenvolvermos um ponto de vista distanciado sobre a nossa vida e as suas ocupações (sendo que este ponto de vista afastado pode fazer com que aquelas ocupações pareçam opções arbitrárias e

injustificadas). Esta forma de entender Nagel e a sua filosofia sob um pendor *dual*, *trágico* ou *tensional* fará sentir-se ao longo de toda a presente dissertação.

Um *segundo* pressuposto manifesto na nossa leitura é o interesse, mais do que no campo ético em geral, no princípio do altruísmo, pensado a partir de um projeto de racionalidade prática, em particular. Não são estranhos à sensibilidade filosófica deste ensaio os contributos de Emmanuel Lévinas, cuja filosofia marcou profundamente os nossos estudos de filosofia contemporânea, orientados pela professora Cristina Beckert (1956-2014), e alimentou o interesse por uma certa *filosofia da alteridade*. O nosso projeto de investigação consiste em percorrer a linha em que a racionalidade prática nos aproxima, por si, do reconhecimento do outro. Deve-se a este motivo o interesse original pela obra *The Possibility of Altruism* de Nagel e a escolha deste trabalho como ponto focal, a partir do qual vislumbramos a restante obra nageliana e os desenvolvimentos que pretendemos levar a cabo. Assumimo-nos contra as leituras que ensombrem esta obra em favor da filosofia crítica nageliana, que, em muitos aspetos, é devedora de distinções primaciais aqui esboçadas e defendidas.

*Terceiro*, este é um estudo teórico. O que se pretende apresentar é uma defesa teórica das condições de possibilidade do altruísmo. Se pensarmos no movimento contemporâneo do *altruísmo eficaz*, o que este procura, na maioria dos casos, é argumentar no quadro de uma ética prática, visando responder diretamente a carências vitais, empiricamente verificáveis, como é o caso da pobreza global. O nosso problema acerca do altruísmo não desapareceria ainda que se eliminasse a fome no mundo. Encaramos o desafio de saber se teremos ou não uma obrigação altruísta e se teremos de considerar o interesse de terceiros nas nossas razões para agir independentemente de sabermos ou não das possíveis carências dos outros e de as conclusões que defendermos poderem contribuir, indiretamente, para esse debate. Podemos ter um certo sentimento de absurdo pela dedicação a desenvolvimentos teóricos quando se enfrentam imperiosos desafios práticos no mundo. Nagel reconheceu o mesmo sentimento: perante a guerra injusta em que o seu país de acolhimento (EUA) se envolveu nos anos 60, a sua geração mobilizava-se cívica e socialmente para acabar com a guerra, enquanto o filósofo mantinha as suas buscas teóricas, mesmo sem um contributo líquido para os clamores do seu tempo. Esta tensão confirma a composição complexa da nossa condição de buscarmos avanços *sub specie aeternitatis* inseridos num mundo com urgentes e sentidas carências *sub specie temporis*. Contudo, os impulsos —

teórico e prático —, sendo distintos, não se anulam mutuamente. Uma defesa racional do altruísmo pode conduzir a motivação humana.

Admitindo viver-se entre evidências de egoísmo, pode uma defesa do altruísmo parecer ter a cândida pretensão de um pensamento utópico. Desenganemos o leitor deste estudo. A investigação desenvolvida é cética, pessimista, existencial e trágica: ergue um inventário das tensões que operam em diferentes categorias de altruísmo. Acrescente-se que entre o apuramento das premissas do raciocínio prático se encontra sempre a complexidade humana. O único otimismo que permanece, no tempo dos mortais, é aquele que não deixa derrotar a busca de argutas respostas à questão: *como viver?* Alcançar um finito moral altruísta, mínimo e sem píncaros de moral acabada, permitirá manter a trama e não desistir da contínua tarefa filosófica de esclarecimento e de recuo diante do aparentemente evidente.

## Primeira Parte — Método e Limites



## Capítulo I

### Altruísmo e racionalidade: o método nageliano

Still, I want to describe a way of looking at the world and living in it that is suitable for complex beings without a naturally unified standpoint. It is based on a deliberate effort to juxtapose the internal and external or subjective and objective views at full strength, in order to achieve unification when it is possible and to recognize clearly when it is not. Instead of a unified world view, we get the interplay of these two uneasily related types of conception, and the essentially incompletionable effort to reconcile them. The transcendent impulse is both a creative and a destructive force.

Thomas Nagel, *The View from Nowhere*

O problema sobre o qual se detém a dissertação consiste em saber *o que é o altruísmo*, especificando-se o conceito, e inquirir um possível *princípio de ação racional altruísta*. Se “cuidar de terceiros” pode parecer uma ideia intuitiva para definir uma ação altruísta, não será de estranhar que, quando a discussão visa perscrutar as motivações para agir, surja a confusão acerca dos motivos e o egoísmo tome a dianteira, não raras vezes, como motor explicativo de toda a ação. Pode ceder-se à posição de Hobbes e postular-se que o interesse próprio ou o desejo de autopreservação do agente preside a toda a motivação para agir; nesse caso, pode fazer-se coincidir, confusamente, todos os interesses *do* “eu” com interesses *no* “eu”. Por sua vez, o presente estudo visa apresentar o altruísmo como uma condição racional do agir e motivo ético para a ação.

O desenvolvimento da nossa análise da racionalidade altruísta, no âmbito do protocolo conceptual nageliano, tem sempre presentes três ângulos ou portas de entrada para sistematizar o seu pensamento: o problema da objetividade em ética; uma conceção de racionalidade dinâmica; e o altruísmo como uma das condições da

racionalidade prática. Neste capítulo de abertura, esboçamos a triangulação que levaremos a efeito ao longo da nossa investigação.

## 1. Objetividade em ética: dualismo motriz

[...] not all reality is better understood the more objectively it is viewed.

I believe that skepticism is revealing and not refutable, but that it does not vitiate the pursuit of objectivity.

Thomas Nagel, *The View From Nowhere*

Thomas Nagel confessa que a demanda por saber se existe uma *realidade objetiva* o motivou, na juventude, a considerar a possibilidade de estudar física — “o grande campo romântico nessa época” (OM: 11-12) —, percebendo, depois de um curso introdutório em filosofia, que teria neste departamento uma escolha acertada para lidar com este problema.<sup>1</sup> As elaborações em torno de uma ideia de *objetividade* não abandonam o horizonte da sua filosofia (mesmo que seja para indicar ceticamente como essa objetividade pode ser excessiva) e não se limitam à epistemologia. O problema da objetividade materializa um dos desafios permanentes nos seus escritos e é transversal a diversos domínios da sua obra — filosofia da mente, ética, política. Detemo-nos, neste estudo, na defesa da objetividade em ética. Paralelamente, e em âmbitos distintos, a atenção ao indivíduo, à subjetividade e ao ponto de vista pessoal (que, no caso da ética, o afasta do utilitarismo) visam alcançar um equilíbrio e um compromisso exigente entre subjetividade e objetividade. A análise da *dualidade*, inerente ao indivíduo, entre o ponto de vista pessoal e o ponto de vista impessoal constitui uma das traves mestras do seu pensamento e marca do programa de investigação de grande parte da sua filosofia.

A centralidade que atribuímos à filosofia de Thomas Nagel neste estudo prende-se com a esquematização de *uma defesa do altruísmo* particular, cuja linguagem,

---

<sup>1</sup> Thomas Nagel (1937) nasceu em Belgrado (na ex-Jugoslávia, atual Sérvia), sendo que em 1939 a sua família, que era judia, se radicou nos EUA. Na introdução a *Other Minds*, Nagel partilha, numa rara descrição biográfica a propósito da sua cultura filosófica, um conjunto de informações sobre aqueles que — *Outras Mentis* — o influenciaram e com quem se cruzou no seu percurso académico.

conceptualização e sistematização (bem como os debates contemporâneos nos quais se insere) se desenvolvem sob essa dualidade que coabita no pensamento do *agente*: por um lado, o *ponto de vista pessoal, individual e subjetivo* e, por outro lado, o *ponto de vista impessoal, imparcial e objetivo*.<sup>2</sup> Embora estas duas dimensões do pensamento, concomitantes no agente, possam ser opostas e delas resultem conflitos, Nagel assume esta *polaridade* sem aceitar que um polo oblitere o outro. Ademais, não tem de se verificar em todos os casos um princípio unificador ou superador dessa dualidade. O intuito sistematizador do presente trabalho não ignora esta dualidade originária (ou a irredutibilidade da subjetividade), considerando-a uma ideia reguladora, em torno da qual se analisa um sistema de *razões para agir*.

Antes de prosseguirmos, detemo-nos brevemente sobre as influências e margens teóricas do pensamento nageliano. A sua obra insere-se na cultura filosófica analítica americana. O seu percurso formativo é marcado pela passagem por Cornell, Oxford e Harvard. Foi professor em Berkeley e Princeton, terminando a carreira docente em Nova Iorque, como professor de Filosofia e Direito. Em Cornell, entre 1954-1958, terá como mestres: Norman Malcolm<sup>3</sup> (1911-1990), Rogers Albritton (1923-2002) e John Rawls (1921-2002). Diz-se devedor contínuo da influência destes professores, pela consideração do carácter específico dos problemas filosóficos; pela apresentação da importância de Wittgenstein; e pela convicção da prioridade da teoria moral substantiva sobre a metaética. Em 1958, Nagel parte para Oxford, onde

---

<sup>2</sup> Destacáramos a este propósito o sintético ensaio “Subjective and objective”, no qual Nagel analisa o conflito entre o *ponto de vista subjetivo* e o *objetivo* em diferentes campos da filosofia: o problema do significado, sentido ou propósito da vida; o problema do livre arbítrio; o problema da identidade pessoal; o problema da relação mente-corpo; e o problema ético (MQ: 196-213). A análise destas ramificações de um mesmo problema é aprofundada ao longo da sua obra *The View from Nowhere* (1986). Concordante com a nossa hipótese de trabalho a partir de uma dualidade originária, Alan Thomas, que dedica um longo estudo à obra de Thomas Nagel, designa a “teoria ética” de Nagel de “híbrida”, destacando o seu trabalho fundamental sobre vários pares conceptuais: “subjetivo/objetivo”; “particular/geral ou universal”; “pessoal/impessoal”; “individual/social ou coletivo”; “diversidade, fragmentação/totalidade, unidade”; “interno/externo”; “primeira pessoa/terceira pessoa”; “normativo/explicativo”; “relativo ao agente/neutro em relação ao agente”; etc. (Thomas, 2009: 233-234). Embora o nosso estudo se circunscreva à reflexão ética de Nagel, o seu pensamento abrange áreas tão diversas da filosofia que somos forçados a concordar com Alan Thomas: “A study of Nagel is virtually a complete course in contemporary philosophy” (Thomas, 2009: IX).

<sup>3</sup> Norman Malcolm foi um importante divulgador da obra de Wittgenstein nos EUA. Conheceu, quando passou pela Universidade de Cambridge (em Inglaterra, entre 1938 e 1939), G. E. Moore (1873-1958) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ambos relevantes no seu percurso. Assumiu um papel fundamental na construção de Cornell como um dos principais departamentos de filosofia dos EUA.

permanece até 1960. Neste ano, falece prematuramente o seu orientador (B.Phil.), J. L. Austin (1911-1960). Do que então ocorria em Oxford destaca: as lições de P. F. Strawson (1919-2006) e de H. L. A. Hart (1907-1992), de que resultaram, respetivamente, as obras *Individuals* (1959) e *The Concept of Law* (1961); as lições de Anscombe (1919-2001) sobre Wittgenstein e teoria da ação; e as de Philippa Foot (1920-2010) sobre crença moral e motivação. Em 1960, regressando aos Estados Unidos da América, vai para Harvard, onde encontra Quine (1908-2000) e reencontra Rawls, que se havia transferido para Harvard. Em Harvard, Nagel discute com Rawls os vários esboços de *Uma Teoria da Justiça*. Incitado por Rawls, inicia, com Robert Nozick (1938-2002), o grupo de discussão mensal SELF (The Society for Ethical and Legal Philosophy). John Rawls orienta a tese de doutoramento de Thomas Nagel, dedicada ao problema do altruísmo.<sup>4</sup> Assim, *The Possibility of Altruism* (1970) constitui a primeira obra de Nagel, marcada pela influência de Rawls, igualmente presente em todo o seu percurso filosófico, sobretudo na sua reflexão sobre ética e política. O articulado da argumentação em torno das razões para agir (subjetivas e objetivas) e da relação razão-motivação moral ocupa o centro da sua defesa da possibilidade do altruísmo.

A procura de uma objetividade defensável, considerando a nossa condição dual, prolonga-se em *The View from Nowhere* (1986), alastrando-se para outras disciplinas ou ângulos de análise filosóficos. Discute-se a possibilidade de um “ponto de vista de nenhures” ou, de modo mais exato, um “ponto de vista de lugar nenhum”, pois não se procura um lugar inexistente (nenhures), a partir do qual não se poderia ter qualquer ponto de vista, mas um lugar em que não se ocupa uma posição privilegiada, específica ou determinada, a partir da qual se julga, conhece, pensa a ação, etc. A peculiar capacidade que os seres humanos têm de ver o mundo de uma forma distanciada e de transcenderem o seu próprio interesse, sensibilidade específica ou posição particular, isto é, de ocuparem um ponto de vista de lugar nenhum não anula a pessoa que cada um é, o lugar particular que ocupa no mundo e a parcialidade inerente a essa especificidade individual. O problema centra-se em saber se será possível reconciliar

---

<sup>4</sup> A obra *PA* resulta da tese submetida em Oxford (para obter o B.Phil.), em 1960, e de outra submetida em Harvard (para obter o Ph.D), em 1963. Discutiui-a, como indica, em seminários em Berkeley e Princeton (agradece particularmente a Gilbert Harman, Robert Nozick e David Wiggins).

os dois pontos de vista internos ao indivíduo (o ponto de vista pessoal e o impessoal) na reflexão ética, política, epistemológica e da filosofia da mente.

Um ponto de vista que é objetivo, em comparação com a visão pessoal de um indivíduo, pode ser subjetivo em comparação com um ponto de vista teórico ainda mais afastado. O ponto de vista da moral é mais objetivo que o da vida privada, porém menos objetivo que o ponto de vista da física. Podemos pensar na realidade como um conjunto de esferas concêntricas que se revelam progressivamente à medida que nos vamos afastando das contingências do eu.<sup>5</sup>

A ideia da realidade percebida como “conjunto de esferas concêntricas” atravessa o pensamento ético nageliano, e estende-se a outros campos da filosofia presentes em *VN*. Parte da originalidade do pensamento filosófico nageliano prende-se com eliminar ou limitar erros filosóficos resultantes da redução da subjetividade à (falsa) objetividade quando tal redução não ilumina a compreensão do fenómeno que se quer observar.<sup>6</sup> Este erro filosófico advém, não raras vezes, de uma “cegueira” resultante da procura de uma “visão unificada” que oblitera, reduz ou elimina um dos polos da dualidade.<sup>7</sup>

Podem surpreender-se dois relatos de objetividade na filosofia nageliana. Segundo Alan Thomas, regista-se, entre *PA* e *VN*, a passagem de um modelo de *objetividade cartesiana*, no qual as razões objetivas enquadram, legitimam e justificam as razões subjetivas, para um modelo de *objetividade hegeliana*, em que ambas as razões, objetivas e subjetivas, são compossíveis (Thomas, 2009: 13).<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> “A standpoint that is objective by comparison with the personal view of one individual may be subjective by comparison with a theoretical standpoint still farther out. The standpoint of morality is more objective than that of private life, but less objective than the standpoint of physics. We may think of reality as a set of concentric spheres, progressively revealed as we detach gradually from the contingencies of the self” (*VN*: 13-14). Para efeitos de citação, procuramos acompanhar, sempre que possível, a tradução portuguesa de Silvana Vieira: *Visão a Partir de Lugar Nenhum* (São Paulo: Martins Fontes, 2004), corrigindo e adequando o que nos pareceu necessário, sem indicação.

<sup>6</sup> Em 1974, Nagel publicou um influente ensaio intitulado “What is it like to be a bat?”, onde considera o que seja a experiência da “consciência” e que esta não é explicável pela redução à física, pois “o que é ser um organismo para esse organismo” (o que é ser um morcego para um morcego) escapa a essa redução (*Cf.* Rego, 2015: 305-309).

<sup>7</sup> “[...] one of my claims will be that often the pursuit of a highly unified conception of life and the world leads to philosophical mistakes — to false reductions or to the refusal to recognize part of what is real” (*VN*: 12).

<sup>8</sup> Jonathan Dancy (1988) criticará a confusão entre dois relatos de objetividade presentes em *VN*. Alan Thomas readapta esta leitura crítica (Thomas, 2009: 11), renomeando a “objetividade absoluta” (física) de Dancy como “objetividade cartesiana”, segundo a qual a ascensão da perspetiva objetiva

Um ano depois da publicação de *VN*, Nagel traz a lume *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (*WM*, 1987), que consiste num inventário breve de problemas da filosofia, nas suas subáreas, se é que se pode entender deste modo dividido um pensamento inquiridor sistemático.<sup>9</sup> O esquematismo nageliano permite-lhe, noutras obras, pensar um determinado problema perspetivando-o sob diferentes subáreas filosóficas ou ângulos teóricos distintos.<sup>10</sup> Influenciada por Saul Kripke e Ronald Dworkin<sup>11</sup>, a obra *The Last Word* (*LW*, 1997) constitui uma afirmação metodológica de que a *objetividade*, enquanto pensamento incondicionado sobre o modo como as coisas são, tem de ser possível para além das restritas e conjunturais disposições psicológicas do indivíduo. Este trabalho consiste numa defesa do programa de investigação científico e filosófico como adversário do relativismo, do ceticismo e do subjetivismo.

Por fim, o pensamento político de Thomas Nagel é, essencialmente, sistematizado em *Equality and Partiality* (1991), texto que resulta, em grande parte, das *Locke Lectures*, proferidas em Oxford (1990), e é devedor, como Nagel admite, dos diálogos com J. Rawls, D. Parfit e T. M. Scanlon, entre outros.<sup>12</sup> A teorização política é vista por Nagel como uma extensão da ética, cujo elemento primeiro de análise é o

---

desmascara, e substitui, a perspetiva subjetiva, à qual renuncia; e mantém a designação “objetividade hegeliana” para designar o relato de objetividade que não elimina completamente o ponto de vista subjetivo, mas o contextualiza sem a ele renunciar.

<sup>9</sup> Com um pendor mais interrogativo, em *WM*, uma obra para um público mais lato, não especializado, Nagel apresenta a filosofia como labor sofisticado em torno de problemas irreduzíveis a outras análises, tais como: o conhecimento de outras mentes e do mundo que existe fora da nossa mente; a relação mente-cérebro; a possibilidade da linguagem e do livre-arbítrio; os fundamentos da moral; aferir que desigualdades são injustas; a morte e o sentido da vida.

<sup>10</sup> Para além de *VN* e *WM*, cf. *LW* e *MC*. Esta última, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (2012), constitui uma obra polémica, porque Nagel procura revelar as limitações do materialismo reducionista e da conceção neodarwiniana da natureza em dar conta de fenómenos como, *v.g.*, a consciência e o valor. Consciente da polémica que a obra provoca, Nagel apresenta um sumário do argumento principal desta sua obra, cf. Nagel, “The Core of Mind and Cosmos”, 2013.

<sup>11</sup> Nagel dedica-lhes esta obra inspirada no seminário de Kripke, a que assistiu nos finais dos anos 70 em Princeton, em que Kripke “atacou o relativismo, o ceticismo, o subjetivismo e o revisionismo com respeito à lógica” (*LW*: VII-VIII). A influência de R. Dworkin, de quem era colega no ensino desde 1987, deu-se no campo da ética, no âmbito da qual entendia que se devia contestar o ceticismo, o relativismo e o subjetivismo com argumentos morais de primeira ordem e não com uma posição metaética.

<sup>12</sup> Nagel destaca o afortunado momento vivido durante as *Locke Lectures*, pois permaneceu em All Souls College, em Oxford, onde dialogou com os filósofos morais e políticos aí presentes: G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Derek Parfit, T. M. Scanlon, Samuel Scheffler.

*indivíduo*. A aceitação de uma ordem política nasce da tentativa de reconciliar a “preocupação imparcial com todos” (*impessoal*) com “uma vida individual razoável” (*pessoal*).<sup>13</sup> Acresce à sua investigação política (e económica) a obra *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (MO, 2002), publicado em coautoria com Liam Murphy<sup>14</sup>, que não se foca na discussão acerca dos impostos como meio de justiça distributiva (com relevância no quadro das decisões de política pública governativa), mas na tese segundo a qual o sistema tributário informa parte dos direitos de propriedade. Neste sentido, sendo os direitos de propriedade uma convenção que o hábito naturaliza e que a política tributária molda parcialmente, a discussão da justiça ou injustiça do sistema tributário encontra-se unida à discussão dos direitos de propriedade.

Apesar de diversa, a biblioteca dada à estampa por Nagel encontra-se unida por algumas linhas temáticas: subjetividade/objetividade, motivação moral e racionalidade. A sua vasta obra ensaística não é exceção.<sup>15</sup> Assumimos como cânone filosófico desta dissertação os elementos atinentes à filosofia moral de Nagel, que se insere na linhagem racionalista de Kant e de Rawls.

## 2. Racionalidade dialética e a centralidade das razões para agir

The idea of reason grows out of the attempt to distinguish subjective from objective.

Thomas Nagel, *The Last Word*

---

<sup>13</sup> Nagel entende a base ética da teoria política como uma reflexão do indivíduo consigo próprio, observando o seu duplo ponto de vista, subjetivo e objetivo: “The unsolved problem is the familiar one of reconciling the standpoint of the collectivity with the standpoint of the individual; but I want to approach it not primarily as a question about the relation between the individual and society, but in essence and origin as a question about each individual’s relation to himself. This reflects a conviction that ethics, and the ethical basis of political theory, have to be understood as arising from a division in each individual between two standpoints, the personal and the impersonal” (EP: 5).

<sup>14</sup> Murphy e Nagel lecionaram juntos, em 1998, um seminário sobre justiça e política tributária na Faculdade de Direito da Universidade de Nova Iorque; a obra MO resulta desse seminário. O título original da obra era *A Justiça na Tributação* (*Justice in Taxation*); a opção por este título final, *O Mito da Propriedade: Impostos e Justiça*, deveu-se a pretenderem deixar logo clara a sua posição, neste que pretende “ser um compêndio preciso de todas as questões e dos argumentos apresentados por todas as partes envolvidas nesta discussão” (MO: 2).

<sup>15</sup> Parte da qual está reunida em quatro coletâneas, intituladas: *Mortal Questions* (MQ, 1979); *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994* (OM, 1995); *Concealment and Exposure and Other Essays* (CE, 2002); e *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (SP, 2010).

O dualismo tensional — entre o ponto de vista subjetivo e o ponto de vista objetivo —, trágico, porque sem escapatória, dado o tipo de agentes que somos, marca a conceção da *racionalidade* como um processo dinâmico de destrição (gradativa) entre pontos de vista. Ao longo de todo o trabalho, a racionalidade revela-se como esta faculdade de diferenciação entre pontos de vista, como princípio de ação, e como adesão a exigências que as razões, como fonte do agir, operam nas decisões do agente.

A racionalidade nageliana é dialética. A razão é, na definição que Nagel dela dá *en passant*, a capacidade de distinguir o objetivo do subjetivo. A operatividade da razão não consiste em unificar tensões, mas em dar-lhes inteligibilidade. As *razões subjetivas* e as *razões objetivas* não se excluem mutuamente, embora em *PA* a relação entre ambas seja mais íntima que em *VN*, onde fica claro que as *razões relativas ao agente* e as *razões neutras quanto ao agente* não só não têm de ser unificadas, como podem operar paralelamente, respeitando certos princípios, sem que isso ponha em causa o sistema de razões; pelo contrário, reforça-o e amplia-o. Neste momento, são prematuros maiores desenvolvimentos.

A racionalidade como formulação de um princípio de ação não configura uma esperança num qualquer triunfalismo da razão (como se encontra no positivismo, e será discutido no próximo capítulo), nem faz abandonar o intento de alcançar um ponto de vista objetivo (como será debatido a propósito do realismo normativo nageliano). A racionalidade procura corporizar sistémica e dinamicamente a complexidade da nossa condição.

A racionalidade não tem, quanto à ambição de objetividade normativa, de conduzir nem à admissão de factos morais próximos do realismo moral platónico, nem à cedência ao relativismo moral, como abandono da procura de valores não restritamente circunstanciais e dependentes somente das coordenadas históricas, geográficas, sociais. Retomando dois títulos da obra nageliana, o *ponto de vista de lugar nenhum* é moralmente relevante como possibilidade de contraste com o ponto de vista pessoal, temporal e intersubjetivamente localizado; e o relativismo não pode ter *a última palavra* nos progressos morais da humanidade.

O centro de gravidade deste estudo são as *razões para agir*. A racionalidade é entendida como faculdade abstrativa, cujo uso prático pode motivar a ação (sem entender as razões como causa da ação). A racionalidade prática refere-se a métodos de explicação e justificação da ação, cuja generalidade (não relativa ao agente) pode ser

compreendida por quem espreite por cima do nosso ombro.<sup>16</sup> Os princípios racionais operam, eles mesmos, como “cânones da crítica, justificação e auto determinação do pensamento e da acção” (*PA*: 32).<sup>17</sup> A *razão* é, finalmente, uma *categoria de pensamento* que forma crenças, desejos, intenções e decisões, que se revela no seu próprio exercício e se exemplifica “em virtude da sua generalidade e da sua posição na hierarquia da justificação e da crítica” (*LW*<sub>1</sub>: 15).<sup>18</sup> As “pretensões objetivas da razão” não têm de se aceitar como limitadas<sup>19</sup>: “A razão propõe-se oferecer um método de transcender tanto o meramente social como o meramente pessoal” (*LW*<sub>1</sub>: 19).<sup>20</sup>

Se para Kant a razão surge, metaforicamente, na alta posição de timoneira das paixões, e para Hume as paixões navegam em autogestão, sem se admitir que haja razão prática (senão como razão instrumental), o método nageliano, sendo mais próximo da filosofia kantiana, e definindo-se continuamente como anti-humano, não relega as paixões, mas observa-as sob dois pontos de vista possíveis no uso da racionalidade prática. O dualismo fundamental é o do ponto de vista subjetivo e objetivo e não o dualismo entre *razão* e *paixão*, que marcou a Filosofia Moderna (Ferreira, 2002: 19-41).

---

<sup>16</sup> Essa observação de um ponto de vista externo procura uma generalidade racional, e não estatística: “To reason is to think systematically in ways anyone looking over my shoulder ought to be able to recognize as correct. It is this generality that relativists and subjectivists deny. Even when they introduce a simulacrum of it in the form of a condition of consensus among a linguistic or scientific or political community, it is the wrong kind of generality — since at its outer bounds it is statistical, not rational” (*LW*: 5).

<sup>17</sup> “Rational principles are canons for the criticism, justification, and self-determination of thought and action” (*PA*: 22).

<sup>18</sup> “My own opinion is that there is such a thing, or category of thought, as reason, and that it applies in both theory and practice, in the formation not only of beliefs but of desires, intentions, and decisions as well. This is not to say that reason is a single thing in every case, only that certain decisive aspects of our thought about such very different matters can all be regarded as instances of it, by virtue of their generality and their position in the hierarchy of justification and criticism. I shall refer to this as the rationalist position” (*LW*: 6).

<sup>19</sup> Nagel recupera, a fim de exemplificar o processo de evolução intelectual, a metáfora de Espinosa (Espinosa *apud* VN: 90), que pode aplicar, em nosso entender, à racionalidade como progressiva e dinâmica: “Mas assim como ao princípio os homens, por meio de instrumentos inatos, embora de um modo laborioso e imperfeito, conseguiram certas coisas muito fáceis, e feitas estas confeccionaram outras mais difíceis com menos trabalho e maior perfeição, assim passando gradualmente de obras muito simples a instrumentos e desses instrumentos a outras obras, chegaram ao ponto de fazer muitas coisas e muito difíceis com um trabalho diminuto; assim também o entendimento, pela sua força inata, produz para si instrumentos intelectuais, por meio dos quais adquire outras forças para outras obras intelectuais e destas obras [alcança] outros instrumentos, isto é, o poder de investigar ulteriormente, e deste modo progride gradualmente, até que atinge o ponto culminante da sabedoria” (Espinosa, 1987: 13-14, *apud* Ferreira, 1997: 13).

<sup>20</sup> “Reason purports to offer a method of transcending both the merely social and the merely personal” (*LW*: 10).

A racionalidade pode não resolver a húbri praxica (tensões ou dilemas morais), mas clarifica-a (quando o consegue fazer) e, sobretudo, permite admitir certos progressos morais possíveis.

### 3. O altruísmo como condição formal da racionalidade prática

Just as there are rational requirements on thought,  
there are rational requirements on action, and  
altruism is one of them.

Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*

No articulado filosófico nageliano, a ética não é um prolongamento de uma motivação preexistente. Thomas Nagel não acompanha Thomas Hobbes, para quem o móbil da ação reside num desejo de *autopreservação* (Hobbes, 1999: 113), nem David Hume, segundo o qual o homem é motivado ou comovido por um sentimento de *simpatia* (Hume, 2001: 529). Para Nagel, a universalidade do princípio do altruísmo, se for alcançada, assentará, como em Kant, na validade dos princípios que orientam a ação.<sup>21</sup> Por isso, a defesa do altruísmo não se baseia num qualquer *sentimento* prévio, no *interesse próprio* ou no *interesse de terceiros*, mas no reconhecimento racional de que somos *apenas um entre outros* e na busca de uma congruência na ação segundo o reconhecimento desta autoconceção.

---

<sup>21</sup> Pode encontrar-se, de certo modo, entre os heróis de Kant, a figura de Job, cuja motivação para agir reside na sua “pura fé moral”. A moralidade não tem um fundamento externo, a fé numa religião, no temor a Deus, no medo da transgressão da norma ou na piedade votada ao cumprimento do preceito, mas “uma religião da boa conduta de vida” funda-se na moralidade, nela reside a motivação para o seu agir. Kant “[...] confessa a um seu correspondente (o pastor luterano Johann Kaspar Lavater), a sua identificação com a atitude dessa paradoxal personagem bíblica do Antigo Testamento que é Job, não propriamente enquanto exemplo da paciência de um justo sofredor, mas enquanto aquele que ousa, com toda a franqueza, desafiar a teologia e a ética canônicas tradicionais do Judaísmo, que faziam equivaler diretamente à qualidade dos atos praticados a devida recompensa, e que, mesmo no flagrante desconcerto duma ordem moral do mundo calculista que a sua situação real expunha, mantinha como critério absoluto a certeza que lhe vinha do testemunho da sua consciência íntima, a qual o garantia na esperança de que um supremo juiz e redentor haveria de dar-lhe razão, por fim, da sua justa causa, nisso oferecendo uma singular lição do que o filósofo crítico entende por uma ‘pura fé moral’, pois, ‘com a sua atitude, ele provou que a sua moralidade não se fundava na fé, mas sim que a sua fé se fundava na moralidade e, por frágil que fosse, essa fé era sincera e autêntica, capaz de fundar uma religião não para obter favores mas uma religião da boa conduta de vida’” (Santos, 2022: 340).

Enumeramos sinteticamente as ideias-tese que subjazem à defesa do altruísmo e que a presente dissertação explora. *Primeiro*. O altruísmo é, em alternativa ao desejo ou interesse próprio, uma razão para agir, capaz de motivar o agente. *Segundo*. Se o altruísmo é uma razão motivacional, como pode conduzir o agente à ação? O agente age altruisticamente mediante a condição, que reconhece como sua, de ser apenas um sujeito entre outros. *Terceiro*. Esta concepção que o sujeito tem de si próprio exige a ponderação de razões objetivas ou razões impessoais para agir. *Quarto*. O desejo não consiste numa razão objetiva ou impessoal para a ação. A exigência de razões motivacionalmente eficazes que possam ser razões impessoais torna-se uma condição de possibilidade da autoconcepção do sujeito como apenas um entre vários. *Quinto*. Esta última consideração procede a uma clarificação do primeiro ponto. A explicitação do ponto de partida, segundo o qual o altruísmo é uma razão motivacional, que é condição de possibilidade da ação segundo uma determinada racionalidade prática, resume o foco dos cuidados exegéticos ou teóricos espelhados neste trabalho.

O sujeito, como apenas um entre vários, concebe razões para agir altruístas, por analogia com o princípio da prudência:

O princípio da prudência encontra-se ligado à situação presente da pessoa enquanto mera etapa de uma vida temporalmente extensa. Isto resulta da capacidade humana de considerar o presente simultaneamente como “agora” e como “um determinado tempo particular”, especificável sem o recurso à flexão temporal. O princípio do altruísmo, por outro lado, encontra-se ligado à concepção que a pessoa tem de si própria enquanto mero indivíduo entre outros, a qual decorre da capacidade de a pessoa se ver a si própria simultaneamente como “eu” e como *alguém* — um indivíduo impessoalmente especificável (PA: 30).<sup>22</sup>

Estes princípios visam evitar o dualismo conflitual, ou a dissociação entre aspetos distintos internos à concepção de prudência (“agora”/“algures no tempo”) e altruísmo (“eu”/“alguém”). A prudência e o altruísmo são condições formais para que o raciocínio prático não fracione a concepção dual que a pessoa tem de si própria (PA: 19).

---

<sup>22</sup> “The principle of prudence is connected with a conception of one’s present situation as merely a stage in a temporally extended life. It arises from the human capacity to view the present simultaneously as ‘now’ and as a particular time, tenselessly specifiable. The principle of altruism, on the other hand, is connected with the conception of oneself as merely one person among others. It arises from the capacity to view oneself simultaneously as ‘I’ and as *someone* — an impersonally specifiable individual” (PA: 19).

A motivação moral altruísta liga-se a uma determinada concepção de racionalidade prática, como procurámos colocar em evidência. Sendo prematuros outros desenvolvimentos da defesa do princípio do altruísmo (a que se dedica a segunda parte desta dissertação), referimos apenas a aproximação do método nageliano ao método kantiano. Se Kant assume que agimos moralmente mediante a autoconcepção de que somos livres, com tudo o que isso implica (agir como se fôssemos legisladores), no método nageliano agimos altruisticamente segundo a autoconcepção de que somos apenas um indivíduo entre os demais. Nesta primeira parte da dissertação, recuperamos outros métodos para defender o altruísmo e retomamos o problema da liberdade, associada à responsabilidade moral e à sujeição do agente à sorte.

## Capítulo II

### A defesa de uma obrigação altruísta: clarificação do problema

Philosophers are philosophers not because they have common aims and interests (they don't), or common methods (they don't), or agree to discuss a common set of problems (they don't), or are endowed with common faculties (they aren't), but simply and solely because they are taking part in a single continuing conversation.

Richard Rorty, "The Philosopher as Expert"<sup>23</sup>

Philosophy cannot take refuge in reduced ambitions. It is after eternal and nonlocal truth, even though we know that is not what we are going to get.

Thomas Nagel, *The View From Nowhere*

Neste capítulo, enumeramos um conjunto de fatores a ter em conta na definição e defesa do altruísmo (elementos que desenvolveremos nas restantes partes da presente dissertação). Apresentamos o papel distintamente moral do altruísmo e

---

<sup>23</sup> Sobre esta passagem (Rorty, 2009: 411) cf. Patrícia Fernandes (2017: 149). Na sua dissertação — *À Parole Violenta e a Política: Estudo sobre o Poder Revolucionário da Linguagem* —, Patrícia Fernandes refere, a breve trecho, a relação entre Richard Rorty e Thomas Nagel (de amizade e crítica). Registamos, para o interesse do nosso estudo, dois prismas apontados. *Primeiro*, uma crítica a uma certa sobrevalorização da argumentação (Fernandes, 2017: 241). O prefácio de *MQ* salienta a relevância da intuição como critério de validação, diríamos, existencial. Um argumento pode responder a uma dúvida, mas, se esta subsiste ou contradiz um certo sentido intuitivo (não convence), então a argumentação pode não resolver o problema teórico em apreço (*MQ*: x-xi). O que se pretende é o realce do problema, não raro, em desfavor da solução provisória: "My own philosophical sympathies and antipathies are easily stated. I believe one should trust problems over solutions, intuition over arguments, and pluralistic discord over systematic harmony. Simplicity and elegance are never reasons to think that a philosophical theory is true: on the contrary, they are usually grounds for thinking it false" (*MQ*: x). *Segundo*, o impulso objetivista de Nagel e a crítica deste a Rorty, por este abandonar o intento, tão caro à filosofia nageliana, de sair do ponto de vista circunstanciado, histórico ou social (Fernandes, 2017: 243).

clarificamos o seu objeto: a consideração (moral) de terceiros. Começamos por esclarecer que este estudo não tem como objetivo harmonizar as evidências que possam existir sobre o altruísmo ou o egoísmo ao nível da biologia humana, mas apresentar elementos para uma defesa filosófica de um *dever* altruísta, esboçando diferentes alternativas metodológicas que possam determinar esse dever intramundano. Partindo da máxima altruísta do positivismo, intuitiva e absoluta, e com o objetivo de clarificar o seu alcance, confrontamo-la com algumas determinações decorrentes de uma perspectiva utilitarista.

#### 4. Origem e definição preliminar do conceito: um subsídio histórico-filosófico

O termo “altruísmo” (*altruisme*), forjado por Auguste Comte, contrapõe-se terminologicamente a “egoísmo”. Esta contraposição consiste no reconhecimento de um impulso distinto do interesse próprio (que funda o egoísmo): um interesse pelo outro e pelo seu bem (contrário e simétrico do anterior). A presente secção visa esclarecer a origem do termo “altruísmo” no âmbito da filosofia de Comte, retomando a *máxima ética positivista* e o diálogo primordial que Stuart Mill enceta com esta filosofia.

A máxima orientadora da ação proposta pela ética positivista consiste em: “*vivre pour autrui*” (Comte, 1851-1854, vol I: 693; vol. IV: 289). A máxima altruísta visa substituir o egoísmo e preside não só à arquitetura da moral sistemática positivista, mas também à sua estrutura política (alargando o princípio de viver para os outros às instituições). Embora a moral proposta pelo filósofo francês seja laica (aspeto que lhe trouxe quer seguidores, quer opositores), Comte não abdica de uma certa estrutura do pensamento religioso. Contudo, a religião da humanidade que propõe elimina as proposições teológicas elementares que costumam suportar o pensamento religioso, nomeadamente a tese acerca da existência de Deus, colocando no seu lugar a ideia de Humanidade; isto é, sem o apelo ao divino, a Humanidade é, ela mesma, o *Grand-être*, substituto de Deus:

‘Todos os corações nobres e todas as grandes mentes, sempre convergindo de agora em diante, conceberam assim completado o longo e difícil início a que a Humanidade teve de se submeter, sob o império constantemente decrescente do teologismo e da guerra. O movimento moderno deixa de ser radicalmente díspar. A sua progressão positiva mostra-se finalmente

capaz de satisfazer todas as exigências intelectuais e sociais resultantes da sua progressão negativa, não só em relação ao futuro, mas também em relação ao presente, com o qual não tive de lidar aqui. Por todo o lado, o relativo sucede irrevogavelmente ao absoluto, e o altruísmo tende a dominar o egoísmo, enquanto uma marcha sistemática substitui uma evolução espontânea. Numa palavra, a Humanidade substitui-se definitivamente a Deus, sem nunca esquecer os seus serviços provisórios.<sup>24</sup>

A religião da humanidade compatibilizar-se-ia com os progressos científicos (*v.g.*, os santos desta nova religião são os homens que se destacam pelos seus feitos científicos ou outros progressos racionais) e o altruísmo, enquanto máxima ética concordante com o positivismo, traduzir-se-ia na obrigação de atender ao bem dos outros, visando o estado positivo da humanidade.<sup>25</sup>

Stuart Mill corresponde-se com August Comte entre 1841 e 1846. Embora Mill partilhe com Comte a defesa de ações altruístas, distingue-se no método para a defesa do altruísmo e nas condições que considera exigíveis a um altruísta. Apesar das futuras divergências entre os dois autores, que exploraremos adiante, logo na primeira carta dirigida a Comte (de 8 de novembro de 1841), Mill reconhece o impacto causado pela leitura do trabalho de Comte.<sup>26</sup> Stuart Mill interessa-se, para além da herança utilitarista,

---

<sup>24</sup> “Tous les nobles coeurs et tous les grands esprits, toujours convergents désormais, conçoivent ainsi terminée la longue et difficile initiation que dut subir l’Humanité, sous l’empire constamment décroissant du théologisme et de la guerre. Le mouvement moderne cesse d’être radicalement disparate. Sa progression positive s’y montre enfin capable de satisfaire à toutes les exigences, intellectuelles et sociales, résultées de sa progression négative, non seulement envers l’avenir, mais aussi quant au présent, dont je n’ai pas dû m’occuper ici. Partout, le relatif succède irrévocablement à l’absolu, et l’altruisme tend à dominer l’égoïsme, tandis qu’une marche systématique remplace une évolution spontanée. En un mot, l’Humanité se substitue définitivement à Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires” (Comte, 2004: 403).

<sup>25</sup> A consideração dos outros e do seu bem, por si mesmo, e a defesa de uma máxima altruísta independente de motivos religiosos decorrentes da teologia visava a defesa de uma máxima laica distinta, *v.g.*, da caridade cristã. Este aspeto não é de somenos para a bem-sucedida introdução do termo “altruísmo” no léxico da filosofia moral inglesa do século XIX, que se queria autónoma de filamentos teológicos. Sobre a introdução do termo “altruísmo” na moral inglesa vitoriana *cf.* Dixon, 2008. Esta obra traça a história do termo “altruísmo” no léxico inglês e, embora a abordagem seja a da história lexical (“word history”), não se ignoram contributos para uma certa história conceptual (ou “historical semantics”).

<sup>26</sup> “C’est dans l’année 1828, Monsieur, que j’ai lu pour la première fois votre *Traité de Politique Positive* et cette lecture a donné à toutes mes idées une forte secousse, qui, avec d’autres causes, mais beaucoup plus qu’elles, a déterminé ma sortie définitive de la section benthamiste de l’école révolutionnaire, dans laquelle je fus élevé, et même je puis presque dire dans laquelle je naquis. Quoique le Benthamisme soit resté, sans doute, très loin du véritable esprit de la méthode positive, cette doctrine me paraît encore à présent la meilleure préparation qui existe aujourd’hui à la vraie positivité, appliquée aux doctrines sociales: soit par sa logique serrée, et par le soin qu’elle a de toujours se comprendre elle-

não teológica, de Jeremy Bentham, pela religião da humanidade (laica) de Comte, entre outros aspetos, pelo facto de “ambas eclipsaram deliberadamente a transcendência ao elevarem uma abstração intramundana, concebida como ‘humanidade’ ou ‘utilidade’, ao lugar de Deus” (Raeder, 2002: 36).<sup>27</sup> Se o utilitarismo de Bentham coloca como fim último a maior felicidade do maior número, a religião da humanidade de Comte também tem um propósito social, alcançado mediante a ação altruísta, enquanto dever último da humanidade. Em suma, o termo “altruísmo”, criado por Auguste Comte, traduz a máxima da moral sistemática positiva, visando o estado positivo da humanidade (o conseqüente projeto pedagógico de educação de todos para a ação altruísta entronca neste objetivo) e não são espúrias do seu pensamento moral as preocupações sociais, que considera articuláveis com o pensamento científico e passíveis de sistematização (veja-se a sua ligação primordial à sociologia).

Um segundo aspeto para o interesse de Stuart Mill na religião da humanidade de Comte prende-se, em nosso entender, com a consideração do interesse dos outros por eles mesmos. Stuart Mill distingue entre, por um lado, a consideração moral do interesse de terceiros por eles mesmos e, por outro lado, a consideração moral do interesse de terceiros estabelecida por uma conceção religiosa cujas ações são ponderadas em função de uma sanção ou salvação póstuma (isto é, segundo os

---

même, soit surtout par son opposition systématique à toute tentative d’explication de phénomènes quelconques au moyen des ridicu[les] entités métaphysiques, dont elle m’a appris dès ma première jeunesse à sentir la nullité essentielle” (Mill, 1963: 334). Acerca da influência de Comte sobre Mill, *cf.* Raeder, 2002.

<sup>27</sup> “Bentham’s positivist method was not the only aspect of his teaching that made it easy for Mill to move from Bentham’s new religion to what would become Mill’s final spiritual home — the new religion of Auguste Comte, the Religion of Humanity. Mill’s early conversion to Bentham’s nontheological utilitarianism, with its elevation of the greatest temporal happiness of the greatest number to the ultimate end of human existence, also made for a relatively easy transition to the full-fledged Religion of Humanity that Mill would embrace until his death. Comte’s Religion of Humanity partook of the essence of the Benthamite religion — its radical antitheological impetus. It shared other fundamental attributes of Benthamism as well. Both ‘religions’ championed an ‘altruistic’ or ‘social’ ethic in service of a strictly worldly end conceived as obligatory, ultimate, and all-encompassing service to the Great Being of Humanity. Both were regarded by their adherents as a moral advance over the ‘selfish’ Christian aspiration for personal salvation. Both deliberately eclipsed transcendence by, in effect, elevating an intramundane abstraction, whether conceived as ‘humanity’ or ‘utility,’ to the position of God” (Raeder, 2002: 36); “Bentham’s nontheological utilitarianism was equivalent in all its essentials to Comte’s ‘religion without a God.’ It was an easy path from serving humanity through the Benthamite program — selfless devotion to the greatest temporal happiness of the greatest number — to a similar altruistic service to the Great Being of Humanity as conceived by Comte. The ‘cause of humanity’ surely found one of its ablest and strongest-willed advocates in the ‘Saint of Rationalism’ (Corr. 73)” (Raeder, 2002: 50).

interesses póstumos da própria pessoa). A ação moral que espere retribuição no quadro da economia da salvação fica condenada ao egoísmo (moral). A religião da humanidade proposta por Comte escaparia a este elemento autocentrado, como defende Stuart Mill em *Utility of Religion*:

Pois, em primeiro lugar, é desinteressada. Transfere os pensamentos e sentimentos para fora do sujeito e fixa-os num objeto altruísta [*unselfish object*], que é amado e visado como um fim por si mesmo. As religiões que incluem promessas e ameaças relativas a uma vida futura fixam os pensamentos nos interesses póstumos da pessoa; procuram levá-la a considerar o desempenho dos seus deveres para com os outros principalmente como um meio para sua salvação pessoal; e são um dos maiores obstáculos ao grande propósito da cultura moral: o fortalecimento do elemento altruísta [*unselfish*] e o enfraquecimento do elemento egoísta na nossa natureza.<sup>28</sup>

O *objeto altruísta* descentra o agente do seu interesse. O quadro religioso que apresente compensações numa vida futura visa, em última instância, o interesse do próprio agente como o fim a considerar na ação (a consideração do interesse de terceiros seria um meio para a salvação do próprio agente).

Por fim, apesar da origem do termo no âmbito do positivismo, a discussão acerca do lugar do bem-estar do outro na decisão moral é anterior, podendo surgir sob a designação de benevolência, beneficência ou mesmo caridade, etc. Embora as definições possam variar, teremos presente neste estudo, *prima facie*, o altruísmo enquanto ação intencionada cujo objetivo é o bem dos outros por eles mesmos.

---

<sup>28</sup> “For, in the first place, it is disinterested. It carries the thoughts and feelings out of self, and fixes them on an unselfish object, loved and pursued as an end for its own sake. The religions which deal in promises and threats regarding a future life, fasten down the thoughts to the person’s own posthumous interests; they tempt him to regard the performance of his duties to others mainly as a means to his own personal salvation; and are one of the most serious obstacles to the great purpose of moral culture, the strengthening of the unselfish and weakening of the selfish element in our nature” (Mill, 1969: 422). Sobre esta passagem cf. Raeder, 2002: 298.

## 5. O utilitarismo e o padrão de altruísmo

John Stuart Mill, na obra *Auguste Comte and Positivism* (1865), embora considere a pertinência da concepção religiosa de Comte<sup>29</sup>, critica o altruísmo exigente que o pensador francês propõe:

A regra de ouro da moralidade, na religião de M. Comte, é viver para os outros, “vivre pour autrui”. Não basta fazer o que gostaríamos que nos fizessem a nós e amar o próximo como a nós mesmos [...]. Devemos esforçar-nos para não nos amarmos a nós mesmos. [...] A educação e a disciplina moral devem ter apenas um objetivo, fazer com que o altruísmo (uma palavra criada por ele) predomine sobre o egoísmo (Mill, 1985: 335).<sup>30</sup>

Auguste Comte só condenaria mortificações e sacrifícios do interesse próprio se essas mortificações e sacrifícios pusessem em causa a utilidade que os agentes que se sacrificam pudessem ter para os outros (*v.g.*, se um indivíduo doente não se cuidar pode ficar impedido de auxiliar o seu próximo). Tudo aquilo que supere a mera satisfação das necessidades da saúde e da força elementar do próprio agente é dispensável e imoral (Mill, 1985: 335); por sua vez, as recompensas (tais como elogios, reconhecimento social, etc.<sup>31</sup>) são vistas como um mal necessário, que não deve ser buscado por si mesmo.

---

<sup>29</sup> “We, therefore, not only hold that M. Comte was justified in the attempt to develop his philosophy into a religion, and had realized the essential conditions of one, but that all other religions are made better in proportion as, in their practical result, they are brought to coincide with that which he aimed at constructing” (Mill, 1985: 334-335).

<sup>30</sup> “The golden rule of morality, in M. Comte’s religion, is to live for others, ‘vivre pour autrui.’ To do as we would be done by, and to love our neighbour as ourself, are not sufficient for him [...]. We should endeavour not to love ourselves at all. [...] All education and all moral discipline should have but one object, to make altruism (a word of his own coming) predominate over egoism” (Mill, 1985: 335).

<sup>31</sup> *V.g.*: “Para além do bem que os altruístas trazem aos outros, trazem bem a si próprios sob a forma de reconhecimento social, honra e afeto público, prestígio, autoestima ou até mesmo vantagem financeira” (Damásio, 1995: 233). No presente caso, Stuart Mill, contrariamente a Auguste Comte, não considera a recompensa um mal necessário ou um motivo de expiação, mas um elemento propiciador da consideração benevolente do interesse de terceiros: “We do not conceive life to be so rich in enjoyments, that it can afford to forego the cultivation of all those which address themselves to what M. Comte terms the egoistic propensities. On the contrary, we believe that a sufficient gratification of these, short of excess, but up to the measure which renders the enjoyment greatest, is almost always favourable to the benevolent affections. The moralization of the personal enjoyments we deem to consist, not in reducing them to the smallest possible amount, but in cultivating the

Stuart Mill caracteriza do seguinte modo a centralidade da moral na filosofia de Comte: “Novalis disse sobre Espinosa que ele era um homem embriagado de Deus: M. Comte é um homem embriagado de moral. Para ele, todas as questões dizem respeito à moral, e não é permitida outra motivação que a da moral”.<sup>32</sup> Fica claro para Stuart Mill que a religião sem teologia proposta por Comte não favorece um relaxamento moral, mas conduz a uma ética severa e exigente. Mill compara-a à ética protestante (referindo-se ao calvinismo extremo, segundo o qual todos devem ser santos<sup>33</sup>), e entende que Comte comete um erro semelhante ao da ética protestante, ao considerar que tudo o que não decorre de um dever (“todo o ato na vida deve ser feito para a glória de Deus”) constitui uma falha moral (“pecado”) (Mill, 1985: 337). Mill considera que, entre estes dois polos, o dever e a falha moral, existe um espaço positivo, uma possibilidade intermédia (Mill, 1985: 337); neste sentido, há certas exigências altruístas, um certo “padrão de altruísmo” (“*standard of altruism*”) a que todos são convocados (segundo o qual são solicitados a agir), e um altruísmo além do padrão, cujas ações são meritórias, mas não são obrigatórias:

---

habitual wish to share them with others, and with all others, and scorning to desire anything for oneself which is incapable of being so shared” (Mill, 1985: 339).

<sup>32</sup> “M. Comte condemns only such austerities as, by diminishing the vigour of the constitution, make us less capable of being useful to others. Any indulgence, even in food, not necessary to health and strength, he condemns as immoral. All gratifications except those of the affections, are to be tolerated only as ‘inevitable infirmities.’ Novalis said of Spinoza that he was a God-intoxicated man: M. Comte is a morality-intoxicated man. Every question with him is one of morality, and no motive but that of morality is permitted” (Mill, 1985: 336).

<sup>33</sup> Isto significaria que não existem mínimos exigíveis, mas todos os atos bons são obrigatórios. Stuart Mill refere este facto, lembrando que Comte, que acompanha tantas vezes a ética católica (na qual as exigências do católico comum, “suficientes para a salvação”, coabitam com as do santo), não acompanha o catolicismo neste aspeto; afirma Mill que Comte foi buscar este elemento ao protestantismo, que exige que todos os agentes sejam santos: “M. Comte is accustomed to draw most of his ideas of moral cultivation from the discipline of the Catholic Church. Had he followed that guidance in the present case, he would have been less wide of the mark. For the distinction which we have drawn was fully recognized by the sagacious and far-sighted men who constructed the Catholic ethics. It is even one of the stock reproaches against Catholicism, that it has two standards of morality, and does not make obligatory on all Christians the highest rule of Christian perfection. It has one standard which, faithfully acted up to, suffices for salvation, another and a higher which when realized constitutes a saint. M. Comte, perhaps unconsciously, for there is nothing that he would have been more unlikely to do if he had been aware of it, has taken a leaf out of the book of the despised Protestantism. Like the extreme Calvinists, he requires that all believers shall be saints, and damns them (after his own fashion) if they are not” (Mill, 1985: 338). Voltaremos a este tema aquando da discussão dos limites das exigências altruístas e dos atos supererrogatórios (*cf.* Capítulo VIII, Secções 46 a 47).

Existe um padrão de altruísmo ao qual todos devem ser solicitados a ascender, e um grau que está para além dele, que não é obrigatório, mas meritório. Compete a cada um restringir a busca dos seus objetivos pessoais a limites consistentes com os interesses essenciais dos outros. Quais são esses limites, será a ciência ética a determinar (Mill, 1985: 337).<sup>34</sup>

De outro modo, afirmar-se-ia que existe um *altruísmo supererrogatório*. Segundo Stuart Mill, nem todos os atos bons são obrigatórios. Todavia, o agente que se *comprometer* com atos altruístas além do padrão espectável incorre na obrigação de cumprir essa promessa; se falhar este comprometimento sem justa causa, acarreta culpa moral (este comprometimento “expresso ou tácito”, como afirma, é um modo de alargar o domínio do dever moral altruísta). Contudo, se cabe ao arbítrio individual expandir a sua ação altruísta além do altruísmo padrão (comprometendo-se com um comportamento supererrogatório), caberia à “ciência ética” esclarecer que objetivos pessoais se coadunam com os elementares interesses de terceiros; ou seja, encontrar o *equilíbrio* entre, por um lado, a dedicação desinteressada ao bem dos outros (ato com mérito moral), seguindo algumas exigências altruístas mínimas, e, por outro lado, a prática de atos altruístas que comprometam a autonomia desejada por terceiros (há objetivos pessoais altruístas intrusivos, que se consideram extravagantes e devem ser limitados, podendo constituir um demérito moral, ao perturbar a vida de terceiros). (Este equilíbrio constitui um dos elementos disputáveis e problemáticos que queremos inventariar no fim da terceira parte desta dissertação e ao qual regressaremos reiteradamente ao longo deste estudo.) Stuart Mill acrescenta que não é despicienda uma certa condição de *espontaneidade* no agente altruísta, pois a pressão externa não deveria impor esses atos altruístas extremos, meritórios e geradores de gratidão.

Confrontam-se duas concepções distintas do que *deveria* ser uma vida ética. Para Comte, o serviço ao bem-estar dos outros é um *imperativo absoluto* e o agente deve sempre superar propensões egoístas. Mill assevera que a vida não é tão rica em prazeres que se possam desperdiçar os que decorrem das propensões egoístas. É aceitável cultivar o desejo de prazeres que decorrem de atos benevolentes (*v.g.*, a recompensa

---

<sup>34</sup> “There is a standard of altruism to which all should be required to come up, and a degree beyond it which is not obligatory, but meritorious. It is incumbent on every one to restrain the pursuit of his personal objects within the limits consistent with the essential interests of others. What those limits are, it is the province of ethical science to determine” (Mill, 1985: 337).

que deles possa advir<sup>35</sup>), pois são desejos que podem, em geral, ser partilhados por todos. Excetuam-se destes desejos o “amor ao domínio” (“*love of domination*”) e a busca de superioridade sobre os outros, uma vez que, como defende Mill, não cumprem a condição de serem prazeres partilháveis e implicam a depreciação de outras pessoas (Mill, 1985: 339).

O *autossacrifício*, nos moldes propostos por Comte, é objeto da crítica de Mill: “a noção de felicidade para todos adquirida pelo autossacrifício de cada um, se a abnegação for realmente sentida como um sacrifício, é uma contradição.”<sup>36</sup> Não são exigíveis atos altruístas unidirecionais (sacrifícios individuais), apenas dependentes do agente, decorrentes da consideração do *benefício comum* (salvo se a abnegação não constituir um sacrifício pessoal). Para Stuart Mill e para o utilitarismo, como analisaremos, o altruísmo não poderia ser uma máxima individual que exigisse autossacrifício, nos moldes de Comte. A “felicidade geral” tem de ser compossível com a felicidade particular (e com prazeres individuais).

Henry Sidgwick alerta criticamente para o “carácter persuasivo” de Stuart Mill, que “escondeu, durante algum tempo, a discrepância profunda entre o fim natural da ação (a felicidade privada) e o fim do dever (a felicidade geral)” (Sidgwick, 2013: 32), uma dualidade entre o “interesse” (pessoal) e o “dever” (impessoal). Em ética, segundo Sidgwick, podem considerar-se axiomas autoevidentes, conhecidos pela razão, entre os quais se encontra o *axioma da benevolência* (tal como o da *justiça* e da *prudência*); contudo, é problemática a resolução da divergência ou relação conflitante entre o egoísmo e a benevolência.<sup>37</sup> O agente que abdica do seu egoísmo e sacrifica,

---

<sup>35</sup> “Os seres humanos não são seres puramente racionais; assim, embora a aceitação da ordem da razão nos dê um motivo para agir da forma prescrita pela máxima da benevolência, podemos ter outros motivos, alguns dos quais a favor e outros contra a ação. Entre os motivos a favor estará aquilo a que Sidgwick chama ‘simpatia e entusiasmo filantrópico’, que pode significar algo parecido com aquilo a que hoje se chamaria empatia. [...] Gostamos de pensar em nós próprios como seres racionais; assim, o reconhecimento de que agimos contra a razão pode ameaçar a nossa autoestima” (Singer, 2016: 107-108). Cf. “Benevolência ostensiva” (Singer, 2017: 201-204).

<sup>36</sup> “[...] the notion of a happiness for all, procured by the self-sacrifice of each, if the abnegation is really felt to be a sacrifice, is a contradiction” (Mill, 1985: 338).

<sup>37</sup> Que é outro modo de designar, ao longo da história do pensamento filosófico, o altruísmo moral. Sidgwick dedica um longo capítulo à benevolência no livro acerca do *método intuicionista* (Sidgwick, 2013: 349-381): “Dir-se-ia normalmente que a máxima geral da benevolência é ‘que devemos amar todos os nossos semelhantes’ ou ‘todas as criaturas’. Mas, como vimos, os moralistas têm algumas dúvidas sobre o significado preciso do termo ‘amor’, já que, segundo Kant e outros, aquilo que é moralmente prescrito como dever da benevolência não é, em rigor, o afecto do amor ou da bondade, na medida em que este contém um elemento emotivo, mas apenas a determinação da vontade em

benevolmente, a sua felicidade em nome da felicidade de outro é controverso e disputável.<sup>38</sup>

## 6. O objeto positivista do altruísmo: primeira distinção

O *altruísmo*, entendido como *preocupação desinteressada para com o bem-estar de terceiros*, em sentido lato, pode surgir associado a diferentes religiões, perpassando distintas culturas. Pode assumir a forma da *regra de ouro*, enquanto compromisso com o bem-estar de outros indivíduos, ou expressar-se pela negativa: “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti” (Confúcio, *Analectos*: 15.24).<sup>39</sup> A presente secção distingue, brevemente, o altruísmo da caridade e de uma conceção religiosa restrita que lhe possa ser associada.

Poder-se-ia acusar Auguste Comte, ao colocar a Humanidade no lugar de Deus, laicizando os pressupostos da religião, de ter substituído a caridade (princípio da ética cristã) pelo altruísmo. Friedrich Nietzsche, também ele leitor de Comte, criticou e atacou o esvaziamento do “eu” ao serviço do “outro”<sup>40</sup>: o altruísmo de Comte parecia-

---

procurar o bem ou a felicidade dos outros” (Sidgwick, 2013: 349-350).

<sup>38</sup> Sidgwick regista a objeção lançada a Mill e ao utilitarismo, acerca de um padrão altruísta exigente: “[...] o princípio de visar a ‘maior felicidade do maior número’ opõe-se mais definidamente, *prima facie*, ao egoísmo do que à moralidade do senso comum. Pois esta última parece deixar um homem livre para procurar a sua própria felicidade sob certos limites e condições definidos, enquanto o utilitarismo parece exigir uma subordinação mais ampla e constante do interesse pessoal ao bem comum. E assim, como Mill observa, por vezes o utilitarismo é atacado de dois lados precisamente opostos: por causa de uma confusão com o hedonismo egoísta, é considerado abjecto e humilhante; ao mesmo tempo, enfrenta a objeção mais plausível de impor um padrão demasiado elevado de altruísmo e de fazer exigências exageradas à natureza humana” (Sidgwick, 2013: 153-154)

<sup>39</sup> A “regra de ouro” pode encontrar-se em diversas religiões tradicionais desde a Era Axial. Acerca do “sofrimento”, da “empatia” e da “preocupação com todos” no tempo de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias (e na tradição dos Profetas), cf. Armstrong, 2009: 169-285. Para uma leitura filosófica destas mesmas tradições, considere-se Jaspers, 2003: 143-157.

<sup>40</sup> “O ponto de maior recorrência do pensamento comteano para Nietzsche é [o] seu apelo ao amor e ao altruísmo como base de uma nova religião. [...] A isto Nietzsche se opunha com [os] seus argumentos sobre o papel psicofisiológico do egoísmo para a constituição da moral, das ações e dos sentimentos humanos” (Toledo, 2016: 118). Thomas Nagel reitera, em “Nietzsche’s Self-Creation” (*SP*: 33-40), o conflito presente em Nietzsche entre a perfeição individual e o bem-estar geral: “He regarded modern morality, which speaks with the voice of the community or even of humanity as a whole, as particularly dangerous, because it requires suppression of the cruelty and recklessness that distinguish the strong individual. The height of self-realization cannot be reached by someone who is too concerned with the reactions of others, or his effects on them. There is a fundamental conflict between the pursuit of individual creativity and perfection and the claims

lhe uma atualização do ideal cristão (apesar da laicidade). Pergunta Nietzsche: “Como explicar o prazer extraordinário que levou Comte ao sentimento altruísta?”, respondendo imediatamente: “Amor” (Nietzsche, 1980: 8[71]). O amor e o altruísmo seriam novas roupagens religiosas que suprimiam o “eu” numa tradição moral.<sup>41</sup> Nietzsche rejeita assim a moralidade de Comte, considerando-a ainda um “cristianismo estoico” (Toledo, 2016: 114). Contudo, pode disputar-se a interpretação que associa o altruísmo à ética cristã. A leitura de Max Scheler, na obra *Ressentimento*, é disso um bom exemplo. Este filósofo alemão atribui aos altruístas a disposição de amarem o próximo mais do que a si mesmos; contudo, esta disposição não coincide, na sua interpretação, com a visão que a ética cristã tem em relação à ajuda ao próximo. Para a ética cristã, a ajuda ao outro não tem valor em si e *por si*, o amor é que tem valor em si próprio.<sup>42</sup> Ajudar o outro não é o propósito do amor, mas uma consequência indireta dessa forma distinta de amar. Neste sentido, Scheler defende que o altruísmo, enquanto *valor* de ajuda a terceiros, *por si*, não é um *valor* cristão; a ação decorrente de uma determinada conceção de amor, esta sim, é valiosa em si mesma. Parafraseando o exemplo de Scheler: quando se incita o rico a desfazer-se das suas riquezas em favor dos pobres (Mt 19, 21; Mc 10, 21; Lc 18, 22), não se tem em vista a justa distribuição da propriedade para o bem geral, nem a máxima de que a pobreza é melhor do que a riqueza, mas acredita-se que a liberdade espiritual e o amor se expressarão nesse ato (Scheler, 1994: 71). Não se trata de avaliar o impacto da ajuda, mas de alcançar um modo particular de amar. Nesta mesma linha, a parca esmola da viúva pobre tem mais *valor* do que uma doação substantiva de um rico que entrega parte do seu excedente (Lc 21, 4), assevera Scheler, porque o *valor* varia em função do amor e não em função da relevância ou impacto junto de quem é ajudado: “Este conceito genuíno de amor cristão é absolutamente diverso de qualquer tipo de ‘socialismo’, ‘sentimento social’,

---

of the general welfare” (*SP*: 37).

<sup>41</sup> “Não é no ‘egoísmo’ e no ‘altruísmo’ que está a antítese fundamental, que levou os homens a fazer a distinção entre moral e imoral, bom ou mau, mas sim: sujeição a uma tradição, a uma lei, e separação delas. [...] Ora toda a tradição se torna continuamente mais venerável, quanto mais remota for a sua origem, quanto mais esquecida esta estiver; o respeito, que lhe é tributado, acumula-se de geração em geração, a tradição, por fim, torna-se sagrada e suscita veneração; e é assim, em todo o caso, que a moral da devoção é uma moral muito mais antiga do que a que exige ações não-egoístas” (Nietzsche, 1997: I, 96).

<sup>42</sup> A máxima de Agostinho de Hipona — “*Dilige et quod vis fac*”, que recordamos a título de exemplo, expressa esta ordem de prioridades: “Ama e faz o que quiseres” (Agostinho, *Epist. Joannis*, tratado VII, 8), cf. Beckert, 2001: 209-218.

‘altruísmo’ e outras modernices” (Scheler, 1994: 71). Esta conceção é diametralmente oposta à consideração utilitarista do altruísmo, para a qual o impacto sobre terceiros e a taxa de eficácia é o critério relevante.<sup>43</sup>

Referimo-nos à origem do termo “altruísmo”, tendo presentes conceitos que, em certos aspetos, lhe são coextensos ou têm com ele fronteiras afins, tais como *benevolência*, *beneficência*, *filantropia*, *caridade*, etc., e que lhe são anteriores na história da filosofia.<sup>44</sup> Optámos por partir de Comte, (a) por este forjar originalmente o termo e a máxima do altruísmo (axiomática ou fundada numa certa intuição de harmonia moral potenciada pelo agir altruísta no qual coincidem o dever e a felicidade<sup>45</sup>); (b) pelo seu ímpeto moral laico, fundamental na filosofia moderna, e, finalmente, (c) pelo diálogo que com ele estabelece o utilitarismo de Stuart Mill, diálogo cujos temas, debates e primícias perduram até à contemporaneidade em moldes aproximados (como seja, *v.g.*, o debate em torno dos atos supererrogatórios, gratificação, autossacrifício, felicidade, motivação para agir, padrão de altruísmo aceitável, etc.). Por último, pode discutir-se um certo “temperamento religioso” que a “filosofia secular” herda, pelo menos desde Platão<sup>46</sup> (o positivismo de Comte, em nosso entender, é um exemplo acabado da presença desse “temperamento religioso”, ao procurar substituir maximamente o campo geral a que a religião costuma dar resposta); contudo, neste momento, pretendemos somente circunscrever o *objeto do altruísmo*. O altruísmo distingue-se da terminologia religiosa, mesmo que com ela possa partilhar, em certos aspetos, uma história das ideias; circunscrevemos, assim, neste estudo, o altruísmo a um objeto restritamente intramundano.

Contudo, mesmo que se retirem do horizonte os deuses e a necessidade biológica (como daremos conta seguidamente), isto não significa que possamos ignorar

---

<sup>43</sup> Cf. Rego, 2019c: 549-550.

<sup>44</sup> *V.g.*, no Capítulo VIII, Secção 43, ocupamo-nos do altruísmo parcial (usando anacronicamente o termo) no âmbito da reflexão aristotélica sobre a amizade.

<sup>45</sup> “[...] notre harmonie morale repose exclusivement sur l’altruisme, il peut seul nous procurer aussi la plus grande intensité de vie. Ces êtres dégradés, qui n’aspirent aujourd’hui qu’à vivre, seraient tentés de renoncer à leur brutal égoïsme s’ils avaient une fois goûté suffisamment ce que vous appelez si bien les plaisirs du dévouement. Ils comprendraient alors que vivre pour autrui fournit le seul moyen de développer librement toute l’existence humaine, en l’étendant simultanément au présent le plus vaste, au plus antique passé, et même au plus lointain avenir. Les instincts sympathiques comportent seuls un essor inaltérable, parce que chaque individu s’y trouve secondé par tous les autres, qui compriment, au contraire, ses tendances personnelles. Voilà comment le bonheur coïncidera nécessairement avec le devoir” (Comte, 2004: 293).

<sup>46</sup> Temos em mente a obra de Thomas Nagel: *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (2010).

eticamente o acaso a que os agentes estão sujeitos. Teremos ainda de delimitar a responsabilidade humana acossada pela sorte moral. Esse será o tópico do próximo capítulo, com que encerraremos esta primeira parte.

## 7. O altruísmo biológico: segunda distinção

The usefulness of a biological approach to ethics depends on what ethics is. If it is just a certain type of behavioral pattern or habit, accompanied by some emotional responses, then biological theories can be expected to teach us a great deal about it. But if it is a theoretical inquiry that can be approached by rational methods, and that has internal standards of justification and criticism, the attempt to understand it from outside by means of biology will be much less valuable. This is true for the same reason that the search for a biological explanation of mathematical or physical theories, or biological theories for that matter, would be relatively futile.

Thomas Nagel, *Mortal Questions*

O conhecimento que se possa alcançar pela investigação empírica sobre o indivíduo altruísta e o seu comportamento — informação sobre o modo de operar dos indivíduos, os seus processos de raciocínio, o modo de recolherem informação, o modo como gerem emoções, etc. — não configura, por si só, uma defesa filosófica do altruísmo. Isto porque, mesmo que o *altruísmo biológico* fosse aceite enquanto descrição do modo “como os organismos *são*”, ainda teríamos de decidir se devemos tomar o altruísmo como *norma* para a ação (se os agentes *devem* de ser altruístas).<sup>47</sup> O estudo dos mecanismos biológicos, das especificações genéticas e das, igualmente relevantes, influências da cultura na ação não é suficiente para a explicação cabal da ação humana, porque, em última instância, pode admitir-se como possível que “algumas atitudes humanas sublimes advêm da rejeição do que a biologia ou a cultura impelem os

---

<sup>47</sup> Não é despidendo lembrar que a obra fundamental da filosofia de Nagel sobre o altruísmo se intitula *The Possibility of Altruism*, tratando-se o altruísmo não como uma potência humana, como algo pré-determinado como uma predisposição biológica, genética ou outra, mas como uma possibilidade entre outras a que o agente pode aceder ou levar a efeito, ponderando as razões para a sua ação. Simetricamente ao caso do *altruísmo*, se se admitir como verdadeiro o *egoísmo psicológico* — a tese segundo a qual os agentes decidem segundo o interesse próprio —, tal não implica a aceitação do *egoísmo normativo* — a tese segundo a qual os agentes *devem* agir segundo o interesse próprio.

indivíduos a fazer” (Damásio, 1995: 189). Os programas de investigação ético e biológico distinguem-se, e é esta diferenciação que queremos deixar clara nesta secção.

No campo da *biologia evolutiva*, o critério para o reconhecimento do *comportamento altruísta* de um organismo consiste no *benefício da aptidão reprodutiva* (número esperado de descendentes) de um (outro) organismo às custas da *aptidão reprodutiva* do organismo cujo comportamento é altruísta.<sup>48</sup> Embora esta definição não esteja isenta de disputa<sup>49</sup>, existem casos de comportamentos altruístas em espécies não humanas.<sup>50</sup> Se o *critério* para a consideração de indivíduos biológicos que se comportam altruisticamente é a aptidão reprodutiva, ou o facto de um organismo colocar essa aptidão reprodutiva em causa, em benefício de outro organismo, a presença de comportamentos altruístas levanta problemas a uma conceção evolutiva darwiniana, segundo a qual práticas que pusessem em causa a aptidão reprodutiva de um organismo (como é o caso do comportamento dos organismos altruístas) desapareceriam pelo princípio da *selecção natural*, entendido enquanto “sobrevivência diferencial dos ‘mais aptos’” (Dawkins, 1989: 33). Contudo, se, no nível individual, o comportamento altruísta não evoluiria, pois é desvantajoso para esse organismo (dado o conceito que tem como critério de custo/benefício comportamental a aptidão reprodutiva), o comportamento altruísta é, possivelmente, vantajoso, pensando ao *nível do grupo*. Assim, a selecção poder-se-ia

---

<sup>48</sup> “[...] an organism is said to behave altruistically when its behaviour benefits other organisms, at a cost to itself. The costs and benefits are measured in terms of reproductive fitness, or expected number of offspring. So by behaving altruistically, an organism reduces the number of offspring it is likely to produce itself, but boosts the number that other organisms are likely to produce” Okasha, 2020; este verbete mapeia em grande medida a nossa leitura acerca do altruísmo biológico.

<sup>49</sup> Apesar do critério presente adiante, utilizado por Hamilton, 1964, não desaparecem ambiguidades quanto ao termo “altruísmo” no campo da biologia evolutiva. O significado do termo pode variar entre “benefício mútuo”, “cooperação” e “benefício de subproduto” (o benefício a terceiros pode considerar-se um subproduto relativamente ao benefício próprio), podendo designar configurações diferentes de comportamento altruísta. Pode também dar-se o caso de o comportamento altruísta ocorrer entre espécies diferentes e o benefício alcançado ser acidental, sendo estes comportamentos designados como “mutualismo”. Existe, igualmente, ambiguidade quanto à *intensidade* do comportamento altruísta, isto é, se este implica ou não a redução absoluta da aptidão do doador (que é o critério que permite avaliar e identificar um comportamento altruísta); e ambiguidade quanto à *dimensão temporal*, isto é, um comportamento pode parecer altruísta quando perspectivado a curto prazo, mas configurar um comportamento egoísta quando perspectivado no longo prazo, pois preveem-se retribuições benéficas a longo prazo. Sobre estes tópicos conceptuais, cf. “Conceptual Issues” (Okasha, 2020).

<sup>50</sup> É, *n.g.*, o caso dos macacos Vervet, que emitem um som a alertar os restantes membros do grupo da presença de predadores, colocando-se em risco de serem capturados (Okasha, 2020).

efetivar entre grupos, podendo aqueles grupos com mais elementos com comportamentos altruístas ter vantagens para a sobrevivência.<sup>51</sup>

As controvérsias em torno do *nível de seleção* contaram com um marcante contributo de Dawkins, na sua obra *The Selfish Gene* (1976), na qual se focou, quanto ao nível no qual a seleção natural ocorre, não num organismo individual, mas nos genes.<sup>52</sup> Se se pensar metaforicamente (com proveitos heurísticos), os indivíduos portadores de genes impulsionadores de comportamentos altruístas ficariam em desvantagem (colocando em causa a maior transmissão desses genes através da prole); todavia, se esse comportamento altruísta selecionar o beneficiário atendendo ao seu capital genético – considerando, *v.g.*, a “seleção de parentesco” (“*kin selection*”) –, a evolução do comportamento altruísta já se tornaria compreensível: este comportamento procuraria beneficiar um doador e um beneficiário com uma correlação por parentesco. Isso não dá conta de todos os casos possíveis, pois como enquadrar o comportamento altruísta entre espécies diferentes? A *teoria do altruísmo recíproco*<sup>53</sup> daria resposta a essa interrogação. Segundo esta perspetiva, um

---

<sup>51</sup> Como no caso dos macacos Vervet, referido anteriormente, que emitem um alerta sonoro, colocando-se em perigo, ao denunciarem a sua posição, *cf.* Okasha (2020). O altruísmo e o comportamento autossacrificial foi abordado por Darwin, em *The Descent of Man* (1871), como comportamento do ponto de vista individual e de grupo: no primeiro caso, o herói que se sacrifica não deixa descendência que lhe herde a natureza e, no segundo caso, grupos com elementos dispostos a elevados sacrifícios pelo bem comum teriam vantagens sobre os restantes grupos — “[...] he who was ready to sacrifice his life, as many a savage has been, rather than betray his comrades, would often leave no offspring to inherit his noble nature” (Darwin, 1871: 163); “a tribe including many members who [...] were always ready to give aid to each other and sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection” (Darwin, 1871: 166).

<sup>52</sup> “Existe um debate central no darwinismo em relação à unidade sobre a qual recai verdadeiramente a seleção: que tipo de entidade é essa que sobrevive, ou não sobrevive, em consequência da seleção natural? Tal unidade será, mais ou menos por definição, ‘egoísta’, não obstante o altruísmo possa ser favorecido em outros níveis. Será que a seleção natural escolhe entre as espécies? Se esse for o caso, poderíamos esperar que os organismos individuais se comportassem de maneira altruística ‘pelo bem da espécie’. Eles poderiam limitar as suas taxas de nascimento a fim de evitar a superpopulação ou refrear o seu comportamento de caça para preservar os estoques futuros daqueles animais que são suas presas. [...] Ou será que a seleção natural, como tenho insistido, escolhe entre os genes? Nesse caso, não deveríamos ficar surpresos ao encontrar organismos individuais se comportando de maneira altruísta ‘pelo bem dos genes’, *v.g.*, alimentando e protegendo os parentes que provavelmente partilham cópias dos mesmos genes. O altruísmo entre os parentes é apenas uma das formas pelas quais o egoísmo dos genes pode traduzir-se em altruísmo individual. Este livro [*The Selfish Gene*] explica como isso funciona, lado a lado com a reciprocidade, outro entre os principais geradores de altruísmo na teoria darwiniana” (Dawkins, 1989: 5-6).

<sup>53</sup> Trivers, 1971, que desenvolveu inicialmente a *teoria do altruísmo recíproco*, dá como exemplo os peixes que se comportam como limpadores de peixes maiores nos corais de recife tropicais. Os peixes maiores, quando atacados, permitem que os limpadores lhes saiam da boca antes da fuga, mesmo que

comportamento altruísta inclui a expectativa de devolução de um comportamento altruísta no futuro. A evolução do comportamento altruísta implicaria, porventura, condições específicas, tais como: múltiplos encontros e reconhecimento individual entre o benfeitor e o beneficiário, *inter alia*, e estas condições não são comumente satisfeitas.<sup>54</sup>

A definição considerada no campo da biologia evolutiva é comportamental e visa a *explicação* de um comportamento altruísta:

É importante perceber que as definições acima apresentadas, tanto de altruísmo como de egoísmo, são comportamentais, e não subjetivas. Não me ocuparei aqui da psicologia das motivações. Não vou discutir se as pessoas que se comportam de maneira altruísta “na realidade” o fazem por motivos egoístas secretos ou subconscientes. Pode ser que seja assim e pode ser que não seja, e talvez nunca cheguemos a saber ao certo; de todo modo, não é disso que este livro trata. A minha definição visa somente discernir se o efeito de uma ação consiste em diminuir ou aumentar as perspectivas de sobrevivência do presumível altruísta e as perspectivas de sobrevivência do presumível beneficiário (Dawkins, 1989: 30).

Se para a explicação e previsão do comportamento altruísta pesa a pertinência da *teoria de seleção de parentes* e a *teoria do altruísmo recíproco*, nos moldes apresentados, para a ação humana e a sua análise moral, importa considerar uma malha complexa de intenções, crenças, desejos, etc., que escapam ao critério da biologia evolutiva.<sup>55</sup> A consideração destes outros elementos pode admitir evidência proveniente da investigação empírica; contudo, essa não pode ser a *última palavra* em ética. Se “a ética existe ao nível

---

isso implique prejuízo próprio. O comportamento seria explicado nos termos do altruísmo recíproco: o peixe maior tende a acolher o mesmo limpador; assim, permite-lhe a fuga na expectativa de beneficiar novamente do comportamento daquele. Sobre estes e outros exemplos, cf. “Reciprocal altruism” (Okasha, 2020). Por sua vez, a teoria liga-se à estratégia *tit-for-tat* no *dilema do prisioneiro* (proveniente da teoria dos jogos, mas com relevância para a reflexão filosófica): um jogador coopera e ajusta o seu comportamento em função do comportamento do outro jogador. “The concept of reciprocal altruism is closely related to the Tit-for-Tat strategy in the iterated Prisoner’s Dilemma (IPD) from game theory. In the IPD, players interact on multiple occasions, and are able to adjust their behaviour depending on what their opponent has done in previous rounds” (Okasha, 2020).

<sup>54</sup> Um exemplo que satisfaz estas condições seria o das comunidades de morcegos-vampiros, que, no fim da noite, partilham sangue com os morcegos que não conseguiram alimentar-se, permitindo a sua sobrevivência. Estes morcegos devolvem o favor numa noite em que os outros morcegos não se conseguiram alimentar. Cf. Okasha, 2020; Carter, Wilkinson, 2013.

<sup>55</sup> Como refere Samir Okasha, os seres humanos cooperam com não parentes e muitos dos seus comportamentos parecem anómalos do ponto de vista da aptidão biológica; dá como exemplo a *adoção*, um comportamento altruísta que reduz a aptidão biológica nos moldes analisados acima.

comportamental e ao nível teórico”<sup>56</sup>, pensa-se que este nível interfere com aquele enquanto crítica, que, sem visar prever ou explicar comportamentos, permite justificá-los explicitando as razões que temos para agir, procurando os melhores argumentos que acompanhem a jornada do vivente ético.<sup>57</sup>

Ao tentar resolver problemas éticos, estamos a tentar descobrir como viver e como organizar as nossas instituições sociais — não estamos apenas a tentar desenvolver uma imagem mais precisa do mundo e das pessoas que nele habitam. Portanto, a ética está ligada à motivação. Não começa com ideias pré-reflexivas sobre o mundo, mas com ideias pré-reflexivas sobre o que fazer, como viver e como tratar as outras pessoas (*MQ*: 144).<sup>58</sup>

A “capacidade intelectual humana” poderá ser, como afirma Nagel, “um efeito colateral de um processo de evolução biológica”, mas o que é relevante “é a capacidade de sujeitar as reações pré-reflexivas ou inatas à crítica e revisão, e criar novas formas de entendimento”.<sup>59</sup> Trata-se de avaliarmos criticamente (na moral como em “outros processos de desenvolvimento cultural”) a conduta do tipo de agentes que vamos sendo (padrões motivacionais, comportamentais, a base biológica, o “ponto de partida” a tentar transformar).

---

<sup>56</sup> “Ethics exists on both the behavioral and the theoretical level” (*MQ*: 142). “In this essay I want to explain the reality of ethics as a theoretical subject” (*MQ*: 143).

<sup>57</sup> “Ethics [...] It is the result of a human capacity to subject innate or conditioned pre-reflective motivational and behavioral patterns to criticism and revision, and to create new forms of conduct. [...] There may be biological obstacles to the achievement of certain kinds of moral progress. Without question there are psychological and social obstacles, and some of them may have biological causes. That does not make them insurmountable.

They must be recognized and dealt with by any moral theory that is not utopian. But this recognition does not amount to acceptance of a biological foundation for ethics. It is no more than an acknowledgment that morality, like any other process of cultural development, must reckon with its starting points and with the nature of the materials it is attempting to transform” (*MQ*: 146).

<sup>58</sup> “In trying to solve ethical problems we are trying to find out how to live and how to arrange our social institutions – we are not just trying to develop a more accurate picture of the world and the people in it. Therefore ethics is connected with motivation. It begins not with pre-reflective ideas about what the world is like, but with pre-reflective ideas about what to do, how to live, and how to treat other people” (*MQ*: 144).

<sup>59</sup> “Presumably the human intellectual capacity that has permitted this extremely rapid process to occur was in some way an effect, perhaps only a side-effect, of a process of biological evolution that took a very long time. But the latter can provide no explanation of physical theories that is not trivial. What human beings have discovered in themselves is a capacity to subject their pre-reflective or innate responses to criticism and revision, and to create new forms of understanding. It is the exercise of that rational capacity that explains the theories” (*MQ*: 145).

Nesta breve secção, enumeram-se possíveis mecanismos explicativos do altruísmo biológico. Embora se possa assumir uma posição meta-ética de realismo moral, a distinção que se pretende levar a efeito é dar conta de que é possível, utilizando o título de um ensaio de Nagel, uma “Ética sem Biologia”. Como ficará mais claro no primeiro capítulo da segunda parte, Nagel é um realista moral, sem que a sua posição implique que haja factos morais.

## 8. Egoísmo: uma hipótese heurística

Pode defender-se que a moralidade requer que sejamos capazes de atos altruístas. Isto é, atos que considerem (possivelmente de modo desinteressado) o bem-estar ou interesse de um terceiro (hipoteticamente como um fim em si mesmo). Se, por um lado, muitas pessoas estariam dispostas a aceitar, *prima facie*, que uma “ação altruísta” é meritória, desejável, valiosa e, em certas circunstâncias, moralmente necessária; por outro lado, não estariam dispostas a aceitar fazer os sacrifícios do santo positivista (racional), nem a enfrentar os riscos acometidos por heróis morais, ou certos atos altruisticamente exigentes que considerariam desmedidos (não estariam dispostos a agir desse modo ou disponíveis para reconhecer que se deva agir assim ou aceitar que esses atos são meritórios, valiosos e, em certas circunstâncias, moralmente necessários). O objetivo deste estudo é apresentar uma defesa de razões para agir altruisticamente, seguindo quem defende, como Henry Sidgwick, ser essa uma das tarefas da ética filosófica, retomando a epígrafe da introdução:

Para os homens práticos que não filosofam, a máxima de subordinar o interesse pessoal, como costuma ser entendido, a impulsos e sentimentos “altruístas” (“*altruistic*”) que consideram superiores e mais nobres é, não duvido, recomendável. Todavia, compete seguramente à ética filosófica descobrir e explicitar o fundamento racional dessa ação (Sidgwick, 2013: 32).<sup>60</sup>

Poder-se-ia fazer coincidir inteiramente o campo de estudo do *altruísmo* com o da *ética* para efeitos metodológicos, como faz Bernard Williams, apresentando o altruísmo como condição necessária da moralidade e opondo o egoísmo à moralidade.

---

<sup>60</sup> Sidgwick, 1962: XVI.

Terminologicamente, Williams pretende reforçar certos aspetos do altruísmo — atender ao interesse de um terceiro por ele mesmo; que a solicitude altruísta seja requerida; e que esta possa implicar limitações de projetos próprios<sup>61</sup> —, elementos que associa intrinsecamente à moralidade. Contudo, é possível defender outra teoria ética, como o *egoísmo ético* ou *normativo* (com ecos substantivos na história da filosofia, como no caso da filosofia de Thomas Hobbes), enquanto adversária de uma *ética do altruísmo*.<sup>62</sup>

Platão retoma, na *República*, uma pequena história já presente em Heródoto — Giges, um pastor, mata o seu rei, casa-se com a sua viúva e sucede ao rei assassinado —, contudo, Platão acrescenta, como nota Maria Helena da Rocha Pereira, uma peculiaridade a esta conhecida história: conta que Giges encontra um anel que lhe permite a invisibilidade.<sup>63</sup> Platão adiciona e aproveita este fator, a invisibilidade, a título heurístico, para pensar sobre a ação que se seguiria nesta nova condição: o que se esperaria de um agente sem constrangimentos circunstanciais retributivos (tais como vinganças e punições que os seus pares lhe pudessem infligir), relativamente à ação que pudesse executar?<sup>64</sup> O que motivaria um homem invisível a não cometer injustiças? O que impediria um agente de desconsiderar o interesse de terceiros?

---

<sup>61</sup> “I take altruism, in the sense I intend, to be a necessary feature of a morality. [...] Since in this use, morality implies altruism, a correspondingly minimal interpretation is intended of ‘altruism’. In particular, it is not to be taken, as the term very commonly is, to mean a disposition to strenuous and unsolicited benevolent interference. Rather, it refers to a general disposition to regard the interests of others, merely as such, as making some claim on one, and, in particular, as implying the possibility of limiting one’s own projects” (Williams, 1973: 250).

<sup>62</sup> Cf. Seglow, 2004; 2009: 1-7.

<sup>63</sup> Na sua primeira nota ao Livro II da *República*, Maria Helena da Rocha Pereira refere que as circunstâncias romanescas da história de Giges, rei da Lídia, c. 687-651 a.C., que assassina o rei que o precedeu, Candaulus, e desposa a sua viúva, foram narradas por Heródoto (I. 8-12): “A parte relativa ao anel é exclusiva de Platão” (Platão, 1989: 57, n. 1).

<sup>64</sup> Referimo-nos a esta passagem conhecida: “Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efectivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhoreasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e

Acompanhando Gláucon na sua argumentação por *reductio ad absurdum*, o justo e o injusto, usando o anel da invisibilidade, seguiriam o mesmo caminho, o da injustiça (pois, “ninguém é justo por sua vontade”), e, caso o justo não seguisse o caminho da injustiça ou da desconsideração do interesse de terceiros, “pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e insensato”. Nenhum agente teria uma razão para ser justo e, caso fosse justo, sê-lo-ia devido ao *medo* da retribuição social pelas ações injustas praticadas.<sup>65</sup> Paralelamente, pode perguntar-se positivamente: se fôssemos invisíveis, o que nos motivaria a considerar o bem-estar de terceiros? Retomando os termos de Henry Sidgwick: qual o “fundamento racional” para “subordinar o interesse pessoal” a “impulsos e sentimentos *altruístas*”? Procura-se uma razão para a consideração do interesse de terceiros (independentemente de esta consideração do interesse de terceiros constituir um ganho ou uma perda para o *altruísta*).

A resposta ao problema “por que razão havemos de ser *altruístas*?”<sup>66</sup> pode parecer empurrar-nos para a consideração de aspetos da biologia ou genética humana, como discutimos. Distinguimos esta linha de investigação do nosso trabalho. Pretendemos a circunscrição do problema do *altruísmo* ao campo da ética<sup>67</sup>, em linha

---

insensato. Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça. Assim são, pois, estes factos” (Platão, *República*, 360b-d, cf. 612b).

<sup>65</sup> “Suponiendo — prosigue Glaucón — que tuviéramos dos anillos mágicos de este tipo y diéramos uno a un hombre justo y otro, a uno injusto, ambos obrarán igual al hacerse invisibles porque, gozando ambos de impunidad, ninguno tendría razones para ser justo. Lo justo se acepta, no porque sea bueno, sino porque no se tiene el poder suficiente para cometer la injusticia. Aceptamos la justicia porque somos débiles, si no lo fuéramos, no tendríamos razones para ser justos. Es nuestro miedo el que guarda la viña de la justicia” (Cortina, 2007: 66).

<sup>66</sup> Na entrada atinente ao *Altruísmo* (“*Altruism*”, Kraut, 2018) da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cataloga-se o trabalho de Thomas Nagel numa secção intitulada “Nagel and the impersonal standpoint”, que surge, a par de “*eudaimonismo*”, “*razão imparcial*” e “*empatia*”, como uma das linhas de resposta a um dos problemas em torno do *altruísmo*: “por que razão havemos de ser *altruístas*?”.

<sup>67</sup> São várias as *disciplinas filosóficas* nas quais se pode analisar o *altruísmo*, embora tenhamos circunscrito este estudo à ética. Poder-se-iam considerar distintamente: (a) a *epistemologia* e *altruísmo biológico*, o saber e aferir se, de facto, podemos conhecer atos *altruístas* puros, se são verdadeiros ou se estaremos enganados quando os observamos; (b) a *fenomenologia* e a linha de investigação da filosofia da alteridade; (c) aspetos da *metafísica*, caracterizando o “eu” e o “outro”; (d) na *política*, as implicações do *altruísmo* na esfera do bom governo da comunidade, e consequências nos direitos de propriedade e na fundamentação tributária (*economia*); (e) na *ética*, nas respostas justificadas à interrogação “como devemos viver?” e o estatuto deontico do “ato *altruísta*” como o “correto” (teorias da obrigação), ou o agente *altruísta* “virtuoso” (retomaremos a ética das virtudes aristotélica para pensar o *altruísmo* nas relações parciais de amizade); ou o ato *altruísta* “valioso” ou “bom” (teorias do valor); ou na teorização *metaética* acerca do estatuto da “moral *altruísta*”, caso exista uma moral *altruísta*. Acrescem outras áreas a partir das quais o *altruísmo* pode ser interpretado, como a *economia*, a *religião*, a *biologia evolutiva*,

com a investigação de Thomas Nagel, ao procurar fazer depender o altruísmo de um aspeto formal da *racionalidade prática*.

---

ou, *v.g.*, enquanto elemento inspirador de uma certa literatura utópica [*Ilha de Altruria* é, à semelhança de outras produções literárias, um lugar utópico, onde vivem os altruístas, regendo-se pela máxima de servir os outros, sacrificando o seu interesse. Esta utopia ainda inspirou algumas tentativas de realização prática, como comunidades políticas. O romance contraporia esta ilha ao egoísmo e ao capitalismo, *cf.* Howells, 1957.



## Capítulo III

### Sorte moral: uma premissa ou vetor trágico

De que lhe serviam ainda a arte e a virtude perante os privilégios do caos?

Thomas Mann, *Morte em Veneza*

Eu nunca fui livre na minha vida inteira. Por dentro eu sempre me persegui. Eu me tornei intolerável para mim mesma. Vivo numa dualidade dilacerante. Eu tenho uma aparente liberdade mas estou presa dentro de mim. Eu queria uma liberdade olímpica. Mas essa liberdade só é concedida aos seres imateriais.

Clarice Lispector, *Um Sopro de Vida*

Neste capítulo, predicamos de vetor trágico a tensão entre a *sorte*, fortuna ou destino, e a *moral*, pensada como controlo sobre escolhas. Na ação, a liberdade e o princípio de controlo são, não raras vezes, postulados como condição para a responsabilização do agente moral. Isto é, habitualmente pressupomos que o agente controla a sua ação e é neste sentido que o consideramos responsável por ela. Disputar-se-á a imediatez desta ligação.

O agente, mesmo quando sujeito ao acaso, sem autonomia ou liberdade, no desenrolar dos acontecimentos, não se furta inteiramente à responsabilidade ou lamento pelo que sucede. Nem pode deixar de se conceber como subjetivamente responsável. Enumeram-se distintas tipologias de *sorte moral*, realçando aspetos distintos da interferência da sorte na ação: sorte resultante; sorte circunstancial; sorte constitutiva e sorte causal. Dado o hipotético império da sorte, o que ajuizamos moralmente? Isto é, podem os juízos morais ser independentes relativamente à interferência da sorte na ação do agente? Neste capítulo, apesar do carácter tensional

e trágico da condição em que o agente se encontra, entre sorte e moral, defendemos a necessidade de ajuizar moralmente a responsabilidade dos agentes independentemente de estarem ou não sujeitos à sorte, e de as suas ações resultarem ou não da liberdade (enquanto escolha) do agente.

## 9. Um vetor trágico

[...] we are stuck with the clash of standpoints.  
Absurdity comes with the territory, and what we  
need is the will to put up with it.

Thomas Nagel, *The View From Nowhere*

A tragédia tem diversas dimensões — diferentes categorias —, que traduzem experiências de tensão na condição existencial humana. Podemos destacar, entre a filosofia contemporânea, dois modos de dizer a tragédia: a experiência do *absurdo*<sup>68</sup> e a experiência do *mal*. Começaremos por duas notas explicativas, recuperando, a título de exemplo, a posição de Albert Camus e de Paul Ricoeur sobre estas duas configurações possíveis da tragédia, oferecendo um horizonte para o que procuraremos clarificar. Seguidamente, concretizamos, traçando a tensão existente na ação entre liberdade, como escolha no *agir*, e sorte, enquanto *acontecimento* que ocorre sem o controlo humano. Tal como no caso do *absurdo* e no caso da existência do *mal*, impõe-se, no caso da *sorte moral*, a não resignação do agente, que age e se responsabiliza apesar e para além da fortuna que lhe coube em sorte.

Na filosofia contemporânea, destacaríamos a experiência de absurdo cartografada, essencialmente, na obra *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'Absurde* (1942), de Albert Camus. A repetição da tarefa de empurrar até ao cimo da montanha a castigadora rocha, redundando, inevitavelmente, sem apelo, na sua queda inglória ao chão de partida, configura a imagem paradigmática do absurdo. Uma das marcas desta tensão trágica, aparentemente sem a grandeza presente entre os protagonistas da tragédia grega, contamina o correr dos dias. A experiência de absurdo manifesta-se no quotidiano mundano e não só entre heróis e nobres. Este aspeto de grandeza é lateral

---

<sup>68</sup> “A expressão mais intensa do trágico contemporâneo melhor se encontra, talvez, no desespero, no vazio, na ausência de sentido e no absurdo, nesse sentimento que um nada consome tudo, um tudo que não é mais que um outro nada” (Serra, 2006: 94).

à experiência da tragédia como cosmovisão.<sup>69</sup> A contemplação pelo espírito das distintas figurações do bailar dialogante do *absurdo*, da *morte* e da *esperança* (Camus, 2016: 20) pode florir no correr dos dias, sem que o vir a palco no quotidiano banalize ou vulgarize essa contemplação existencial.

Por sua vez, a experiência do mal, tão vívida, racional e substantiva na história recente da humanidade, sendo irreduzível ao pensar e sem categoria que lhe dê sentido, apresenta-se, em Ricoeur, como escândalo. Diante da existência do mal, defende Ricoeur, só nos podemos posicionar, participando, contra o mal. A dimensão trágica da existência na filosofia de Paul Ricoeur traduz um elemento irresolúvel — o mal como escândalo. O discurso humano aproxima-se do *mal* sem que se converta ao lógico ou dê sentido (discursivo) a esse terrível enigma prático. Queremos surpreender, nesta passagem, o trágico que dá a ver a operação da racionalidade e da interpretação como mediação no interior da qual existe uma tensão entre opacidade e transparência:

O caso específico da questão do mal representa, por antonomásia, a dimensão trágica da existência, na medida em que, como reitera incansavelmente Ricoeur, o mal demonstra não apenas que a resposta teórica é sempre incompleta e aproximativa, mas, mais do que isso, o mal obriga a encontrar outros modos de relação que não somente os estritamente teóricos, exigindo um compromisso com a ação efetiva (Henriques, 2005: 67).

Como defende Fernanda Henriques, a recuperação que Ricoeur faz da tragédia grega “como expressão maior da visão trágica da existência” procura colocar em evidência “a impossibilidade intrínseca da especulação e da discursividade perante a explicação do mal” (Henriques, 2005: 69). O *mal* como *escândalo* revela uma constitutiva limitação

---

<sup>69</sup> Note-se que a grandeza não constitui uma categoria trágica ou um modo de dizer o trágico, embora o acompanhe, em certo sentido, na tragédia grega: “[...] é uma tragédia de nobres e heróis, de gestos grandes porque excessivos e consequentes. Neste contexto, tomando-se a grandeza como algo próprio da tragédia grega, como algo que acompanha o desenrolar das várias ações, poderíamos julgá-la como uma categoria trágica, ao menos da tragédia grega. A grandeza, porém, por si só nada nos diz acerca da compreensão do mundo e da vida, nada espelha da decisiva inteligência do real. É certo que, por ser decifrador do enigma, rei vencedor da Esfinge, a queda de Édipo é muito mais significativa que a de um homem comum, o qual, dada a sua vulgaridade, de ‘pouca altura cairá’ [...]. Do meu ponto de vista, a grandeza, no sentido lato de um depurado enobrecimento que exclui a banalidade, os gostos e sentires comuns, é certamente o que melhor se adequa à tragédia; esta preferência estética, todavia, não pode ser confundida com isso que nos dá a chave de uma concepção trágica do real. Por esta razão a grandeza, ainda que acompanhe a tragédia grega, não é uma categoria trágica” (Serra, 2006: 193-194).

teórica (um enigma irresolúvel), a exigir que a relação com a existência em que o mal está presente, mesmo que “irreduzivelmente impensável”, seja ainda possível:

[...] a primeira coisa que preocupa Paul Ricoeur na abordagem da questão do mal seja retirar-lhe o carácter de substância, porque aceitar o mal como substância equivaleria a considerá-lo inteligível, pensável, “porque pensar ‘ser’ é pensar ‘inteligível’, pensar ‘uno’, pensar ‘bem’”, porque pensar, afinal, é, exactamente, realizar a unificação e dar sentido. Dessa maneira, os símbolos do mal, como paradigmas da resistência e da irresolução do ser ao pensar, são, a um tempo, a condição do próprio pensamento e aquilo que excede toda a capacidade racional, obrigando a entretecer com o mal outras formas de relação. Sendo *irreduzivelmente impensável*, a questão do mal exige mediações que a tornem comensurável com o viver uma existência em que existe o mal (Henriques, 2005: 68).

Conclui, por fim, “a tragédia não apresenta a saída salvífica”, mas a continuação da vida futura: em presença do mal, deixa como única alternativa a “recusa do mal”, o mal como *o não dever-ser* (Henriques, 2005: 69).

A tragédia traduz uma marca de *irresolúvel*, sem que isso implique inoperância ou niilismo. Albert Camus cantará o esforço de Sísifo, que regressa à tarefa contínua, assumindo heroicamente o castigo da mesmidade cíclica e infrutífera. Paul Ricoeur procurará retomar o “perdão como cura”.<sup>70</sup> Alinha, assim, com Hannah Arendt, que reconhece, em *The Human Condition* (1958), como única chave para lidar com a *irreversibilidade da ação* passada o perdão.<sup>71</sup> Estes encaminhamentos de Camus e Ricoeur não resolvem a tragédia do absurdo e do mal, mas ensaiam uma resposta existencial possível para a irreversibilidade da ação e a irreduzibilidade da condição humana.

Queremos destacar, nesta secção, o *vetor trágico* como manifestação do irresolúvel ou da persistência de um duplo ponto de vista: o ponto de vista *interno* ao indivíduo que se concebe como *agente* (livre), e o ponto de vista *externo*, que vê o indivíduo inserido num nexos causal que escapa à sua liberdade, como *acontecimento*. Estes polos são, em última instância, irreduzíveis. A sujeição à sorte, à fatalidade ou a uma vida tocada pelo azar é um dos modos de apontar o trágico, pela cisão interior ao indivíduo, que, sujeito ao destino, não pode deixar de se conceber como protagonista da aventura pessoal que é a sua. O agente, ainda que sujeito ao arbítrio fatídico dos

---

<sup>70</sup> Ricoeur, 2005: 35-40. Sobre este tópico cf. Rego 2018: 415-421; 2021: 741-751.

<sup>71</sup> Hannah Arendt apresenta o *perdão* como modo de lidar com a irreversibilidade da ação passada e a *promessa* como forma de estabilizar a ação futura. Regressamos a esta categorização no Capítulo VI, Secção 23.

deuses ou ao caos aleatório da sua circunstância (social), como pretendemos defender, não se pode isentar de assumir responsabilidade pelo seu agir.<sup>72</sup>

Em última instância, a *sorte moral* é um oxímoro, pela ligação entre sorte — nexo de acontecimentos — e moral — princípio de controlo e liberdade de escolha. É como experiência da dualidade (ação/acontecimento) e processo tensional (sem resolução) que queremos apresentar um *vetor trágico* entre as condições de possibilidade da responsabilidade moral:

Muitos autores foram levados a ver no trágico, acima de tudo e antes do mais, a expressão da queda, do conflito destrutivo, da fatalidade ruínosa. Julgo, contudo, que, embora possa a tragédia ser isso, não o é necessariamente. No centro do trágico está uma crise, uma fractura, uma desarmonia. Aí ruíram as falsas seguranças, as cómodas conciliações. Este desmoronamento, porém, prenuncia uma “experiência” radical, decisiva, onde nada, nem mesmo o final infeliz, está garantido. Não deve, por isso, a tónica ser colocada no resultado, mas no processo, na experiência. [...] Na tragédia acha-se o homem como enigma, terrível enigma a si próprio colocado. [...] É como risco que, antes de mais, a tragédia se apresenta. [...] Certo é que na bordadura do trágico brilha, fulgurante, uma imensa aspiração solar (Serra, 2006: 441-442).

Se, no encerramento da obra *O Mito de Sísifo*, fica como premissa futura para o homem vivente no absurdo: “A própria luta para atingir os píncaros basta para encher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz” (Camus, 2016: 114), talvez um outro modo possível de afirmar essa resistência se deixe antever na experiência do trágico, que, sendo irreduzível, pode ser encarado existencialmente:

Ao dizer o trágico, não esconde o homem o desejo de o superar; um canto, ou uma promessa de canto, atravessa, afinal, a tragédia. Imprevisível é a humana aventura onde tudo isto se dá; privá-la de alegria e de heroísmo é deslocá-la e transformarmo-nos em escravos (Serra, 2006: 442).

O mesmo se poderia afirmar acerca da teorização ética de Thomas Nagel, que, ao inventariar tensões da condição humana dual, não assume uma posição de ceticismo radical, irracionalismo, emotivismo, relativismo ou qualquer reducionismo que privilegie o ponto de vista objetivo, externo ou distanciado, como se o ponto de vista

---

<sup>72</sup> Acerca do modo como, quer a filosofia analítica (G. Strawson e H. Frankfurt), quer a filosofia continental (Heidegger, Lévinas e Hannah Arendt), disputam a relação entre *liberdade* e *responsabilidade*, cf. Beckert, 2014: 851-863. Acerca da tragédia grega como tensão entre *liberdade* e *necessidade*, cf. Serra, 2006: 287-342.

subjetivo, individual, próximo pudesse ser eliminado ou anexado por aquele. O protagonismo reclamado para o indivíduo, que se concebe como *agente*, não elimina a visão que tem de si mesmo como um *acontecimento* de um ponto de vista distanciado (*v.g.*, do ponto de vista da biologia).

Como exemplo do vetor trágico, enquanto manifestação do irresolúvel, apresentaremos o caso do rei Édipo, que, estando sujeito à sorte, condenado a um destino fatídico, só poderá responder como protagonista, assumindo cabalmente, mesmo que sem liberdade de escolha, a sua ação. Sendo a sua narrativa um *acontecimento*, do ponto de vista do destino que lhe coube em sorte, não poderia deixar de se reconhecer como *agente* que responde pelas suas ações.

A primazia da responsabilidade sobre a liberdade não é uma tese estranha à filosofia contemporânea. Emmanuel Lévinas defendeu-a (*cf.* Capítulo VIII, Secção 49), assumindo a ética como filosofia primeira, com o que isso implica na sistematização levada a efeito, enquanto filosofia da alteridade, em que o Outro convoca o que somos. O *Outro*, alteridade nunca redutível ao mesmo, ou o *Rosto*, o *Infinito* que vem até nós, exige sempre do indivíduo que este responda. O *sujeito* é-o enquanto *sujeito* ao Outro, *responder-lhe* é a sua *responsabilidade*.<sup>73</sup> A conclusão de Thomas Nagel — na reflexão acerca da *sorte moral* —, ao dar como irresolúvel a conceção do indivíduo enquanto agente e acontecimento, exige, de certo modo, que o indivíduo nunca elimine o ponto de vista a partir do qual se concebe como agente e protagonista da sua ação, responsável, mesmo que sujeito à sorte:

[...] para Nagel, viver à luz da verdade pode implicar viver com conflitos irreduzíveis, enraizados na nossa natureza. A sua inevitabilidade e fundamentação na nossa condição humana convida a uma descrição de tais conflitos como trágicos. A nossa natureza humana é fundamentalmente um composto. Um elemento central desse composto, nomeadamente, a nossa capacidade para o uso isolado da razão através da teoria, entra em conflito com outras partes da nossa natureza. Para seres assim divididos, viver à luz da verdade implica muitas vezes a aceitação de limitações no nosso pensamento. Pode implicar falhas teóricas ou falhas na teorização de alguns fenómenos dos quais gostaríamos de ter uma

---

<sup>73</sup> *Cf.* Beckert, 2008a: 45-54. Neste ensaio (“A liturgia do próximo”), clarifica-se o sentido “litúrgico” ou de serviço público à alteridade: “Conduzidos pelo próprio Lévinas à etimologia grega de liturgia — *leitourgía*, palavra composta de *leitón* (que pertence ao povo) e de *érgon* (trabalho, obra, serviço) — somos por ele avisados de que o termo, antes de significar culto divino, quer dizer tão-só *ofício* ou *serviço público*, mas em que aquele que o presta, não só não obtém qualquer remuneração, como se dispõe a agir em nome de um futuro do qual jamais será contemporâneo ou colherá quaisquer frutos” (Beckert, 2008: 45). E *cf.* Beckert, 2008b: 55-66.

explicação teórica. Por vezes implica aspirar à autotranscendência, uma aspiração a usar os poderes da razão para ver o mundo e o lugar que nele ocupamos de uma perspetiva maximamente distanciada. No entanto, noutros casos, percebe-se que esta aspiração não é possível ou desejável, sendo, de facto, uma fonte de potencial distorção ou falsidade. O abrangente ideal filosófico de Nagel tem sido o de mapear, em diferentes áreas da filosofia, o equilíbrio, a procurar em cada caso, entre duas formas de conceber o assunto: formas subjetivas e objetivas.<sup>74</sup>

Segue-se a análise ao vetor trágico, concretizado na *tensão* entre sorte e moral, ora como dilema prático para o agir, ora como manutenção de dois pontos de vista contrários, internos ao indivíduo.

## 10. A tensão entre a sorte e a moral: categorias

A presente secção enumera distintas categorias de sorte moral, recuperando o diálogo entre Nagel e Williams. Fazemos um ponto prévio sobre a presença que Bernard Williams assume no restante capítulo. A sua presença é (*a*) substantivamente preponderante por ser o interlocutor direto de Nagel acerca do problema da sorte moral, e (*b*) formalmente pertinente, na medida em que Williams propõe o regresso à filosofia grega como forma de abandono do carácter burocrático que a filosofia contemporânea teria vindo a assumir ao tratar problemas morais, encontrando-lhe soluções subsumidas em teorias mais abrangentes. A companhia de Williams reforça assim a estratégia de foco em aspetos tensionais éticos e no carácter irresolúvel, neste aspeto em particular, da ação humana: agimos sujeitos à sorte e proferimos juízos morais.

---

<sup>74</sup> “[...] for Nagel, living in the light of the truth can involve living with irreducible conflicts rooted in our nature. Their inevitability and grounding in our human condition invites a description of such conflicts as tragic. Our human nature is fundamentally a composite. A central element in that composite, namely, our capacity for the detached use of reason via theory, conflicts with other parts of our nature. For such divided beings, living in the light of the truth often involves the acceptance of limitations in our thought. It can involve theoretical failures or failures to theorize some phenomena of which we wanted a theoretical explanation. Sometimes it involves aspiring to self-transcendence, an aspiration to using our powers of reason to view the world and our place in it from a maximally detached perspective. Yet in other cases this aspiration is shown not to be possible or to be desirable and as, indeed, a source of potential distortion or falsehood. Nagel’s comprehensive philosophical ideal has been to map out, in different areas of philosophy, the balance to be found in each case between two ways of conceiving of the subject matter: subjective and objective ways. The working out of that ideal has been traced throughout this book” (Thomas, 2009: 234-235).

A *sorte*, o *azar*, o *destino* ou a *fortuna* — aquilo que escapa ao *controlo* do agente humano enquanto contingência, boa ou má, vantajosa ou nefasta<sup>75</sup> — constitui um tema para a reflexão moral, quer na filosofia antiga, quer na poesia trágica: a cultura helénica podia expressar o termo “destino” por meio de vinte e cinco formas distintas.<sup>76</sup> Contemporaneamente, o eco do problema filosófico da *sorte moral* deve-se essencialmente a Bernard Williams e Thomas Nagel. Na década de 70, ambos participaram num simpósio dedicado ao pensamento aristotélico, onde discutiram este problema. O artigo “Moral Luck”, de Thomas Nagel, constitui uma resposta ao artigo homónimo de Bernard Williams.<sup>77</sup>

Duas notas prévias acerca da influência do mundo grego neste debate contemporâneo. *Primeiro*, relembremos o trabalho de Martha Nussbaum, que analisa a influência da *sorte* ou *fortuna* na vida *ética* (particularmente na obra *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986). A sua argumentação recupera não só os filósofos (principalmente Platão e Aristóteles), mas também os poetas gregos, dada a premência deste tema para ambos, poetas e filósofos, lembrando que os poetas trágicos eram considerados “fontes importantes de discernimento ético”, com os quais os filósofos concorriam diretamente (Nussbaum, 2001: xv). Nussbaum segue o exercício filosófico de Bernard Williams de regresso ao pensamento grego e à tragédia (Nussbaum inicia a sua análise da “fragilidade da bondade” humana numa *vida ética* sujeita à *sorte* e à *fortuna* a partir dos versos de Píndaro que estabelecem a analogia entre a fragilidade da vida humana e a videira que cresce sujeita às intempéries, cf. 2001: vi).

*Segundo*, Bernard Williams destaca os *limites* da filosofia contemporânea para responder à *complexidade* do que está em causa numa *vida ética*. Certamente marcado

---

<sup>75</sup> O termo “sorte”, como afirmamos, não implica necessariamente uma conotação positiva ou negativa. Diríamos que o sentido ambivalente perdura em expressões da língua portuguesa, tais como: “foi aquilo que lhe coube em sorte”; “estamos entregues à sorte”; “quis a sorte...”; “jogo de sorte ou azar...”; “desejamos *boa* sorte”; “tirar à sorte”; etc.

<sup>76</sup> Cf. Antunes, 2008: 145-159: “Não há homem que escape à sua sorte, ao seu destino” (*Iliada*, 6, 488); “os deuses fixaram a cada mortal a sua sorte” (*Odisséia*, 19, 529); “[...] atou-o um áspero destino dos deuses” (*Odisséia*, 11, 292); “[...] não sou eu o culpado, mas Zeus e a Moira e a Erinia que na escuridão caminha: eles que na assembleia me lançaram no espírito a Obnubilação” (*Iliada*, 19, 86-88). Ver ainda: “[...] há justos § que têm a sorte § igual à obra dos iníquos §§” (Qo 8, 14 [trad. port. Haroldo de Campos]).

<sup>77</sup> Visando um maior esclarecimento, quer o artigo de Nagel, quer o artigo de Williams vieram a ser acrescentados noutras edições. Para uma breve bibliografia comentada acerca dos antecedentes e herdeiros da reflexão sobre *sorte moral*, cf. Rosell, 2013: 23-26.

pela sua formação em estudos clássicos e pelo pensamento grego antigo, admite com otimismo o papel do mundo antigo no repensar de categorias da moral moderna:

[...] a minha conclusão é que as exigências apresentadas ao pensamento ético pelo mundo hodierno são sem precedentes e não podem ser satisfeitas pelas ideias de racionalidade, incorporadas na maior parte da filosofia moral contemporânea; mas uma certa extensão de pensamento antigo, grandemente modificado, talvez o conseguisse fazer (Williams, 2017: 15).

Podemos considerar o problema da sorte moral uma instanciação do regresso a temas do pensamento antigo, revigorando um conceito caro ao pensamento grego que é contemporaneamente relevante e, sobretudo, pela reintrodução de um vértice trágico. Certamente constatamos, na análise à *sorte moral*, a crítica de Williams à centralidade da racionalidade nas discussões morais contemporâneas, de modo particular a sua crítica à concepção moral de Kant.

A tragédia reconhece, nas palavras de José Pedro Serra, o ruir das “falsas seguranças, as cómodas conciliações”; *pensar o trágico* parte da fonte grega para reencontrar a eloquência destilada capaz de dizer a complexidade a operar no agente humano, para além dos rigores burocráticos do mero cumprimento da normativa moral (como critica Williams).

Bernard Williams, ao associar estes dois termos — “sorte” e “moral” —, pensou usar um oxímoro<sup>78</sup> (Rosell, 2013: 121), pois trata-se de expressar um dilema ou um confronto entre, por um lado, (a) o *princípio do controlo*, assegurando que a *responsabilidade moral* é atinente ao que na ação é protagonizado pelo agente; e, por outro lado, (b) a *sorte*, enquanto aquilo que escapa à agência humana. Uma ação pode ser *justificada*, digna de *elogio*, de *repúdio* ou de *censura*. Mas, comumente, a ação e o responsável pela ação são objeto de um juízo moral, sem que se distingam e subtraíam desse juízo moral elementos que escapam à alçada voluntária do agente. Na presente secção, privilegamos a caracterização dos *tipos de sorte moral* propostos por Thomas

---

<sup>78</sup> “When I introduced the expression *moral luck*, I expected it to suggest an oxymoron. There is something in our conception of morality, as Thomas Nagel agreed, that arouses opposition to the idea that moral responsibility, or moral merit, or moral blame, should be subject to luck. This is so, I still think, because the point of this conception of morality is, in part, to provide a shelter against luck, one realm of value (indeed, of supreme value) that is defended against contingency. However, there are some misunderstandings that I now think my formulations in *Moral Luck* may have encouraged” (Williams, 1995: 241).

Nagel, procurando sistematizá-los. No fim desta secção faremos um breve comentário aos casos de sorte analisados por Bernard Williams. Começemos por atender à definição de *sorte moral* de Nagel:

**Sorte Moral:** “Quando um aspeto significativo do que alguém faz depende de fatores que estão além do seu controlo, e, ainda assim, continuamos a tratar a pessoa, nessa matéria, como alvo de juízo moral, pode chamar-se a isso sorte moral.”<sup>79</sup>

Começamos por clarificar o problema que subjaz a um caso de *sorte moral* recorrendo ao exemplo apresentado por Thomas Nagel. No exemplo, verificamos que dois agentes com iguais desejos, crenças relevantes e intenção são julgados de modo diferente, não por um resultado da sua liberdade, mas por estarem sujeitos a uma sorte dissemelhante.

Dois *agentes* têm a intenção (um desejo e uma crença relevante<sup>80</sup>) de matar um terceiro, e disparam sobre ele. O primeiro agente leva a efeito todas as diligências para a realização deste seu objetivo; todavia, quando dispara contra a pessoa que tem intenção de vitimar, a bala acerta numa ave, sendo assim o agente impedido de atingir o seu alvo inicial. O segundo agente tem a mesma intenção, igual motivação, e executa as mesmas diligências mortíferas que o primeiro agente; no entanto, contrariamente ao agente anterior, nada se entrepõe entre o disparo e a sua vítima, conseguindo acertar (fatalmente) no seu alvo. O *juízo moral* acerca destes dois agentes é distinto: não consideramos incorreta no mesmo nível a “tentativa de assassinato” e o “homicídio” (tal como acontece do ponto de vista do direito: atribuem-se penas diversas a um e outro crime). Se assim é, admitimos que o juízo moral varia em função da *sorte*, de algo que não é controlado pelo agente. Se o juízo moral fosse atinente apenas à *intenção* e à *ação* dos agentes, que não variam do primeiro agente para o segundo — o que varia de um caso para o outro é a *circunstância* e as *consequências* —, faríamos o mesmo juízo moral sobre os dois casos. Neste sentido, aparentemente não julgamos apenas o que em uma ação está sob o controlo do agente. Nada do que depende diretamente do controlo dos agentes é diferente: possuem a mesma *intenção*, *crença* e *motivação* para matar um

---

<sup>79</sup> “Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck” (*MQ*: 26).

<sup>80</sup> *Cf.* Miguens & Cadilha, 2011: 83-84; Davidson, 2001: 12-24.

determinado indivíduo. Contudo, um é eficaz e o outro não, sem que essa diferença dependa de algo que esteja debaixo do controlo dos agentes (a trajetória da bala é interceptada pela passagem de um pássaro por *acaso*) (MQ: 29).

O *objeto* de juízo moral integra fatores externos à vontade, isto é, o carácter e a ação são avaliados também em função da boa sorte ou do infortúnio. Os elementos da sorte que interferem com o juízo moral podem distinguir-se e tipificar-se em categorias diferentes: sorte resultante; sorte circunstancial; sorte constitutiva; sorte causal. Os diferentes *tipos* de sorte moral ajudam a esclarecer o que está em causa.

Primeira, *sorte resultante*: “Sorte no resultado das ações e dos projetos” (MQ: 28). O caso de tentativa de assassinato, que apresentámos anteriormente, enquadra-se neste tipo de *sorte moral resultante*. Quer o “assassino”, quer o “assassino na forma tentada” tinham as mesmas intenções, planos e motivos. Os distintos desenlaces (do assassinato e da tentativa de assassinato) desencadeiam juízos morais distintos. Outro exemplo formulado por Nagel é o caso dos revolucionários russos conhecidos por Dezembristas, que arriscaram um golpe e ficaram dependentes do êxito dessa ação para *justificar* o levantamento militar ou o golpe de Estado. No caso dos Dezembristas, o desenlace é nefasto. Ao falharem o golpe, as *consequências* foram graves para os soldados participantes que tinham sido convencidos a aderir a ele.

Os Dezembristas foram um grupo revolucionário que contestou o czar Nicolau I, e cujo destino, após o dismantelamento do levantamento militar, foi penoso. Fica a nota de que a consideração de uma “justificação retroativa”, assente num sucesso futuro, como analisamos mais adiante, não implica que esta justificação elimine a ponderação de males ocorridos. Por exemplo, Serguei Volkonski, um dos poucos Dezembristas que sobreviveram à pena siberiana, era primo afastado de Tolstoi e inspirou a personagem do príncipe Andrei Bolkonski, em *Guerra e Paz* (Figes, 2017: 150); mas não se supõe que qualquer sucesso literário e artístico supere (justifique retroativamente), em todos os casos, um mal moral.

Segunda, *sorte circunstancial*: refere-se ao meio em que alguém atua, ou ao tempo e lugar em que alguém se encontra, e como esses factos determinam o modo como é avaliado (MQ: 28). Considere-se o caso, apresentado por Nagel, de dois alemães, um dos quais vai viver para a Argentina antes do início da ascensão ao poder do partido nazi na Alemanha, enquanto o outro permanece na Alemanha. Ambos simpatizam com o ideário do partido nazi. O agente que permanece na Alemanha acabará por se

tornar oficial num campo de concentração e o outro só não efetiva o seu apoio ao partido nazi por não se encontrar, naquele tempo, no território alemão. Com este exemplo, Nagel dá conta da *sorte circunstancial*, concluindo que, em função desta, não estamos dispostos a avaliar de igual modo os dois agentes.<sup>81</sup>

Terceira, *sorte constitutiva*: “A sorte de alguém ser quem é [...], as suas inclinações, talentos e temperamento” (*MQ*: 28). A resposta de um agente aos requisitos da moral não é indiferente ao agente que ele é. Thomas Nagel aponta para traços do carácter — simpatia, cobardia, frieza, inveja, etc. — que são o fundo a partir do qual se responde moralmente (embora esses traços de carácter não sejam irreversíveis). Williams começa o seu artigo “Moral Luck” apresentando o sábio da Antiguidade clássica como alguém imune à sorte, isto é, autónomo face àquilo que possa perturbar a sua tranquilidade e felicidade (*v.g.*, o sábio estoico). Contudo, acrescenta que esse já seria um exemplo de *sorte constitutiva*, uma vez que nem todos os agentes estariam dispostos a ser sábios nestes moldes, aptos a aceitar certas exigências, inclinados a tomar essa via.<sup>82</sup>

Quarta, *sorte causal*: “A sorte na forma de ser determinado por circunstâncias antecedentes” (*MQ*: 28). O debate acerca do determinismo *versus* livre arbítrio integra-se nesta categoria de sorte moral. Por um lado, entende-se que as nossas ações são consequência do que não controlamos; se assim é, não são ações livres, e a liberdade é, admitindo o princípio do controlo, um requisito para haver um ato moral. Por outro lado, admitindo a liberdade do agente, é como se este inserisse no mundo causal, que não controla, uma certa espontaneidade, indeterminada pela sorte biológica, física, psicológica, etc.<sup>83</sup>

Acerca do que se enumerou, convém precisar as categorias do nosso autor,

---

<sup>81</sup> Ademais, todos os cidadãos comuns que permaneceram na Alemanha nazi foram sujeitos a testes ao seu carácter moral; uns passaram com distinção, outros reprovaram, mas todos foram testados de um modo que os agentes de outros países não tiveram de ser (*MQ*: 34).

<sup>82</sup> Acrescentamos que a predicados do carácter constitutivo do agente podem somar-se predicados igualmente passíveis de influenciar injustamente a vida e o tratamento moral de um agente, tal como o género, a cor de pele, etc.

<sup>83</sup> Nagel retomará este problema em *The View from Nowhere* (*cf.* VN: 110-137). O problema do livre arbítrio em Nagel é concebido a partir da chave de leitura do duplo ponto de vista. À visão pessoal das deliberações pode opor-se uma visão explicativa dessas ações numa ordem natural. À firmeza de sermos protagonistas da nossa ação contrapõe-se a possibilidade de que não somos de todo agentes. Nagel desdobra o problema da liberdade na ação no problema da autonomia e no problema da responsabilidade. Acerca do problema da ação, Alan Thomas regista que Nagel acompanha a obra *The Will: A Dual Aspect Theory* (1980), de Brian O’Shaughnessy, considerando a ideia de ação “básica e irreduzível” (Thomas, 2009: 183).

formalmente distintas das de Williams. Nagel usa a expressão “sorte constitutiva” (“*constitutive luck*”), de Bernard Williams; contudo, para Williams, a categoria de *sorte constitutiva* é mais lata que a de Nagel, englobando não só a “sorte constitutiva” (como se designou anteriormente), mas também a “sorte circunstancial” e a “sorte causal”. Williams distingue a “sorte constitutiva” da “sorte acidental” (“*incident luck*”), entendendo esta dentro do que se apresentou como “sorte resultante” (Rosell, 2006: 158). Defendemos que a *tensão* entre sorte e moralidade é um elemento do carácter trágico da condição do agente.

## 11. Limites, justificação e arrependimento

As fronteiras da *sorte moral* são interdependentes da concepção de moralidade que possamos ter presente. Se pensarmos kantianamente, a responsabilidade moral exclui a ideia de sorte. Citamos mais longamente o início da primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

[...] nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma boa vontade. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida, a muitos respeito, coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *carácter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e, juntamente, todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral (Kant, 2003: 31).

Se concordarmos com Kant, a “boa vontade” (“*guter Willé*”) — a vontade cuja bondade é intrínseca (pois expressa o dever ou tem por móbil a lei moral) — deve dominar sobre “talentos”, “temperamento” (que designámos anteriormente por *sorte constitutiva*) e “a sua sorte” (*circunstancial*, etc.) como condição para se ser moral. Segundo Kant, “mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento

avaro de uma natureza madrasta” (Kant, 2003: 32)<sup>84</sup>, a *sorte* não interfere ou não pode interferir com a *moralidade* e os juízos desta ordem. Kant representaria o paradigma da negação da sorte moral, uma vez que o dever moral — agir segundo a boa vontade — exclui do seu horizonte os diferentes elementos de sorte, destino ou fortuna, enquanto elementos diversos que escapam ao exercício da determinação moral da vontade.

Nagel subscreve a tese kantiana de que existe um “vínculo interno entre ética e liberdade: a sujeição à moral expressa a esperança de autonomia, mesmo que seja uma esperança que não possa ser concretizada na sua forma original”.<sup>85</sup> O espaço entre o que pode ser considerado fruto *justificado* da nossa atividade e aquilo a que estamos passivamente sujeitos e que pode ser objeto de *explicação* tende para ser encurtado. Procura-se que a vontade se estenda até aos limites das nossas determinações que dela não dependem. Pretende-se, dentro do leque de determinantes da ação, reduzir aquilo a que apenas podemos “assistir”, sabendo que a “ética não pode tornar-nos onnipotentes” (VN: 146).<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Thomas Nagel evoca a passagem kantiana que se segue, igualmente reveladora da negação de elementos da sorte, enquanto variáveis intervenientes em matéria de juízos morais: “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro de uma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas inclinações, mesmo que nada pudesse alcançar, a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (Kant, 2003: 32).

<sup>85</sup> “I am agreeing with Kant’s view that there is an internal connection between ethics and freedom: subjection to morality expresses the hope of autonomy, even though it is a hope that cannot be realized in its original form” (VN: 145). Nagel lembra uma objeção a Kant apresentada por Sidgwick (*Os Métodos da Ética*), acerca da impossibilidade da responsabilidade pelo mal: “The problem is that if freedom can be pursued and approached only through the achievement of objective and ultimately ethical values of some kind, then it is not clear how someone can be both free and bad, hence not clear how someone can be morally responsible for doing wrong, if freedom is a condition of responsibility” (VN: 147).

<sup>86</sup> A diminuição daquilo de que nos encontramos dependentes não tem de ser pela aceitação, segundo os nossos desejos, da circunstância na qual estamos inseridos. Não se trata de aceitar ou dar o aval a todos os condicionalismos históricos, geográficos, etc. a que estamos sujeitos e que influenciam a ação, a decisão, a vida e as escolhas levadas a efeito. Não se trata de aceitar, em todos os casos, a condição do homem tal como apresentada: “Such *amor fati* is beyond the aspiration of most of us” (VN: 146). Nagel acrescenta que há um modo de alterar as circunstâncias pela ação, no campo da racionalidade prática: o campo da política estende a reflexão ética, podendo alterar as condições pela ação. A ligação

Contrariamente ao sábio referido por Williams (a que aludimos anteriormente), inclinado para a sua sagesa pela sua sorte constitutiva, para Kant, a possibilidade de o agente determinar moralmente a sua vontade é universal, independentemente das suas inclinações. A diferença de Williams relativamente a Kant é, neste particular, substantiva e metodológica. A pertinência do contraste entre ambos visa revelar indiretamente vantagens do hibridismo teórico de Nagel. Bernard Williams reconhece nesta tese — de conceber a moral como independente da sorte — um aspeto aliciante: um consolo, num certo sentido, para a injustiça do mundo (Williams, 1981: 21), uma vez que, a moralidade reporia uma certa *igualdade* que não decorre simplesmente da sorte (constitutiva, circunstancial, etc.). Embora seja aliciante estarmos em posse de um sistema moral que responda *per si* a todos os dilemas práticos, Williams acusa a moral moderna de se ter encaminhado para a conceção da mesma como uma “racionalidade administrativa”.<sup>87</sup>

Na tradição kantiana, examinemos o caso da filosofia política de John Rawls, cuja eleição dos princípios de justiça pressuporia vender contingências da sorte. Isto é, os “talentos e habilidades naturais” têm de ser considerados pela “igualdade formal de oportunidades”, pois “a distribuição de talentos e capacidades [...] é fortemente influenciada pelas contingências naturais e sociais” (Rawls, 2013: 76). Assim, *v.g.*, se considerarmos a *riqueza* como um “efeito das distribuições anteriores de dons — isto é, dos talentos e capacidades naturais”, cujos desenvolvimentos também decorrem dependendo da *sorte*, estes elementos são “arbitrários de um ponto de vista moral”

---

entre liberdade e ética permite igualmente revelar que não se procura a liberdade por ela mesma — se assim fosse, as restrições que operam no centro da reflexão ética poderiam surgir como um entrave (limite) a essa mesma liberdade —, mas quer assinalar-se a vantagem de pensar limites internos refletindo sobre os motivos, interesses e desejos do agente, dando-lhes aval ou rejeitando-os, não como mera observação de um carácter ético existente. “Ethics is one route to objective engagement because it supplies an alternative to pure observation of ourselves from outside” (VN: 146). O caminho a percorrer, de harmonização entre o ponto de vista interno e externo, pode estar, ele mesmo, sujeito à sorte e pode ser que essa harmonização seja inalcançável (VN: 146). A *autonomia* do agente pode sempre ser posta em causa quando conhecido onexo causal de explicações.

<sup>87</sup> Para o diálogo direto de Nagel com as teses de Williams *cf.* Nagel, 1982, [Recensão a] Bernard Williams, *Moral Luck*, *Times Literary Supplement*, May 7; 1986, [Recensão a] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *Journal of Philosophy*, 351-360; 2002, [Recensão a] Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, *The New Republic*, October 21; 2006, [Recensão a] Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, e *Philosophy as a Humanistic Discipline*, *London Review of Books*, May 11; 2007, “Williams, Sir Bernard”, *Encyclopedia Britannica* [cf.: <https://www.britannica.com/biography/Bernard-Williams>].

(Rawls, 2013: 76). A justiça procuraria, na proposta de Rawls (reconhecendo desfasamentos e desníveis inseridos na equação enquanto *sorte* ou *arbitrariedade*), garantir uma “igualdade equitativa de oportunidades” (Rawls, 2013: 76), reforçando critérios meritocráticos que pudessem isolar a condição do indivíduo, tanto quanto possível, da *sorte* dessa condição de partida.<sup>88</sup>

Em suma, com o caso de Rawls (se se aceitar a sua “interpretação liberal”<sup>89</sup>), defendemos que não se pondera a eliminação de diferenças de circunstância (resultantes da sorte constitutiva ou circunstancial), mas, considerando a diferença de circunstâncias, ser possível, pelo mérito, alcançar as mesmas metas. Como analisamos seguidamente, mesmo que se procure circunscrever a sorte num sistema moral ou de justiça, ela ressurgue com uma omnipresença preocupante, no mínimo, fragilizando a fronteira entre a moral e a sorte.

A influência da mundividência clássica — uma certa visão trágica da existência com conflitos éticos e dilemas irresolúveis (a que os poetas trágicos dariam apurada expressão teatral) — faz-se notar na filosofia de Bernard Williams, para quem a moralidade (contemporânea e não só) teria como objetivo “dar boas notícias”, alcançando conclusões harmónicas para dilemas práticos (Pohlmann, 2012: 74). Esta ambição seria traída a cada instante pela *contingência circunstancial* da vida humana. Williams tem presente a tragédia grega, por nela se reconhecer o homem (mesmo o herói) *irreconciliado* com o mundo. Compreender o mundo não nos harmoniza com ele. Um dos elementos do carácter trágico reside no fosso ou confronto entre o particular (desejos e projetos individuais) e o mundo contingente que se lhe impõe. Este carácter trágico, este fosso ou confronto, pode ser verdadeiro, quer o designemos como interferência nos projetos individuais resultante da força sobrenatural dos “deuses”, quer da “realidade social”, como afirma Williams. A interação entre o projeto

---

<sup>88</sup> *V.g.*, no caso da educação, não bastaria dar acesso universal ao ensino, como se este acesso constituísse, por si, um garante de “igualdade de oportunidades”. A “igualdade equitativa de oportunidades” teria de considerar as variantes da sorte, como sejam o meio social, económico, etc. de que os diferentes alunos provêm e, ainda assim, garantir a possibilidade de realizar uma efetiva “igualdade de oportunidades”.

<sup>89</sup> “Aquilo que eu designo por interpretação liberal tenta corrigir este aspecto acrescentando à exigência de que as carreiras sejam abertas às capacidades de cada um a condição suplementar que é constituída pelo princípio da igualdade equitativa de oportunidades. [...] Mais concretamente, assumindo que há uma distribuição dos ativos e qualidades naturais, aqueles que têm talentos e capacidades do mesmo nível e a mesma vontade de os aplicar devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente do seu lugar inicial no sistema social” (Rawls, 2013: 76).

individual e as forças que o podem destruir mantêm o seu significado mesmo sem a presença de deuses ou oráculos (Williams, 1993: 164-165).

Williams é cético quanto à prioridade dada à *moralidade* nas decisões quotidianas.<sup>90</sup> A discussão acerca de conflitos e dilemas em decisões que implicam, usando o termo de Susan Wolf, uma *escolha radical* pode colocar a “moralidade como um todo” em questão ou relegá-la para segundo plano (*cf.* Capítulo VIII, Secção 45). Para Williams, a prioridade dos valores morais não está garantida, mesmo que estes nos possam convencer racionalmente da correção de uma determinada decisão.<sup>91</sup>

Se considerarmos, *v.g.*, o projeto filosófico de John Rawls, este propõe-se apresentar razões substantivas e um método de justiça, a fim de que o agente não tenha de sentir *arrependimento* por levar a efeito uma determinada ação, independentemente dos resultados que as suas decisões venham a implicar.

Resulta destas reflexões [em *Uma Teoria da Justiça*] o princípio orientador pelo qual um indivíduo racional deve sempre agir por forma a que nunca tenha de se censurar [*never blame himself*], seja qual for o resultado final. Vendo-se a si próprio como um ser contínuo ao longo do tempo, pode afirmar que, a cada momento da sua vida, fez aquilo que lhe era exigido, ou pelo menos permitido, pelo conjunto das razões existentes (Rawls, 2013: 324).

Este caso não é linear na reflexão de Bernard Williams. De se estar em posse das melhores razões não se segue que não se possa verificar *arrependimento*. Para este filósofo, o agente pode ter agido bem e sentir *arrependimento*. A racionalidade e a moral não são garante de harmonia valorativa, nem um salvo-conduto inibidor da sorte e do acaso circunstancial (ou outro).

Pensemos no caso de um ato de altruísmo impessoal: um agente decide doar tudo o que tem a uma instituição humanitária que salvará dezenas de crianças de

---

<sup>90</sup> Neste sentido, Bernard Williams distinguiria entre os domínios *ético* e *moral*, na mesma linha, em certo sentido, que o filósofo Paul Ricoeur: a *ética* pondera uma “vida realizada” (modelo teleológico aristotélico) e a *moral* pondera a norma, pretensamente universal, que determina a ação (normatividade deontológica ou “o que é preciso fazer”). *Cf.* Ricoeur, 1996: 200-201; Correia, 1999: 437-438. Pode afirmar-se que a *ética* é um campo mais lato do que a *moral*, onde se considera a “vida realizada” (e os grandes projetos), que nem sempre é conforme com as determinações *morais* da ação. Regressaremos a esta dificuldade quando refletirmos acerca das categorias *moralidade*, *racionalidade* e *vida boa*, em confronto em casos de “escolhas radicais” (*cf.* Capítulo VIII, Secção 47).

<sup>91</sup> Este aspeto entronca com o problema do *internalismo* e *externalismo* quanto à motivação moral; trata-se de saber se possuir uma “razão para agir” é suficiente para termos uma motivação para agir. Desenvolvemos esta análise no próximo capítulo.

morrerem à fome. Contudo, alguns familiares próximos desse filantropo, os seus pais idosos, *v.g.*, estão a passar por limitações financeiras, embora vivam num país desenvolvido ou numa circunstância em que essa condição de carência não implica dificuldades de subsistência alimentar (nada minimamente comparável às crianças carentes que serão salvas pela ajuda humanitária). O agente poderia, neste caso, optar por um *ato de altruísmo parcial*. Isto é, poderia optar por pagar as despesas de uma universidade sénior para o contínuo florescimento humano dos seus pais (ou outras atividades que combatessem o seu isolamento, ou um lar assistencial, etc.). A eficácia altruísta de quem doa tudo o que tem a um projeto que permite retirar da pobreza e fome um grande número de crianças pode não justificar inteiramente o sofrimento vivido pelos pais que apresentam limitações financeiras.

O agente que optou por uma *ação altruísta imparcial* pode agir moralmente bem, e, mesmo assim, lamentar as circunstâncias dos seus familiares mais próximos.<sup>92</sup> Pode lamentar abdicar de um *ato altruísticamente parcial* ou autorreferencial (como seria um ato motivado pelo auxílio aos seus familiares) sem que este caso consista num *ato acrático*, segundo o qual o agente age contra o seu melhor juízo. Em suma, praticar um ato moralmente correto não implica, em todas as circunstâncias, harmonizar o agente com as opções que ele mesmo assumiu (pode, inclusive, discernir-se separadamente a vida moral e a vida boa). Pelo exemplo que propusemos, da “ação imparcial altruísta eficaz” não se segue que os familiares (os pais do filantropo), que não receberam auxílio, não possam ressentir-se justificadamente, mesmo que compreendam a racionalidade da justificação do ato altruísta imparcial levado a efeito pelo filho. Os *sentimentos morais* são um fator estruturante na filosofia de Williams, que pretende, como afirmamos, apontar limitações à moralidade racionalista (sendo pessimista quanto à solvência dos dilemas na decisão). Importa notar, no exemplo dado, que a correção moral do ato altruísta impessoal parece ficar dependente da eficácia da doação e, em certo sentido, da sorte resultante.

Abordamos seguidamente, no âmbito da sorte, as *justificações retrospectivas* para a ação, a partir do caso apresentado por Bernard Williams e conhecido como o *problema*

---

<sup>92</sup> Pode entender-se a *eficácia* como um critério de correção moral de um ponto de vista utilitarista, *v.g.*, do ponto de vista do altruísmo eficaz; isto é, um melhor estado de coisas para o maior número: “devemos fazer o maior bem que pudermos”, procurando causar um impacto positivo no mundo (Singer, 2016: 13), em um “círculo moral expandido” onde se incluem pessoas desconhecidas de locais distantes, pessoas futuras e animais não humanos (Carey, 2015: XII).

de Gauguin (Blackburn, 2005): imagine-se que Gauguin tem de decidir se viverá segundo certas expectativas (continuando com a sua família) ou viajará para o Pacífico Sul, onde poderá progredir como artista e tornar-se um grande pintor (Williams, 1981: 22). A única *justificação* que poderia evocar para a sua decisão de abandonar a família e viajar rumo à perfeitibilidade enquanto artista seria o seu êxito enquanto pintor. Todavia, a justificação assente nesse êxito seria retrospectiva, logo, *a posteriori*. A justificação retrospectiva depende das *consequências*, logo, depende da *sorte* no processo (Rosell, 2006: 152), e isto em dois níveis: (a) a *sorte intrínseca* (a sorte aqui considerada é intrínseca ao projeto, mas pode ser extrínseca ao agente; Williams explicita o que tem em mente com *Anna Karenina*, de Tolstoi: Anna decide deixar o marido para se unir a Vronsky; se Karenin se tivesse suicidado no seguimento dessa decisão e das consequências que a separação implicou, o suicídio seria um elemento da sorte intrínseca ao projeto de Anna ficar com Vronsky, mas extrínseca a Anna); e (b) a *sorte extrínseca* (que não depende do projeto em si). Williams vai mais longe e pretende mostrar que a decisão de Gauguin revela que a moral não prevalece em todos os casos. Arriscar enquanto artista em progresso seria, para a sua *identidade*, mais estruturante do que certas obrigações morais. E esse é o dilema de Williams — ou o valor moral não é supremo ou incorpora elementos da sorte (Rosell, 2006: 153).

Poder-se-ia pensar que, se o *agente* não tem controlo sobre determinada *ação*, então ele não é verdadeiramente agente, mas *espetador* de um *acontecimento*. Contudo, esta inferência tem cambiantes. Se um camionista conduz com cuidado e atropela uma criança que salta para a estrada à sua frente, o condutor, apesar de prudente e zeloso cumpridor do código da estrada, não tem controlo sobre o desenlace e, todavia, não é um mero espetador de um acontecimento (Williams, 1981: 28). É expectável que o motorista *lamente* o sucedido, mesmo que esteja isento de responsabilidade moral. Assim, a *participação* do agente num infortúnio não é indiferente, mesmo sem responsabilidade pela *sorte resultante*.

Pensemos com outro exemplo, não moral: o indivíduo que perde tudo o que tem investido em capital de risco não parece estar na mesma posição que o indivíduo que perde tudo num incêndio, embora nenhum deles pudesse controlar a sorte resultante.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Acerca do debate em torno do “igualitarismo da sorte”, saber se, em nome da justiça, uma distribuição mais igualitária dos bens deve ou não corrigir certos desníveis decorrentes da sorte constitutiva

Williams propõe um conceito que ajuda a clarificar o que está em disputa: o “lamento do agente” (“*agent-regret*”). Isto é, à ideia geral de *arrependimento*, segundo a qual “seria melhor que as coisas tivessem sido de outro modo”, se tivéssemos *deliberado* de um modo diverso, acresce a *participação* do agente numa ação não restrita à agência deliberativa e a avaliação que o agente exerce sobre si mesmo (Williams, 1981: 27). Este lamento pressupõe que o agente *participa* num ato<sup>94</sup>, mesmo que esteja isento de responsabilidade moral sobre ele, como no exemplo do camionista que atropela uma criança que se atira para a estrada. Se o camionista não lamentasse o sucedido, mesmo não tendo qualquer responsabilidade, isso seria, admitiríamos, *prima facie*, moralmente incorreto. Embora o atropelamento não fosse intencional e o agente não tivesse cometido qualquer negligência, o exemplo revela que não são só os *resultados* que são importantes para o juízo moral. As *reações* ao infortúnio têm um papel relevante para a moralidade; isto é, o *lamento* estaria compreensivelmente presente mesmo que não se verificasse nenhuma falta (Rosell, 2006: 152). Assim, mesmo que se tente centrar a avaliação moral no motivo e na intenção do agente, estes não escapam à sorte moral, nem são os únicos elementos a considerar moralmente, como no caso de *reações morais* no seguimento de atos involuntários.

## 12. Paradoxo: ação e acontecimento

Thomas Nagel objetará ao caso de Gauguin defendendo que este não constitui

---

(talentos naturais), por se entender ser injusto as pessoas terem vantagens das quais não são responsáveis, *cf.* Nelkin, 2019. Veja-se também o comentário crítico de Nagel acerca da disputa da *responsabilidade privada e pública* na conceção de uma ordem social justa, em “Comments: Individual Versus Collective Responsibility”. Um dos elementos da disputa é a família, que, no começo de vida dos indivíduos, é geradora de desigualdades, cuja correção, todavia, não deve implicar ingerência indiscriminada na família como instituição privada: “Every society has an obligation, as well as reasons of collective self-interest, to provide a decent start in life for those born into it. The natural placement of the major burden of carrying out this obligation on private action by particular individuals creates a deep structural inequality of autonomy and opportunity in the society. From a liberal egalitarian point of view, such inequality must be ameliorated, but this cannot be done by turning child-care into a public institution. Caretaker Resource Accounts would attempt to lessen this inequality, while leaving the private institution of the family intact” (Nagel, 2004: 2015).

<sup>94</sup> Poder-se-ia perguntar: não poderia lamentar, mesmo sem estar presente? A participação do agente que consideramos é aquela mesma com que nos relacionamos com um mal, opondo-nos a ele (Ricoeur, 1988: 62, *apud* Henriques, 2005: 71).

um caso moral. Para Nagel, o problema da sorte moral consiste num paradoxo formado no centro da moralidade ou dos nossos juízos. Analisemos dois corolários da filosofia nageliana aplicados a este problema. *Primeiro*, o indivíduo é capaz de um duplo ponto de vista: por um lado, o *ponto de vista interno* (ou da primeira pessoa), a partir do qual o indivíduo se concebe como “agente que age no mundo”; e, por outro lado, o *ponto de vista externo* (ou da terceira pessoa), a partir do qual o indivíduo se concebe como um “acontecimento” num determinado nexos de causalidade, do qual o agente está ausente.

O problema surge, creio eu, porque o eu que age e é objeto de juízo moral é ameaçado de dissolução pela absorção dos seus atos e impulsos na classe dos acontecimentos. O juízo moral de uma pessoa não é um juízo do que lhe acontece, mas da pessoa. Não diz apenas que determinado acontecimento ou estado de coisas é afortunado ou infeliz ou mesmo terrível. Não é uma avaliação de um estado do mundo, ou de um indivíduo como parte do mundo. Não estamos a pensar apenas que seria melhor que ele fosse diferente, ou que não existisse, ou que não tivesse feito algumas das coisas que fez. Estamos a julgá-lo, e não à sua existência ou características. O efeito de nos concentrarmos na influência do que não está sujeito ao seu controlo é fazer com que este eu responsável pareça desaparecer, engolido pela ordem dos meros acontecimentos.<sup>95</sup>

O argumento de Nagel é o de que seríamos incapazes de nos perspetivar continuamente do ponto de vista externo, como meros acontecimentos num nexos causal. De certo modo, esse ponto de vista externo eliminaria o ponto de vista a partir do qual nos vemos como agentes. O mesmo pode ser afirmado na análise à tragédia grega:

[...] a acção humana está dependente de forças imensas e indomáveis [...]. Ainda assim, para a tragédia, o homem não é um títere, um boneco, sem alma, sem voz e sem gesto. A tragédia introduz um elemento essencial, a consciência, e a consciência transfigura a realidade. Não afirmo que a consciência seja, só por si, prova de liberdade, sobretudo no sentido de liberdade de escolha, mas afirmo que a consciência introduz uma fértil

---

<sup>95</sup> “The problem arises, I believe, because the self which acts and is the object of moral judgment is threatened with dissolution by the absorption of its acts and impulses into the class of events. Moral judgment of a person is judgment not of what happens to him, but of him. It does not say merely that a certain event or state of affairs is fortunate or unfortunate or even terrible. It is not an evaluation of a state of the world, or of an individual as part of the world. We are not thinking just that it would be better if he were different, or did not exist, or had not done some of the things he has done. We are judging *him*, rather than his existence or characteristics. The effect of concentrating on the influence of what is not under his control is to make this responsible self seem to disappear, swallowed up by the order of mere events” (*MQ*: 36).

fractura no impensado devir das coisas, que impede o homem de ser pedra entre as pedras, objecto entre os objectos. [...] a consciência assinala sempre um ponto de fractura na fatalidade bruta (Serra, 2006: 293 e 294).

A consciência do agente tem o seu protagonismo (como “fértil fractura”), e, pelo menos neste particular, resiste à sorte.

*Segundo.* A sorte ameaça os juízos morais intuitivos e habituais, pois a responsabilidade atribuível parece reduzida a um “ponto sem extensão”.<sup>96</sup> Contudo, o paradoxo esclarece, simultaneamente, aspetos relevantes da *conceção que o agente tem de si próprio*:

Parece-me que, em certo sentido, o problema não tem solução, porque há qualquer coisa na ideia de agência que é incompatível com as ações serem eventos ou as pessoas serem coisas. Mas, à medida que os determinantes externos do que uma pessoa fez vão sendo gradualmente expostos, nos seus efeitos sobre as consequências, o carácter e a própria escolha, vai-se tornando gradualmente claro que as ações são eventos e as pessoas coisas. Por fim, nada resta que possa ser atribuído ao eu responsável, e resta-nos apenas uma parte da sequência alargada dos acontecimentos, que pode ser deplorada ou celebrada, mas não criticada ou elogiada.<sup>97</sup>

A análise do agente de um *ponto de vista externo*, *v.g.*, científico-natural, elimina inteiramente o sujeito livre e responsável, submergindo-o numa cadeia causal, que pode ser feliz ou desafortunada, mas sem que se possa valorizar ou censurar moralmente o agente. Num nexos causal, quem seria o *sujeito que responde* ou é *responsável* por uma ação? Num fluxo de *acontecimentos*, que *ações* podem ser objeto de juízo moral? Ainda assim, com inflexões distintas, conscientes do paradoxo da sorte moral, não se colocam em Thomas Nagel limitações à moral da mesma ordem das apresentadas por Bernard Williams, como seja o ceticismo em relação à capacidade de os valores morais e a racionalidade prática influenciarem definitivamente as decisões com autonomia face a outros contributos e a outros valores.

---

<sup>96</sup> “The view that moral luck is paradoxical is not a *mistake*, ethical or logical, but a perception of one of the ways in which the intuitively acceptable conditions of moral judgment threaten to undermine it all” (*MQ*: 27); “The area of genuine agency, and therefore of legitimate moral judgment, seems to shrink under this scrutiny to an extensionless point” (*MQ*: 35).

<sup>97</sup> “I believe that in a sense the problem has no solution, because something in the idea of agency is incompatible with actions being events, or people being things. But as the external determinants of what someone has done are gradually exposed, in their effect on consequences, character, and choice itself, it becomes gradually clear that actions are events and people things. Eventually nothing remains which can be ascribed to the responsible self, and we are left with nothing but a portion of the larger sequence of events, which can be deplored or celebrated, but not blamed or praised” (*MQ*: 37).

Em suma: as análises de Nagel e de Williams têm enfoques diferentes: (a) Nagel está interessado na interferência da sorte nos juízos que fazemos sobre terceiros (os diferentes casos da interferência da sorte circunstancial, causal, constitutiva e resultante). (b) Williams procura compreender a interferência da sorte na autoavaliação que o agente faz das suas ações (lamento do agente; o problema de Gauguin), o problema da *justificação retrospectiva* para si (e para os outros). Williams reflete sobre o agente de um ponto de vista interno ou da primeira pessoa (interessa-se pela autoavaliação do agente). (c) A Nagel preocupa essencialmente a justificação não circunstancial. (d) Williams destaca o agente na sua circunstância envolvente, com conflitos práticos irresolúveis ou moralmente indecidíveis. Pondera projetos pessoais no horizonte de uma vida realizada. (e) Para Nagel, o *problema da sorte moral* liga-se à nossa conceção da ação; por um lado, o ponto de vista interno, “moral” (ações) e, por outro lado, o ponto de vista externo, “factual” (acontecimentos). (f) Para Williams, não se trata apenas de um problema da natureza da ação, mas do campo do que pode ser censurável ou elogiável, para além dos limites da ação voluntária. Pode-se censurar o condutor que atropela alguém sem lamentar tê-lo feito, mesmo que não tenha responsabilidade pelo atropelamento. Isto é, o agente não está limitado aos rigores da moral num sentido legalista. As reações e sentimentos morais também têm um papel relevante.

O problema da responsabilidade pode sintetizar-se, em Nagel, na passagem que se segue, manifestando a precariedade do nosso ponto de vista, a partir do qual se podem fazer juízos de responsabilidade:

Não vejo maneira de realinhar os juízos de responsabilidade com a visão externa, maneira de vinculá-la de novo a tais juízos do mesmo modo que pode voltar a vincular-se parcialmente à ação. Os juízos de responsabilidade dependem de um tipo de projeção no ponto de vista do réu que só pode ser realizada se esquecermos, até certo ponto, a visão externa. [...] parece que estamos presos a uma prática de projeção em que julgamos os outros tomando como medida o sentido de nossa própria autonomia, seja inteligível ou não.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> “I can see no way to bring judgments of responsibility back into line with the external view—no way to reengage it with such judgments as it can be partially reengaged with action. Judgments of responsibility depend on a kind of projection into the standpoint of the defendant which we cannot carry out unless we forget the external view to a certain extent. [...] we seem locked into a practice of projection in which we take the sense of our own autonomy, intelligible or not, as our measure for the judgment of others” (VN: 147).

O *problema da autonomia* confronta o agente com a sua liberdade. De um ponto de vista interno, sentimo-nos protagonistas das nossas deliberações. O ponto de vista externo amplia e revela o que opera nessa mesma deliberação: por um lado, a natureza do agente, a sua *sorte constitutiva*, e, por outro lado, as condições circunstanciais que podem influenciar essa deliberação, a sua *sorte circunstancial*. O que aparentava ser uma escolha interna pode revelar-se como fruto de condicionalismos fortuitos, que escapam à alçada autonómica do agente. A objetividade, neste campo, não traduz um *ponto de vista da terceira pessoa*, mas uma *visão externa* de “uma parte da natureza” (Thomas, 2009: 187). Na ação, a submissão de um ponto de vista pessoal a uma visão externa não é facilmente tolerada, pelo contrário, repugnaria ao entendimento comum do que é uma ação livre (Thomas, 2009: 188). Todavia, a noção subjetiva de ação livre pode ser demasiado ambiciosa (Thomas, 2009: 188), e Nagel é pessimista quanto ao ideal de autonomia; mas este não impede juízos de responsabilidade, sendo que esta apenas implica eliminar alternativas relevantes na decisão (Thomas, 2009: 194).

A responsabilidade como condição das nossas reações morais<sup>99</sup> de louvor e crítica encontra-se sempre sob a sombra de ceticismo que Nagel tem sobre a liberdade, autonomia e responsabilidade (Thomas, 2009: 148). A noção intuitiva de

---

<sup>99</sup> Quanto ao problema da *responsabilidade*, Nagel reage a Strawson e ao seu ensaio “Freedom and Resentment” (2008). Strawson argumenta que não pode existir conflito entre o determinismo e a responsabilidade; ambas as posições são legítimas. Por um lado, do ponto de vista objetivo, vemos as pessoas como membros do mundo natural, e por outro lado, do ponto de vista “participante”, vemos as pessoas como “objetos adequados” de “atitudes reativas” (“*reactive attitudes*”), atitudes que se podem traduzir em simpatia, gratidão, raiva, ressentimento, etc. Estas atitudes em face dos outros pressupõem a ideia de responsabilidade dos outros agentes pela sua ação. É pela sua possível responsabilização que são objeto de “atitudes reativas”. O ponto de vista objetivo e o ponto de vista participante coexistem, as atitudes reativas estão enraizadas na nossa humanidade como parte da nossa condição humana. Um ataque teórico à verdade do determinismo não altera, assim, a conceção comum de responsabilidade nem as atitudes reativas a ela associadas. Os sentimentos éticos, que Strawson designa por “atitudes reativas”, não são passíveis de aprovação ou condenação; não se trata de uma avaliação distanciada de ações e agentes (condenação e aprovação moral), mas de atitudes e reações de beneficiários e ofendidos (expressões como a gratidão, o perdão, etc.) (Strawson, 2008: 7-14). O que opera não são crenças, mas sentimentos éticos e estes têm um papel a desempenhar que não pode ser falseado. O decorrer da vida está implicado numa malha de reações mútuas, que não expressam crenças a serem verificadas ou desveladas como corretas ou incorretas, mantendo o seu papel ético nas relações interpessoais. Todavia, segundo Nagel, o ressentimento permite revelar a presença de razões públicas, acessíveis a todos os agentes, e não de sentimentos pessoais ou atitudes reativas, como o neo-humeísmo de Strawson apresenta. Assim, para Strawson, as atitudes reativas não podem ser falsificadas. Para Nagel, nem todas as razões são objetivas e podem ser meramente subjetivas, não sendo, em todos os casos, justificadas por razões objetivas. (O filósofo Strawson não fez da moral uma área disciplinar central do seu pensamento. O seu trabalho dedica-se, sobretudo, à investigação metafísica, epistemológica, da filosofia da linguagem, e, entre a história da filosofia, à obra de Kant.)

responsabilidade procura compreender o ponto de vista que presidiu à decisão tomada. Nagel admite condições de desculpabilização da responsabilidade. As reações de louvor e crítica são suspensas se o agente estiver sob hipnose ou sob o controlo de um cientista louco; são igualmente suspensas, embora de modo restrito, quando o agente agiu sob coação. Em todo o caso, os sentimentos naturais alimentam um compromisso com a ideia dos outros como responsáveis, mesmo que se verifique um ceticismo justificado acerca da sua responsabilidade efetiva.

### 13. A responsabilidade de Édipo

Na mitologia, Édipo é determinado pelo destino ou fortuna a realizar um conjunto de ações. Se ele não foi responsável pelo seu destino ou sorte, será responsável pelos seus crimes? Por sua vez, podem os nossos *juízos morais* ser independentes da interferência da sorte na ação?

Enumeramos alguns elementos conclusivos, antes de apresentarmos o caso paradigmático de Édipo.<sup>100</sup> *Primeiro*. Onde nos deixa o debate? Ou negamos o *princípio do controlo*, admitindo o contágio pela sorte de todo o objeto de juízo moral, quer agentes, quer ações; ou negamos a *sorte*, crendo na imunidade que a moral permitiria (acompanhando Kant). Um dos aspetos determinantes introduzidos pelo problema filosófico da sorte moral é a exigência de definir com maior clareza o campo da ação e do agente, dada a possível interferência da sorte e do acaso. Será que pensar que ajo é agir? Isto é, pode-se imaginar um génio maligno, como o de Descartes, ou um neurocientista maligno que me faz acreditar que sou eu que ajo, quando, na verdade, tudo o que faço é controlado por ele?<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Cf. Rego, 2022: 1-14.

<sup>101</sup> “O que é isso a que chamamos *ação*? Existirá de facto ou, nas palavras de Thomas Nagel (1979), quanto mais soubermos do ponto de vista externo, científico-natural, acerca das leis que regem o mundo, maior será ‘a erosão daquilo que nós fazemos pela subtração daquilo que acontece?’ [...] mesmo sem fazer apelo ao conhecimento de terceira pessoa, pensando no conhecimento de primeira pessoa que temos das ações, como sabemos que agimos e que somos nós os atores daquilo que o nosso corpo faz? Será que pensar que ajo é agir? Assim como nada garante que o que eu vejo exista realmente, nada garante que o que eu faço seja eu a fazê-lo realmente — podemos imaginar um cenário análogo ao do Génio Maligno cartesiano em que há um neurocientista maligno que me deixa pensar

*Segundo.* Retomando a concepção trágica da vida, que inspira o raciocínio de Bernard Williams tal como defendemos, e voltando à tragédia clássica, podemos perguntar: o que é que, na ação de Édipo, é inteiramente da sua responsabilidade, uma vez que o herói trágico parece determinado pelo seu destino ou sorte (Williams, 1981: 30)? Ou, num outro caso, pode Ajax regressar a sua casa, depois de ter sido derrotado e de errar ignominiosamente a matar falsos inimigos? Ou a sua *integridade* (sorte constitutiva) não lhe deixa outra saída senão o suicídio? Como se algo no modo como o agente se vê superasse valores morais ou outros. O caso de Ajax revela a ligação (trágica) entre um *projeto de vida* (do herói guerreiro), a *identidade* do agente (o autorrespeito)<sup>102</sup>, que não é exclusivamente moral, e a sorte.

*Terceiro.* A definição de sorte moral e o argumentário em torno de distintos juízos morais sobre um mesmo objeto avaliado, cuja única variável depende da sorte, pressupõem certos sentimentos e reações morais aparentemente intuitivas (repúdio pela tentativa de assassinato, etc.), que, se não forem pressupostas, dificultam ou inviabilizam o reconhecimento da sorte moral. Ademais, pode admitir-se que o agente que falhou o alvo (assassinato na forma tentada) e o agente que acertou no alvo merecem igual tratamento moral; então, de facto, não validamos a interferência da sorte nos juízos morais. Isto é, ambos são culpados, independentemente da *sorte resultante*.

Contudo, mesmo que não sejamos estritamente consequencialistas, a *sorte resultante* parece ter de ser ponderada. Caso contrário, seríamos forçados a outras conclusões absurdas: se não necessitássemos dos resultados para avaliar um condutor embriagado ou imprudente e avaliássemos de igual modo o que atropela alguém e o que não atropela, então admitiríamos condenar todos os condutores imprudentes do mesmo modo. Admitimos que esta conclusão é contra-factual, pois não são ambos objeto do mesmo juízo moral. Ou imagine-se um homem virtuoso que, fruto da *sorte*, nunca consegue colocar em prática a sua virtude. Admitiríamos, ainda assim, atribuir-lhe mérito por isso? Consideraríamos um agente virtuoso mesmo sem praticar *ações* moralmente corretas? Simetricamente, um agente vicioso que, por sorte, nunca *age* mal (um hipotético agente continuamente frustrado nas suas intenções assassinas) seria

---

que sou eu que ajo quando realmente todas as minhas ações e decisões são controladas por ele” (Miguens e Cadilha, 2011: 70).

<sup>102</sup> Cf. Williams, 1981: 13; Pohlmann, 2012: 74.

moralmente julgado apenas pela *intenção* ou *motivação* maliciosa? Se admitimos avaliar *negativamente* (censurar) o assassino independentemente de este ter tido sucesso ou não (assassinato *na forma tentada* ou assassinato *de facto*), não parece simetricamente admissível avaliar *positivamente* (louvar) um virtuoso que leva a efeito as suas intenções virtuosas e um virtuoso que não leva a efeito as suas nobres intenções (ou, *in extremis*, um agente malicioso cujas ações são, por acaso, benignas quanto às consequências).<sup>103</sup>

*Quarto.* A *sorte moral* não é indiferente para a consideração dos agentes e ações do ponto de vista de *deliberações* egoístas e altruístas. O *arrependimento* ou *lamento do agente* seria a constatação de que podemos ter determinadas intenções, motivos, diligências e deliberações tendo em vista um ato (egoísta) e a sorte resultante conduzir-nos a ações distintas (altruístas). *V.g.*, alguém furta uma mala sem saber que esta tem dentro explosivos. Assim, fruto da sorte circunstancial, o bombista proprietário da mala não cumpre os seus objetivos e aquele que a furta, com o seu gesto egoísta (furto), acaba por salvar vidas (supondo que furto a mala de explosivos numa estação de comboios e que a levou para sua casa, que é um edifício isolado e longe de potenciais vítimas). O que pode parecer mais problemático é um *agente* cujo conjunto de intenções, informações disponíveis (crenças), motivações e diligências visa um *ato* altruísta, todavia, sujeito a uma determinada *sorte resultante*, acaba por não alcançar os resultados altruístas pretendidos, podendo os resultados não ser moralmente neutros, mas errados e censuráveis. A tradição kantiana e de Rawls recusaria a pertinência do *lamento* ou *arrependimento*, no caso de uma ação cujas consequências diferem das moralmente pretendidas, pois tudo foi então deliberado em conformidade com a moral e com o conjunto de razões existentes válidas. O agente não tem responsabilidade pelas variáveis fortuitas da sorte que possam desviar o curso da ação.

No caso da filosofia de Nagel, as ponderações acerca da *sorte moral* são conformes à sua procura de associar o *altruísmo* a um aspeto formal da racionalidade prática e não deixar o altruísmo na dependência de traços do temperamento subjetivo, ou de uma circunstância favorável à solidariedade. A *motivação* para a *ação altruísta*, podendo contar com elementos que consideraríamos na categoria de *sorte moral* (temperamento, circunstância), não pode, em última instância, ser inteiramente

---

<sup>103</sup> “Reconhecer bravura e coragem no sujeito que nunca enfrentou um perigo, premiar o soldado que nunca esteve em combate, recompensar o heroísmo do sujeito de que nunca se exigiu sacrifício algum parecem situações absurdas” (Pohlmann, 2012: 32).

*justificada* por esses elementos, como defenderemos no próximo capítulo.

*Quinto.* O presente capítulo clarifica as derivações que a influência da sorte pode ter no campo da análise moral, sobretudo o paradoxo irresolúvel da sorte moral. Como se afirmou, por um lado, não se pode obliterar o ponto de vista pessoal, segundo o qual o agente se vê a si próprio (*autônomo*) e aos outros como protagonistas das ações que levam a efeito (*responsáveis*); por outro lado, também não se pode escusar a intervenção de diversa ordem da sorte e do acaso (subsumindo aquele protagonismo num nexos causal cujas variáveis o agente não tem forma de dominar). Admitindo, de certo modo, uma distinção entre *moral* e *ética*, se considerarmos a ética como englobando um horizonte de vida realizada (ou de avaliação teleológica), a intervenção da sorte pode não colocar em causa os grandes projetos do agente ou não abalar inteiramente a sua realização. Isto é, o agente poderia, no decurso das suas ações para uma vida realizada, assumir certas interferências imponderáveis do destino ou, pelo menos, inevitáveis influências da sorte no seu percurso, sem que isso condenasse irremediavelmente os seus grandes projetos. Estes podem reconfigurar-se e reinventar-se no seu próprio decurso (Gauguin poderia ter descoberto, por hipótese, a sua realização artística na poesia, na música, etc., sem colocar em causa o seu projeto de perfeitibilidade artística).

*Sexto.* O caso dos juízos morais é diferente. Retomando o horizonte grego, até Zeus, tendo simpatia por Heitor, teve de aceitar o destino fatal do príncipe de Troia, depois de pesar a sorte deste e de Aquiles:

[...] o Pai levantou a balança de ouro,  
e nela colocou os dois destinos da morte irreversível:  
o de Aquiles e o de Heitor domador de cavalos.  
Pegou na balança pelo meio: desceu o dia fadado de Heitor  
e partiu para o Hades<sup>104</sup>

Pode ser que até os deuses estejam condenados ao viés fortuito da *sorte*, que, independentemente da vontade de Zeus, dita a hora fatal do herói; contudo, no que à moral diz respeito, talvez não possamos ser tão resignados, nem possamos compreender benevolmente a afirmação de Édipo — “eu não errei” — depois de cometidos os crimes profetizados.

---

<sup>104</sup> *Iliada* XXII, 209-213, *apud* Antunes, 2008: 262. Sobre o hipotético poder de Zeus alterar o destino, regista-se a referência aos versos da *Iliada* VI, 440-443 (*apud* Serra, 2006: 288, n. 2).

Sofri horrores que se não podem esquecer [...]  
Não cometi [...]  
Foi-me concedida uma dádiva que oxalá nunca eu — mal afortunado — a tivesse recebido<sup>105</sup>

Não podemos aceitar, *prima facie*, que a *sorte* interfira decisivamente no *juízo moral*. Se o mito dá conta do corte entre a *vida* e o *pensamento*<sup>106</sup>, no caso da sorte moral, retomamos o mito de Édipo ilustrando o *hiato* entre o destino, o caos do acaso, as circunstâncias da vida que escapam à vontade dos agentes e os juízos e pensamento moral sobre os seus atos. Se, por um lado, designamos por *sorte* a circunstância vital que tem elementos incontroláveis, por outro lado, o pensamento moral não pode abandonar a sua finalidade crítica, avaliativa e orientadora da ação correta. É essa *responsabilidade* (ambígua) por erros morais envoltos em *sorte* que Édipo carrega, trágica e inevitavelmente.

*Sétimo.* Thomas Nagel realça, no campo da fortuna ou da sorte moral, o carácter irresolúvel da condição humana. Como observámos, a ação é vista, simultaneamente, como resultado de uma agência e como um acontecimento integrado numa malha causal ou determinado por diferentes categorias de sorte. Contudo, tal visão interna, dual, não oblitera a irredutível responsabilidade do agente, que podemos encontrar prefigurada na figura de Édipo, herdeiro trágico da sorte e protagonista responsável pelos seus atos. O postulado da responsabilidade do agente, até certo ponto independente da sua liberdade, conclui a primeira parte deste estudo. A *responsabilidade* de Édipo sobrepõe-se à liberdade própria (entendida como *autonomia*).

Por outro lado, abordamos o pressuposto, na interação com terceiros, de que os outros são igualmente responsáveis. Para além da sorte, é assim que os concebemos, como responsáveis. O diálogo de Thomas Nagel com Bernard Williams acerca do problema da *sorte moral* figura entre os ensaios nagelianos de *MQ*, como um dos problemas [de] mortais. Num apontamento metateórico, inserimos esta discussão no encerramento da Primeira Parte, dedicada à metodologia, por constituir um eixo relevante da filosofia da ação para o que se pretende defender seguidamente, um

---

<sup>105</sup> Sófocles, 1996: 540.

<sup>106</sup> Correia, 2003: 156. Sobre a releitura da tragédia de Édipo na cultura ocidental, quer em Freud, com a psicanálise, quer a apresentação de Édipo como bode expiatório que, sendo sacrificado, permite restabelecer a justiça em Tebas e acabar com a peste de que se torna único culpado (René Girard), *cf.* Correia, 2003: 156.

princípio do altruísmo, e por ser um exemplo do modo como Nagel se coloca perante dilemas irresolúveis, certos limites: é possível dizer algo, no seu limiar, sem redundar num ceticismo ou reducionismo do campo problemático a um princípio unificador dos polos em tensão.

Incluimos Nagel na tradição kantiana. Contudo, o nosso autor não merece a crítica de falta de assunção, no campo teórico, de abertura à complexidade da vida humana: esta complexidade não é ignorada pelo nosso autor. A conceção dinâmica da racionalidade prática (tal como a defendemos) é prova da consideração dos diferentes eixos que operam no agir. Alcançar princípios racionais, motivacionalmente relevantes, não acarreta a resolução clara das escolhas que o agir implica. A passagem da segunda parte deste estudo — *Agente e Princípios* —, onde se desenvolve a disputa em torno do princípio do altruísmo e do princípio da prudência, para a terceira parte — *Razões e Juízos* — procura dar conta da complexidade, que, podendo sistematizar-se, não pode ser reduzida ou circunscrita a uma falsa objetivação. A relevância da sorte moral na conclusão da primeira parte — *Método e Limites* — centra na condição do agente, sem ingénuas tentações de um essencialismo acerca da condição humana, a revelação de uma persistente marca de irredutibilidade ou de irresolúvel — entre o ponto de vista da primeira pessoa e o ponto de vista da terceira pessoa, entre ação e acontecimento —, configurando isso mesmo um vetor trágico. Trata-se de uma fissura ou uma brecha com o potencial de, através dela, ou da abertura na hipotética estabilidade assegurada pela racionalidade, poder ver-se a complexidade que continua a operar. Sem ignorar *os limites da filosofia*, para utilizar o título da obra de Williams, não se abandona a reflexão acerca de *como agir*.<sup>107</sup>

\*

No mundo grego, tanto os deuses como os homens estavam sujeitos ao fado omnipresente. O problema, revigorado num congresso aristotélico por Bernard Williams e Thomas Nagel, permite realçar a trama das subtilezas conceptuais, que procurámos clarificar, mas também revelar as fragilidades ou fendas que o tema abre

---

<sup>107</sup> Williams retoma a questão de Sócrates — como agir? (no quadro de uma *vida boa*) —, que distingue da questão da filosofia contemporânea, que perguntará — como devemos agir? —, pressupondo um dever ou uma régua avaliativa da ação.

na filosofia da ação. Se estamos sujeitos ao destino, a ação não é verdadeiramente uma *ação*, mas um *acontecimento*. Passados em revista os afinamentos conceptuais e as categorias de sorte moral, focámo-nos, finalmente, na figura de Édipo, da casa de Tebas. A sua figura trágica, *destinada* a cometer crimes, não deixa de ser *responsável* pelos mesmos.

Procurou-se deslindar essencialmente uma marca do irresolúvel como signo trágico da condição humana. Desobscurecendo o que se quer defender, referimo-nos a dilemas no campo da ética. Predicamos de *vetor trágico* a ligação entre *agente* e *ação*, responsabilizando aquele por esta, mesmo que não possamos ter disso maior clareza que postular a liberdade que conduz do ponto A, o agente, ao ponto B, a responsabilidade pela ação. O “vetor”, metáfora matemática, serve-nos para indicar uma origem, que designamos como agente, e uma extremidade, que tomamos como ação. O predicado trágico, sendo vago, dá conta da possibilidade de o agente se conceber como conectado com a ação enquanto seu protagonista e, simultaneamente, de o encadeamento possível entre o agente e a ação se dar por umnexo causal que é independente da liberdade e autonomia do agente.<sup>108</sup>

É possível distinguir o agente das suas ações, embora tal separação seja disputável. Édipo reuniu testemunhas para compreender a maquinaria do destino traçado pelos deuses.<sup>109</sup> Buscou alcançar um ponto de vista objetivo (externo) sobre o crime cometido — a morte do rei —, e acaba por descobrir, numa fina tensão trágica, que Édipo é o responsável pelos atos cometidos: os crimes são seus, ele é um parricida. (A tragédia é filigrana forjada no desvelo de um acontecimento externo como ação própria.) O ponto de vista objetivo pode acarretar uma derrota existencial do ponto de vista subjetivo; é o caso de Édipo, que interessa ao percurso deste estudo.

---

<sup>108</sup> É possível distinguir o *agente* das suas *ações*; *v.g.*, para Santo Agostinho, em *De Liberiorum Arbitrium*, ao juízo acerca do infortúnio do agente não tem de corresponder um juízo sobre ações desafortunadas: “[...] se o nosso infortúnio também completa a perfeição do Universo, faltaria alguma coisa a essa perfeição, se [todos] fôssemos sempre venturosos. Por este motivo, se unicamente pelo pecado chega a alma ao infortúnio, também os nossos pecados se requerem para a perfeição do Universo, criado por Deus. Como é então que Deus pune justamente os pecados, uma vez que se eles faltassem, o conjunto da criação não seria completo nem perfeito? A isto responde-se que não são necessários à perfeição do universo nem os pecados mesmos, nem o infortúnio mesmo, mas as almas enquanto almas. Estas se quiserem pecam, e se pecarem tornam-se infortunadas” (Agostinho, 1986: III, 9, 26).

<sup>109</sup> Cf. a conferência da Prof.<sup>a</sup> Teresa Bartolomei, “Édipo Rei” (Fundação D. Luís I) de que esta passagem final é, em grande parte, devedora: <https://www.youtube.com/watch?v=U5XLGmELAKY> (acedido a 30/08/2022).



## Segunda Parte — Agente e Princípios



## Capítulo IV

### O agente e a motivação para agir

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos — que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem.

Thomas Hobbes, *Do Cidadão*

A condição não se cura, mas o medo da condição é curável.

Clarice Lispector, *A Descoberta do Mundo*

Thomas Nagel distingue o *altruísmo* de noções autossacrificiais e de atos altruístas intermediados por fatores como a empatia, benevolência ou interesse próprio, concebendo o altruísmo como “uma razão *direta* para promover o interesse dos outros” (*PAI*: 27).<sup>110</sup> Se considerássemos o altruísmo, *prima facie*, moralmente correto, este juízo moral constituiria uma razão para agirmos altruisticamente? Se sim, como interagem os juízos morais (crenças, desejos ou uma combinação de ambos) e a motivação do agente? A defesa de uma razão para agir altruisticamente não dispensa um posicionamento no campo da antropologia filosófica. Isto é, de *quem* se diz ser a razão para agir altruisticamente? A que *agente* se dirige? O modo como o agente se concebe constitui uma premissa relevante para a conclusão prática por uma obrigação altruísta. O presente capítulo discute o modelo *internalista* de Nagel conceber a motivação.

---

<sup>110</sup> “The general thesis to be defended concerning altruism is that one has a *direct* reason to promote the interests of others — a reason which does not depend on intermediate factors such as one’s own interests or one’s antecedent sentiments of sympathy and benevolence” (*PA*: 15-16).

## 14. Juízos morais: cognitivismo

Admitindo que a *sorte moral* não perturba (inteiramente) a nossa capacidade de ajuizar moralmente, como se discutiu no capítulo anterior, habitualmente agimos em função do que entendemos ser correto, isto é, agimos tendo presente *juízos morais* acerca do que é bom ou mau, correto ou incorreto.<sup>111</sup>

Michael Smith considerou que *o problema moral* consistia precisamente em saber o que está em causa num *juízo moral*. No juízo, parecem estar em tensão: por um lado, a possibilidade de o juízo moral ser “objetivo”, num certo sentido teórico (“*objectivity*”), e, por outro lado, a capacidade de o juízo motivar para a ação, num sentido prático (“*practicality*”) (Smith, 1994: 4-13). Isto é, de um lado, a discussão de questões de facto, procurando revelar a possível verdade do juízo moral (a sua correção e incorreção objetivas), e, de outro lado, os juízos morais enquanto juízos práticos, movendo para a ação aqueles que aceitam ou expressam esses juízos morais. Contudo, se se aceitar que somos agentes movidos por desejos, como podem os requisitos e condições racionais (crenças) mover os agentes? Ou os juízos não são crenças e não podem ser objetivos, ou são crenças e não são motivadores (Miguens e Cadilha, 2011: 53). Confrontam-se entre si a *objetividade* do juízo moral e o seu *carácter prático*. Tornou-se clássica a distinção entre crença e desejo, a partir da proposta de Elizabeth Anscombe: a crença e o desejo têm “direções de ajuste” distintas: as *crenças* visam adequar-se ao mundo (com uma direção de correspondência mundo-mente, pois a crença visa representar o mundo) e os *desejos* procuram mudar o mundo (com uma direção de correspondência mente-mundo, pois visa-se alterar o mundo) (Anscombe, 1963: 56-

---

<sup>111</sup> Pode entender-se os juízos morais como juízos que exprimem crenças, e estas podem ser verdadeiras ou falsas correlativamente a certas propriedades morais. Estas propriedades ou factos morais asseguram a objetividade dos juízos morais. Uma das principais dificuldades do *realismo moral* é conceber o que seriam “factos e propriedades morais objetivas”. Contrariamente a este posicionamento, o *antirrealismo* rejeita que existam “factos” e “propriedades” morais. O *antirrealismo* pode ser *cognitivista*, ao aceitar que os juízos morais exprimem crenças; *v.g.*, a *teoria do erro*, proposta por John Mackie (1977), é *cognitivista* — aceitando que os juízos morais exprimem crenças — e é *antirrealista* — ao negar a existência de propriedades morais. Assim, os juízos têm valor de verdade, mas não há nada no mundo que os confirme como verdadeiros, isto é, o correto e incorreto são ilusões (retomaremos adiante a posição de Mackie). Por oposição, para os *não-cognitivistas*, os juízos não exprimem crenças, mas estados ou atitudes mentais, como emoções, desejos, preferências. *V.g.*, o altruísmo seria correto por um sentimento de aprovação em relação à ajuda a terceiros, sendo que esse estado mental não-cognitivista manifesta uma preferência, empatia, benevolência etc., que não é verdadeira nem falsa.

57). Neste sentido, o conteúdo proposicional de uma crença pode ser falso, mas o conteúdo proposicional de um desejo não pode ser falso. Se o mundo não se apresenta como se deseja que ele seja, isso não infirma o conteúdo do desejo (*cf.* Rosati, 2016: secção 3.1.).

Se pensarmos o *realismo moral* de Platão, segundo a leitura de John Mackie, a ideia e a forma de Bem (realidade eterna e extramental) aponta simultaneamente “um caminho correto” e “um motivo para a ação”, isto é, o conhecimento da forma (do Bem) conduz a ação. A motivação moral resultaria do conhecimento de propriedades morais. Ao filósofo-rei bastaria o conhecimento das formas de Bem, de Beleza e de Justiça para agir motivado por estas (Mackie, 1977: 23-24). Inversamente, o erro resulta de ignorância. No caso de Platão, existiria uma ligação próxima entre a nossa composição cognitiva e a motivacional. Neste campo, surge um novo problema, o de saber se a falha motivacional (a fraqueza de vontade, a irracionalidade, etc.) é explicável apenas pela falta dessa ligação cognitiva e emocional. Isto é, a falha motivacional será sempre um caso de ignorância — só se pratica o mal por se ignorar o bem? John Mackie rejeita o *realismo moral* e (dado o “fracasso do pressuposto” acerca do realismo moral, pois segundo este “existem propriedades morais” prescritivas) falar de conteúdos morais é, em seu entender, como falar de unicórnios: apontamos para algo — no caso moral, para algo pretensamente prescritivo —, mas estamos, em todos os casos, enganados quanto à sua existência (Mackie, 1977: 35). A crítica de Mackie ao *objetivismo moral* tem implicações metaéticas — defendendo o seu *antirrealismo cognitivista*, Mackie alia, como referimos, o cognitivismo e o antirrealismo (na *teoria do erro*): os juízos expressam proposições prescritivas objetivas desprovidas de pressuposto realista, pois não existem factos morais objetivos; logo, os nossos juízos morais estão sistematicamente errados.

Thomas Nagel rejeita que a objetividade do raciocínio moral exija uma referência externa: “Não há análogo moral do mundo exterior — um universo de factos morais que nos afete causalmente” (Nagel, *LW*<sub>1</sub>: 121)<sup>112</sup>; e argumenta que, mesmo que existisse esse “análogo moral do mundo exterior”, os “factos morais” não

---

<sup>112</sup> “There is no moral analogue of the external world — a universe of moral facts that impinge on us causally” (*LW*: 101).

afetariam causalmente a objetividade moral.<sup>113</sup> Por analogia, nenhum facto empírico (sem o “raciocínio científico ativo”) causa crenças científicas:

Se podemos achar que as nossas crenças científicas são objetivamente verdadeiras, não é por o mundo exterior causar a existência delas em nós, mas por podermos *chegar* a essas crenças por meio de métodos que são plausivelmente fidedignos, em virtude do seu sucesso na seleção da melhor das várias hipóteses rivais que sobrevivem às melhores críticas e questões com que as podemos confrontar. A confirmação empírica desempenha um papel vital neste processo, mas não pode fazê-lo sem teoria (*LW*: 122).<sup>114</sup>

Da existência de “factos morais” não se segue, *prima facie*, a objetividade moral, tal como de “factos empíricos” não se segue, sem mais, a objetividade das crenças científicas.

Em suma, se o juízo expressa uma *crença moral* acerca do que é correto, parece inverosímil que não interaja com o conjunto motivacional do agente. Mas, se o faz, se interage com a motivação, dadas as diferentes “direções de ajuste” da crença e do desejo, não é claro como é que uma crença mobiliza o agente. Por outro lado, se um juízo moral expressa um *desejo*, este estaria ligado a um estado conotativo, facilitando o seu estatuto mobilizador. Todavia, o desejo parece escapar à avaliação racional ou parece forçar-nos a considerar que nenhum desejo é motivado por uma escolha racional, estando o desejo apenas entre as condições da escolha.

---

<sup>113</sup> Importa ter presente a crítica permanente de Nagel ao reducionismo, isto é, mesmo que fosse possível a descrição objetiva de um campo, não se segue que esse seja o melhor ponto de vista para analisar esse campo. Entenda-se por conceção objetiva (provisoriamente sem maior argumentação, uma vez que constitui parte do argumentário de Nagel que retomaremos adiante) uma conceção “independente do nosso ponto de vista”, “independente da mente” ou que configura um “ponto de vista de lugar nenhum”. Assim, *v.g.*, pode conceber-se o mundo natural independentemente do nosso ponto de vista; essa seria a realização das ciências naturais, que descrevem o mundo independentemente do nosso ponto de vista. Daqui não se segue que se deva aceitar que todos os fenómenos devem ser descritos a partir desse ponto de vista, porque tal redução deixaria escapar elementos. Uma conceção objetiva não daria conta, *v.g.*, do fenómeno da consciência, tal como Nagel analisa no seu famoso ensaio: “What is it like to be a bat?” (*MQ*: 165-180).

<sup>114</sup> “We can regard our scientific beliefs as objectively true not because the external world causes us to have them but because we are able to *arrive at* those beliefs by methods that have a good claim to be reliable, by virtue of their success in selecting among rival hypotheses that survive the best criticisms and questions we can throw at them. Empirical confirmation plays a vital role in this process, but it cannot do so without theory” (*LW*: 101-102).

## 15. A controvérsia entre internalismo e externalismo

A presente secção, que integra o capítulo em que se entrecruza ética e motivação para agir, concentra-se em saber se os juízos morais motivam *per se* ou por interposição de um desejo (ou pela adição de outro motivo). Nagel caracteriza a controvérsia tradicional sobre o modo como se tem verificado a ligação entre ética e motivação como o confronto entre internalismo e externalismo. Visamos explorar a formulação do *internalismo* de Thomas Nagel entre diferentes visões internalistas, por contraste com versões externalistas, bem como os problemas subjacentes à sua proposta.

O debate em torno da motivação para a ação inquirir a ligação entre o *agente*, certos *juízos* acerca do que se julga ser o melhor, e a *ação* ela mesma, entrecruzando a *filosofia da ação* e a *filosofia moral*. Como é que um juízo do agente (“fazer X é correto”) constitui uma razão para agir (“tem uma razão para fazer X”) e esta mobiliza o agente (“deve fazer X”)? Pode conceber-se que os juízos acerca de um curso da ação têm um poder causal ou motivador? Se se pensar a motivação como um conflito ou disputa entre desejos e razões para agir, então, se o *desejo* comandasse a ação em todas as circunstâncias, o autocontrolo seria impossível; se a *razão* ditasse sempre como a ação ocorreria, então a acrasia seria impossível (Miguens & Cadilha, 2011: 152).<sup>115</sup> Nagel caracteriza e fixa os termos da “controvérsia tradicional” entre duas posições:

---

<sup>115</sup> Como compreender motivacionalmente a possibilidade da acrasia, do autocontrolo, do agente amoral, etc.? Há distintos problemas filosóficos que juntam a ética ou a metaética, quer a aspetos da epistemologia (*v.g.*, saber se teremos boas razões para pensar a teoria da motivação segundo o modelo crença-desejo), quer a elementos da metafísica (*v.g.*, metafísica da pessoa e metafísica da ação, como designará Nagel). Isto é, por um lado, se se entender *ter uma razão*, enquanto racionalidade ou cognição acerca do que é melhor, como dominante, como conceber a ação contra o nosso melhor juízo? Agimos mal por ignorância? Por outro lado, se se age sempre em função d’o *que se deseja*, que papel deve ser atribuído à cognição? Acusando a falsa dicotomia na teoria da motivação (vigorando o “intelectualismo socrático” ou o “humeísmo”), Ricardo Santos aponta a possibilidade de uma “concepção intermédia”, presente, *v.g.*, em Aristóteles, de fronteiras difíceis de delimitar, mas cuja combinação de desejo e pensamento para a ação considera na decisão uma “razão desiderativa ou desejo raciocinativo” (Miguens & Cadilha, 2011: 153). Pensamento e cognição combinam-se com o desejo como parte na motivação. Além-se a dois aspetos dessa concepção: (a) o desejo recebe contributos da cognição, uma vez que o desejo procura o bom, dirá Aristóteles, seja real ou aparente (diferentemente de Hume, para quem a cognição não escolhe os fins da ação, mas só os melhores meios para alcançar o desejado, para Aristóteles a racionalidade prática opera no reconhecimento de coisas como boas, fazendo destas objeto de desejo); e (b) o desejo não é influenciado apenas por considerações da cognição. Assim, podemos julgar que é bom realizar algo e não o levar a efeito (Miguens & Cadilha, 2011: 154).

**Internalismo:** “Visão segundo a qual a presença de uma motivação para a ação moral se encontra garantida pela verdade das próprias proposições éticas” (*PAI*: 19).<sup>116</sup>

**Externalismo:** “Defende que a motivação necessária não é fornecida pelos próprios princípios e juízos éticos, sendo antes necessária uma sanção psicológica adicional, a fim de motivar a nossa adesão” (*PAI*: 19).<sup>117</sup>

O *internalismo* consiste na posição segundo a qual os princípios e juízos éticos são suficientes para motivar a ação moral.<sup>118</sup> Assenta na ideia de que não se aceita uma proposição ética sem aceitar uma motivação para agir de acordo com essa proposição. Contam-se entre os motivos internalistas, a fim de assegurar a motivação para agir, o interesse próprio, a empatia, a benevolência, etc. Do lado do *externalismo*, encontram-se os que defendem que os princípios e juízos éticos não são suficientes para nos motivar, sendo necessária uma “sanção psicológica adicional”.

Entre os *externalistas* poder-se-iam contar, a título de exemplo, nota Nagel, sem no entanto aprofundar estes casos, G. E. Moore e Stuart Mill. Para Moore, o facto de as pessoas se importarem com a correção ou incorreção da sua ação é um mistério; isto é, a motivação não é interna ao conteúdo moral, pelo menos de modo linear e imediato.<sup>119</sup> Stuart Mill, por sua vez, dedica um capítulo de *Utilitarismo* à “sanção última do princípio da utilidade” (Mill, 2005: 67-74), pensando essa sanção distintamente da verdade do princípio da utilidade (*PA*: 8). Consideremos mais longamente este caso. Isto é, se perguntarmos por que razão o utilitarismo nos motiva a agir, não basta responder com o reconhecimento do princípio da utilidade, sem associar a correção deste a “uma poderosa classe de sentimentos” (Mill, 2005: 71). Segundo Mill, o agente é mobilizado para a ética utilitarista por uma “sanção” — uma fonte de prazer ou dor.

---

<sup>116</sup> “Internalism is the view that the presence of a motivation for acting morally is guaranteed by the truth of ethical propositions themselves” (*PA*: 7).

<sup>117</sup> “Externalism holds, on the other hand, that the necessary motivation is not supplied by ethical principles and judgments themselves, and that an additional psychological sanction is required to motivate our compliance” (*PA*: 7).

<sup>118</sup> Estamos a considerar o “internalismo do juízo” (“*judgment internalism*”) moral, segundo o qual, se ajuizamos que devemos fazer X, então temos uma razão para fazer X; podendo-se distinguir do “internalismo da existência” (“*existence internalism*”), segundo o qual se devemos fazer X, então temos necessariamente um motivo para fazer X (*cf.* Darwall, 1983: 51; Rosati, 2016: secção 3.2).

<sup>119</sup> Note-se que G. E. Moore foi aluno de Sidgwick, filósofo que muito o influenciou. Um dos trabalhos académicos de Moore para o professor Sidgwick intitula-se: “O egoísmo e o altruísmo”, com anotações à margem do próprio Sidgwick (este ensaio encontra-se no espólio de Moore na Biblioteca da Universidade de Cambridge, *cf.* Moore, 1993: 10, n. 9).

A “sanção externa” consiste na reprovação ou no prestígio social. A “sanção interna” consiste na consciência moral do indivíduo, formada pela sua educação e que, gradativamente, se autonomiza.<sup>120</sup> Ambas, quer a sanção externa, quer a sanção interna, mobilizam o agente a agir segundo a ética utilitarista. Contudo, do ponto de vista normativo ou metaético, por que razão nos deve motivar o utilitarismo?

Para responder à razão pela qual devemos ser motivados pelo utilitarismo, Mill apela para o “desejo” do indivíduo “de estar unido aos semelhantes”, isto é, que “uma das suas necessidades naturais seja a existência de uma harmonia entre os seus sentimentos e objectivos e os dos seus semelhantes” (Mill, 2005: 74). Não obstante a consideração dos interesses de terceiros poder ser, na maioria dos indivíduos, inferior aos “seus sentimentos egoístas” — ou então essa consideração “não existe de todo”: dado “o estado comparativamente primitivo do desenvolvimento humano em que agora vivemos, as pessoas não conseguem sentir essa total simpatia por todos os outros” —, em quem não ocorre assim, naqueles em que se verifica algum desenvolvimento do “sentimento social”, os restantes indivíduos não são vistos como rivais em luta pelos meios da felicidade, cuja derrota se deseja (Mill, 2005: 74).<sup>121</sup> Mill está convencido de que, se os indivíduos ignorarem o interesse de terceiros, este é “um atributo que lhes faz falta”, pois, em última instância, o que se está em causa é a promoção do interesse imparcialmente considerado, tendo em vista o bem-estar do maior número. Em suma, para a motivação moral não basta o princípio da utilidade, mesmo que reconhecido como correto. No desenvolvimento da nossa faculdade moral, o móbil da motivação moral para agir, segundo o princípio da utilidade, seria

---

<sup>120</sup> No domínio da reflexão acerca das sanções, Mill aconselha aos estudantes de ética com dificuldade em compreender o estímulo de um sentimento de unidade a leitura de Comte, pois, apesar das objecções que tem para com o pensamento deste, como analisámos (*cf.* Capítulo II, Secção 5), compreende a vantagem de uma religião da humanidade laica na instrução da motivação dos agentes, enquanto sanção, pelo “poder psicológico e a eficácia social de uma religião” (Mill, 2005: 73).

<sup>121</sup> “Apresenta-se às suas mentes não como uma superstição da educação ou como uma lei imposta despoticamente pelo poder da sociedade, mas como um atributo que lhes faz falta. Esta convicção é a sanção última da moralidade da maior felicidade. É ela que faz qualquer mente com sentimentos bem desenvolvidos trabalhar com, e não contra, os motivos exteriores para se preocupar com os outros, produzidos por aquilo a que chamei sanções externas; e, quando essas sanções não existem ou agem numa direcção oposta, essa convicção constitui em si mesma uma poderosa força obrigante interna proporcional à sensibilidade e maturidade do carácter, pois ninguém, excluindo aqueles cuja mente é um vazio moral, poderia suportar viver sob o plano de não ter qualquer consideração pelos outros, excepto na medida em que o seu próprio interesse privado a isso obrigasse” (Mill, 2005: 74).

assegurado pela associação de sanções internas e/ou externas, ou por um certo desejo de harmonia com os interesses e objetivos dos outros.

Nagel discute três posições *internalistas*, preparando o desenho da sua própria posição internalista, que desenvolveremos seguidamente: a posição de Hobbes, de Hume e de Kant. Começemos por considerar o caso de Thomas Hobbes. O sistema ético que propõe mobiliza o agente porque se apoia estruturalmente no desejo humano universal de autopreservação (Hobbes, 1999: 113). O sistema moral resultante é uma “consequência” de se procurar levar a efeito o desejo de autoconservação, que é considerado elementar e anterior às reivindicações éticas. As exigências éticas mobilizam porque se encontram assentes em pressupostos gerais acerca da natureza humana (*PAI*: 31). Assim, as *exigências normativas* decorrem do móbil humano pressuposto — preservar a própria vida. Se alguém tem o desejo de autopreservação e compreende racionalmente o que tem de fazer para alcançar esse objetivo, então está motivado para o fazer. As exigências éticas são uma derivação de algo dado à partida. A teoria da motivação seria mais elementar que a própria ética. O acordo entre os homens acerca do que os motiva é garantido pela existência, pressuposta em todos eles, da vontade de perseguir a sua própria segurança (como teleologia da ação). Os homens procuram universalmente a segurança, sendo o estado civil, *v.g.*, um prolongamento (político) desse “desejo de sobreviver”.

David Hume protagonizaria a posição que Nagel caracteriza como “internalista antirracional”. Recuperemos algumas teses humeanas: a razão, só por si, não nos motiva a fazer seja o que for; a razão é escrava das paixões e, sem as paixões, não inclina para um curso de ação em lugar de outro — não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a um arranhão no meu dedo.<sup>122</sup> Explicitemos o que são paixões para Hume e o que o filósofo entende por razão. A *razão* atém-se à dimensão representacional da mente (faculdade que afere da verdade ou falsidade em “questões de facto” ou em “relações de ideias”)<sup>123</sup>, e à sua dimensão instrumental ou calculadora,

---

<sup>122</sup> Cf. Hume, *Tratado of Human Nature*, Livro II, Parte III, Secção III (2001).

<sup>123</sup> Como defende Hume, se considerarmos um assassinato, que “questão de facto e existência real” encontraremos senão “paixões, motivos, volições e pensamentos” (Hume, 2001: 542). Não há outros factos no caso, senão, dada a nossa natureza, sentimentos de censura; um “sentimento de desaprovação” que se encontra em nós e não no objeto, comparando o vício e a virtude “aos sons, às cores, ao calor e ao frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades dos objectos, mas percepções da mente” (Hume, 2001: 542). Não estão disponíveis factos éticos, mas podemos “exprimir as respostas a serem dadas por nós às coisas” (Blackburn, 1984: 83). Acompanhamos o

isto é, de ajuste de meios a fins. As *paixões* decorrem de *impressões de sensação* (primitivas), não sendo verdadeiras ou falsas (*v.g.*, desejo, generosidade, medo, ódio, etc.); delas, a mente retira uma “cópia” (ideia), que, quando regressa à alma, é denominada *impressão de reflexão* (Hume, 2001: 36). A ética decorre de uma determinada concepção da psicologia humana. Se somos moralmente motivados, essa motivação não deriva da razão. As exigências morais não se seguem da razão sem um desejo como móbil (Hume, 2001: 529). Deste modo, classifica-se a teoria da motivação humeana de sentimentalista, contrapondo-a à racionalista.

A consideração pelo interesse de terceiros é admitida como uma “participação empática na felicidade e infelicidade dos outros” (*PA*: 22).<sup>124</sup> Isto é, podemos considerar, *v.g.*, a experiência dolorosa da dor dos outros, pois esta dor pode vir dos outros até ao agente enquanto ideia “cópia”, mediante a faculdade da imaginação. Em suma, as considerações morais, *per se*, não são decisivas sem algo que comova o agente. Sem a presença da empatia, enquanto emoção, nenhum argumento ofereceria qualquer motivo para *ser* moral. Assim, o móbil para a ação (concordante com certas exigências morais) depende da emoção empática do agente — simpatia e benevolência geral —, que pode inclinar e mover para agir segundo o interesse de terceiros. Quanto à estrutura da motivação, considere-se a imagem proposta por Blackburn: poder-se-ia pensar metaforicamente no nosso complexo motivacional como um barco, sendo as paixões a tripulação interagindo organicamente; por contraste, no “navio kantiano”, as paixões seriam capitaneadas pela razão (Miguens, 2002). Blackburn rejeita esta segunda visão, negando a visão do barco kantiano capitaneado pela razão, pois não estamos desapegados dos nossos desejos, como se estes constituíssem um dos polos a influenciar a nossa deliberação, mas “somos os nossos desejos” (Miguens, 2002). Os desejos não são objetos passíveis da nossa escolha, mas são inclinações. Não é algo que exista entre um conjunto de possibilidades, mas é algo que nos constitui. Os sentimentos morais são a base da motivação, mas estes não têm de ser, ou não são de todo aleatórios. É possível o concerto moral, a coordenação ou ajuste entre indivíduos distintos que observam as suas ações em comparação com as ações de terceiros (quer com aqueles que admiram, quer com os que rejeitam), corrigem ou conduzem as suas

---

artigo: “Blackburn e Hume, razão e paixões: acerca da estrutura da motivação humana” (Miguens, 2002).

<sup>124</sup> “[...] capacity for sympathetic participation in the happiness and unhappiness of others” (*PA*: 10).

próprias ações, podendo os indivíduos ser dignos de elogio ou crítica, defende Blackburn.

Pressupor simpatia ou benevolência a operar no agente não implica que estes sentimentos morais satisfaçam, em todos os casos, o *interesse próprio* do agente. Contrariamente à tradição hobbesiana, assente num pessimismo antropológico da guerra de todos contra todos, a tradição Hume-Smith<sup>125</sup>, assim designada por Simon Blackburn, concebe a motivação para a ação a partir de uma base otimista quanto à natureza humana, pressupondo a existência desta *simpatia natural* pelo sofrimento e bem-estar uns dos outros.<sup>126</sup>

Para alguns filósofos anti-humeanos, as *crenças* podem motivar: (a) por si, isto é, à correção de um juízo associa-se a ação segundo o mesmo (*v.g.*, da crença na correção em cumprir promessas seguir-se-ia o cumprimento de promessas); (b) na medida em que delas derivam desejos e estes, em conjunto com aquelas, movem o agente (*v.g.*, tomando o exemplo de Nagel, tendo sede, a crença de que há água no frigorífico faz-nos desejar ir ao frigorífico). Para Nagel, a forte defesa que Kant faz dos imperativos morais categóricos constitui o melhor exemplo do esforço para que o sistema ético não necessite de um fator independente da ética. Os princípios morais ocupariam o lugar de *fonte* da motivação moral; mas, como refere Nagel, pode ser que a postulação kantiana “do interesse moral como impulso motivador do comportamento moral exemplar tenha comprometido o seu esforço” (*PA<sub>I</sub>*: 23).<sup>127</sup> A demanda kantiana é pela descoberta de uma exigência ética que não dependa do fator desejo, “contra a prioridade de motivações eticamente neutras” (*PA<sub>I</sub>*: 23).<sup>128</sup> Essa

---

<sup>125</sup> Cf. Smith, 1987: 36-61. Neste artigo, Michael Smith defende a teoria humeana de Nagel.

<sup>126</sup> À tese de que o interesse próprio motiva toda a ação, a exemplo de Hobbes, contrapõe-se John Butler e a releitura que dele faz Blackburn, que reintroduz a contestação segundo a qual o *interesse próprio* (que visa algo concreto e não é um mero meio para um fim, como afirma a tese do egoísmo psicológico) não tem de implicar, em todas as circunstâncias, a coincidência com um *prazer próprio*. O agente coincide em certa medida com os seus desejos, e o seu interesse não é apenas o *estado* de alcançar o que deseja, que poderá ser prazeroso, mas não é desejado por isso, e sim pelos objetos concretos visados (*v.g.*, se desejo encontrar um trevo de quatro folhas, não o desejo pelo prazer de deixar de desejar, nem pela memória de encontrar algo raro, nem desejo que alguém o encontre por mim e me ofereça, mas desejo ser eu a encontrar esse trevo). Cf. Secção 17 do presente capítulo.

<sup>127</sup> “[...] moral interest as the motivating impulse for phenomenal moral behaviour compromised the effort” (*PA*: 12).

<sup>128</sup> “From Kant’s efforts one sees what a struggle is required to undercut the priority of ethically neutral motivations, and to put ethical principles themselves at the absolute source of our moral conduct. It seems possible that Kant’s postulation of moral interest as the motivating impulse for phenomenal moral behaviour compromised the effort” (*PA*: 11).

independência de elementos hipotéticos e contingentes teria, apesar disso, de conseguir garantir que os princípios éticos fossem motivacionalmente eficazes. Defende-se, assim, uma ligação entre a validade das exigências e a nossa estrutura motivacional: “o que faz com que as exigências sejam válidas para nós deve, por si mesmo, determinar a capacidade da nossa estrutura motivacional de levar a cabo ações correspondentes” (PA: 23).<sup>129</sup> A ética não assentaria sobre um aparato motivacional preexistente e determinante, mas desvelaria, ela mesma, “a estrutura motivacional especificamente ética”. No caso kantiano: “É a concepção de nós próprios como livres que Kant alega ser a fonte da nossa aceitação dos imperativos morais” (PA: 23).<sup>130</sup> Retomaremos esta ligação adiante. O móbil para a ação decorre das exigências morais, isto é, depende das próprias exigências morais e não de um fator externo, como o desejo.

Concluindo, apresentam-se métodos distintos quanto à *motivação moral* — externalismo e internalismo. No campo do internalismo, a motivação sentimentalista (tradição Hume-Smith e Blackburn) assenta em sentimentos morais e depende de inclinações, paixões, preocupações ou cuidados contextuais que não se controlam (racionalmente), embora se equilibrem no seu conjunto, hierarquizando (contextualmente) paixões e preocupações sem as quais o agente não age. Por outro lado, a tradição racionalista, essencialmente kantiana ou herdeira de Kant, concebe a motivação como independente dos percursos subjetivos dos agentes — a motivação racional é imparcial em relação a sentimentos e preocupações contingentes. Nesta perspetiva, os agentes estão equidistantes em relação à motivação racional.

A proposta de superação da *controvérsia tradicional* entre internalismo e externalismo, que Nagel designa de “solução”, consiste num internalismo racional. A proposta de Hobbes também o era; contudo, a “fidelidade contratual e adesão política” era deduzida de uma motivação básica — o desejo de autopreservação — que já se encontrava pressuposta no conjunto motivacional humano. É aqui que reside a diferença em relação a Nagel: essa motivação elementar não se encontra pressuposta — “No sistema de Hobbes a teoria ética não explica como é possível o medo da

---

<sup>129</sup> “[...] what makes the requirements valid for us must itself determine the capacity of our motivational structure to yield corresponding action” (PA: 12).

<sup>130</sup> “It is the conception of ourselves as free which he alleges to be the source of our acceptance of the imperatives of morality, and it is the acceptance of the imperatives thus grounded by which he explains moral motivation” (PA: 12).

morte” (*PA*: 25)<sup>131</sup>, mas *pressupõe* este medo, cuja compreensão é independente da ética, embora influencie a ação ética.

Nagel define-se como kantiano em dois sentidos. Primeiro, pela seu *cognitivismo*: “a possibilidade de uma motivação apropriada deve ser garantida pela verdade da afirmação moral – mas *não* porque a existência de tal motivação se encontra desde logo incluída entre as condições de verdade” (*PA*: 25).<sup>132</sup> Segundo, pela ligação entre os motivos éticos e a concepção que o agente tem de si próprio. Na reflexão kantiana, é no quadro da *liberdade* do agente que a motivação se compreende e enquadra. É porque o agente se concebe como livre que age moralmente. No caso de Nagel, “a concepção que a pessoa tem de si própria como meramente uma entre muitas outras igualmente reais” (*PA*: 26)<sup>133</sup> é a condição fundamental ou base arquitetónica da motivação ética. É porque o agente se concebe como “apenas um entre vários” que age altruisticamente. No entanto, parece existir uma confusão — a falácia naturalista — entre inquirições normativas, justificativas, por um lado, e investigações empíricas, explicativas e descritivas, por outro.

Nagel pretende dirimir esta aparente confusão. Admite, primeiramente, a existência de “razões para a ação especificamente morais, as quais motivam na medida em que representam precisamente exigências do mesmo tipo, e não vice-versa” (*PA*: 25)<sup>134</sup>; e, em segundo lugar, assume que a influência de princípios normativos especifica a estrutura motivacional: “Certos princípios éticos são eles próprios proposições da teoria da motivação de tal modo fundamentais que não podem ser definidos a partir, ou derivados, de motivações previamente consideradas” (*PA*: 25).<sup>135</sup> Todavia, importa compreender o alcance destas afirmações. Como podem os princípios justificativos ser parte da teoria da motivação? Os princípios “definem” possibilidades motivacionais,

---

<sup>131</sup> “Ethical theory does not, in the system of Hobbes, explain how the fear of death is possible” (*PA*: 13). A ética hobbesiana consiste no prolongamento deste medo pressuposto. A adesão a razões derivadas do medo da morte “does not start from scratch” (*PA*: 13). O medo da morte motiva a ação moral e pode ser compreendido independentemente da ética. É esta influência que Nagel quer eliminar da teoria moral.

<sup>132</sup> “[...] the possibility of appropriate motivation must be guaranteed by the truth of the moral claim itself — but not because the existence of such motivation is included in advance among the independently comprehensible truth conditions of every moral claim” (*PA*: 13).

<sup>133</sup> “[...] the conception of oneself as merely a person among others equally real” (*PA*: 14).

<sup>134</sup> “There are reasons for action which are specifically moral; it is because they represent moral requirements that they can motivate, and not vice versa” (*PA*: 13).

<sup>135</sup> “Certain ethical principles are themselves propositions of motivation theory so fundamental that they cannot be derived from or defined in terms of previously understood motivations” (*PA*: 14).

em vez de as pressuporem: “A fim de compreendermos a motivação temos de compreender o modo através do qual o princípio ético nos governa” (PA: 26).<sup>136</sup>

O conceito de *razão* faria a ponte (entre o campo descritivo e o normativo), na medida em que podem dar-se razões tanto para *explicar* como para *justificar* ações. É no campo de análise das “razões para agir” que Nagel interpreta a prudência e o altruísmo, sendo que a base destes não dependerá de desejos, mas de “aspectos formais da razão prática” (PA: 27).<sup>137</sup> Caberá ao *método da interpretação* desenhar essa ligação entre o modo como o agente se concebe a si mesmo e as exigências morais.<sup>138</sup>

## 16. O método da interpretação: prudência e altruísmo

Esta secção não pretende ser exaustiva, pois voltar-se-á à *interpretação*, quer aplicada à prudência, quer ao altruísmo, nos capítulos que se seguem. Pretendemos apresentar um primeiro esboço de esclarecimento da proposta nageliana de ligar as exigências morais ao modo como o agente se concebe a si mesmo. O *método da interpretação* proposto por Nagel não se pretende um elemento de *explicação motivacional* de adesão a um princípio, nem uma forma de *justificação*, mas assenta na *concepção que cada pessoa tem de si própria*, o que enquadra a afirmação segundo a qual:

O método que me proponho adoptar para explicar e defender as referidas condições da acção racional, é o método da *interpretação*. Este apenas poderá ser adequadamente conduzido através da apresentação de exemplos, constituindo estes a substância do argumento. [...] A interpretação consiste numa tentativa de ligar estes princípios básicos a certos aspectos igualmente básicos da concepção que cada pessoa tem de si própria e da sua relação com o mundo, e ligá-los de maneira tal que a adesão aos princípios possa ser vista como a expressão prática dessa concepção. O método utilizado é o da ética metafísica: as exigências morais e outras de carácter prático são fundamentadas numa metafísica da acção e, por último, numa metafísica da pessoa. O elemento mais central e inevitável do qual se pode mostrar que depende a possibilidade da motivação moral, é a concepção que a pessoa tem de si própria; quanto

---

<sup>136</sup> “To understand the motivation we must understand how the ethical principle governs us” (PA: 14).

<sup>137</sup> “My aim is to discover for prudence and altruism, and other motivations related to them, a basis which depends not on desires, but rather on formal aspects of practical reason” (PA: 15).

<sup>138</sup> “Because of the alleged inescapability of these conceptions, a view of the Kantian type entails that we are not fully free to be amoral, or insusceptible to moral claims. That is what makes us men” (PA: 14).

mais próximo estivermos de o demonstrar, mais as reclamações da ética se tornarão inescapáveis (*PA*: 29).<sup>139</sup>

A *interpretação* não nos justifica, nem explica por que razão estamos motivados a aderir ao princípio (da prudência e do altruísmo). Se assim fosse, a interpretação não seria ainda o elemento fundamental que enquadra as condições motivacionais (*PA*: 29).<sup>140</sup> Para clarificar em que consiste a *interpretação*, isto é, a ligação entre princípios e a concepção que a pessoa tem de si mesma, concretizemos com a apresentação do princípio da prudência e do princípio do altruísmo. Nagel procura paralelismos formais entre a *prudência* e o *altruísmo* e as suas interpretações, sendo que a prudência servirá, afirma, de “protótipo” para a defesa do altruísmo.

A *prudência* está vinculada à concepção dual do presente como “agora” e “algures no tempo”, e o *altruísmo* depende da concepção dual que a pessoa tem de si própria como “eu” e como “alguém”. Qual a natureza desta ligação entre a concepção que o agente tem de si próprio e os princípios? Nagel evita pronunciar-se sobre o estatuto modal das suas pretensões, deixando considerações negativas: (a) Com a interpretação, não se procuram “verdades necessárias” sobre o modo como os humanos operam, embora acrescente: “se não fôssemos assim constituídos, seríamos irreconhecivelmente diferentes, o que pode ser suficiente para efeitos de argumentação” (*PA*: 30).<sup>141</sup> (b) As exigências de racionalidade não podem ser entendidas como implicações, “mesmo que essas conclusões sejam de facto implicadas

---

<sup>139</sup> “The method which I propose to adopt for the explanation and defence of the stated conditions on rational action, is a method of *interpretation*. It can be adequately conveyed only by examples, and these form the substance of the argument. [...] Interpretation is an attempt to link these practical principles to equally basic features of the conception which each person has of himself and of his relation to the world, and to link the two in such a way that adherence to the principles can be seen as a practical expression of the conception. The method is that of metaphysical ethics: moral and other practical requirements are grounded in a metaphysics of action, and finally in a metaphysics of the person. The more central and unavoidable is the conception of oneself on which the possibility of moral motivation can be shown to depend, the closer we will have come to demonstrating that the demands of ethics are inescapable” (*PA*: 18-19).

<sup>140</sup> “[...] interpretation is not a species of justification. A justification must proceed within the context of a system of reasons, by showing that certain conditions are met which provide sufficient reason for that which is being justified” (*PA*: 18).

<sup>141</sup> Nagel tem presente o perigo de se pronunciar acerca do estatuto modal das suas alegações: “The topics of necessity, contingency, and possibility are dangerous ones, and I should prefer to avoid any pronouncements about the modal status of my claims. I have no confidence that it is a necessary truth that we are constituted as we are, in the fundamental respects which give rise to our susceptibility to moral considerations. But if we were not so constituted, we should be unrecognizably different, and that may be enough for the purpose of the argument” (*PA*: 19).

pelas premissas” (salvo se estas e aquelas forem idênticas). (c) Embora, diferentemente do que acontece no raciocínio teórico, no caso prático, a conclusão seja, como refere Aristóteles, um ato ou intenção<sup>142</sup>, Nagel recusa-se aceitar a tentação, no campo da racionalidade prática, para “postular um desejo intermédio apropriado entre as razões para a ação e esta última, desejo esse que simultaneamente valide tais razões e lhes garanta a eficácia motivacional” (PA: 31).<sup>143</sup> (d) Por último, esta ligação íntima entre princípios racionais e o modo como a pessoa se concebe a si é autodeterminante. Isto é, há uma simbiose, aceitando-se o internalismo nageliano, entre os princípios racionais e a determinação da ação.

Retomando a crítica de Blackburn acerca do barco kantiano: não poderíamos considerar os nossos desejos enquanto opções ou polos a influenciar-nos de modo equidistante; nós seríamos, em última instância, os nossos desejos. Para Nagel, as exigências normativas fazem parte da constituição do agente, formam-no enquanto fonte da sua ação e das suas escolhas.

As exigências normativas contidas na teoria da motivação não se limitam a descrever padrões externamente observáveis (ou internamente *observáveis*); elas são incorporadas pelo agente, governando a sua faculdade crítica, caracterizando-o como fonte das suas ações e pensamentos. Ele não as escolhe, pois as escolhas têm de provir dele para serem consideradas suas, e isso significa que elas devem ser o produto de princípios determinantes que o estabelecem como fonte da sua escolha, os quais não podem ser por ele escolhidos, pois na sua ausência não existiria um *ele* que pudesse escolher. [...] A possibilidade de *interpretar* princípios éticos normativos, ou outros do género, surge do facto de estes definirem aquilo que uma pessoa é quando governa a sua conduta, em termos gerais, de acordo com eles (PA: 33).<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> “What can be asserted with some confidence is that in so far as rational requirements, practical or theoretical, represent conditions on belief and action, such necessity as may attach to them is not logical but natural or psychological. It is therefore necessary to inquire how they achieve their hold on us. Perhaps the most we can hope is that such principles should apply to us in virtue of particularly deep features of our make-up, features which we cannot alter. That is what I hope to establish with regard to certain requirements of practical reason, and that will be the function of the procedure of interpretation” (PA: 22).

<sup>143</sup> “The counterpart of this in the sphere of practical reason is the temptation to postulate an appropriate intermediate desire between reasons and action: one which simultaneously validates the reasons and guarantees their motivational efficacy” (PA: 21).

<sup>144</sup> “The normative requirements embodied in the theory of motivation do not merely describe externally observable (or internally *observable*) patterns; they are internalized, they govern the agent’s critical faculty, they characterize him as the source of his actions and thoughts. He does not choose them, for choices must issue from him if they are to be his, and this means that they must be the product of

A *interpretação* é um método para defender as condições da ação racional, ligando os princípios e a concepção que a pessoa tem de si própria. A adesão aos princípios é entendida como expressão da concepção que a pessoa tem de si própria. Evitar o conflito, no agente, entre a concepção do presente como “agora” e “algures no tempo” requer o *princípio da prudência*, e evitar o conflito no agente entre a concepção que a pessoa tem de si própria como “eu” e como “alguém” requer o *princípio do altruísmo*. Os princípios influenciam-nos pelo nosso modo de ser.

Em conclusão, para a defesa do altruísmo, não se podem subtrair inteiramente pressupostos que alocaríamos ao campo da antropologia filosófica, isto é, algumas considerações acerca do homem que age. Uma defesa do altruísmo não ignora uma certa concepção da condição humana. Não se invoca a “natureza”, seja ela o que for, para fazer depender a ação altruísta de algum “sentimento”, “afeição” ou “interesse” que se possa ter pelo interesse de outras pessoas. Não se pressupõe o medo, como em Hobbes, nem a simpatia, como em Hume. Contudo, a demanda por uma *justificação* para ser moral não pode ignorar alguns pressupostos empíricos, que tenham em conta o tipo de agente que se é. A força persuasiva de uma exigência original para ser moral teria de parar algures e acomodar-se minimamente ao modo como os agentes são ou ao modo como se concebem a si mesmos, enquanto livres, no caso de Kant, e como apenas um entre vários, em Nagel.

Como se afirmou anteriormente, há um ponto de analogia entre Kant e Nagel acerca da origem da conduta moral. Para Kant, esta encontra-se na validade dos *princípios* que presidem à ação; isto é, a *concepção de nós próprios como livres* é fonte da aceitação dos imperativos morais: *com essa aceitação explica um traço estruturante da motivação moral* (PA: 12). Segundo Kant, a aplicação de um imperativo moral (categórico) não está dependente de um fator motivacional exterior (ou anterior) à ética (o que o tornaria hipotético). A motivação surge das próprias exigências éticas e não o inverso; por isso, *a ética permite descobertas sobre a motivação humana* (PA<sub>1</sub>: 25).<sup>145</sup>

Por sua vez, a *concepção de nós próprios como apenas um entre vários* é fonte da aceitação das *razões objetivas* que são condição de possibilidade do *altruísmo*. O agente só age

---

determining principles which constitute him as the source of his choice, and which could not be chosen by him because in their absence there would be no *he* to choose. [...] The possibility of *interpreting* ethical and other basic normative principles arises because they define what a person is, if he governs his behaviour in the most general terms according to them” (PA: 22-23).

<sup>145</sup> “[...] ethics must yield discoveries about human motivation” (PA: 13).

altruisticamente se se encara como apenas um entre vários. O *altruísmo* é expressão prática desta autoconceção; ou, de outro modo, a ação pode ser altruísta apenas se for coerente com esta autoconceção.

## 17. Egoísmo e interesse próprio

Por que razão o *interesse próprio* parece, *ex hypothesi*, mais facilmente defensável que o *interesse por terceiros*? O apelo ao egoísmo em Hobbes aparenta ser mais intuitivo do que o altruísmo.<sup>146</sup> Para a defesa do altruísmo parece ter de concorrer algo que motive o interesse próprio, como um desejo, a simpatia ou a benevolência geral. Podíamos ser tentados a pensar que qualquer ato, mesmo os benevolentes, seria dinamizado ou motivado por um determinado interesse ou prazer próprio. Lembrando o caso hipotético que se conta de Hobbes, enquanto caricatura: quando foi visto a dar esmola a um pobre, Hobbes ter-se-ia justificado afirmando que esmolar não colocava em causa o egoísmo que defendia, porque aquele ato de dar esmola o fazia sentir-se feliz, sendo assim o prazer próprio o móbil da sua ação. Não é rara a confusão entre *desejo*, *interesse* e *prazer próprio*, nem é incomum ver fundamentar nestes termos um pressuposto geral de egoísmo. Esta secção visa negar este pressuposto ou reduzir a sua força, ponderando, essencialmente, por um lado, por que é que o desejo não é sempre autointeressado, e, por outro lado, dando seguimento à análise da motivação para agir, inquirir qual a interação do desejo com as razões para agir.

Para objetarmos à tese segundo a qual a motivação principal para a ação é o *interesse próprio*, recuperamos o neo-humeano Simon Blackburn (1998: 122-160). Blackburn argumentará — retomando Joseph Butler — contra a conceção de que os nossos *desejos* são desejos de *prazer próprio*, e que este seria o motor exclusivo da nossa ação. O agente visa, na sua ação, elementos externos, isto é, deseja alguma coisa

---

<sup>146</sup> O primeiro ensaio publicado de Nagel é acerca do conceito de obrigação em Thomas Hobbes (“Hobbes’s Concept of Obligation”, 1959), ensaio no qual apresenta o comentário crítico à obra de Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, acerca dos vários tipos de obrigação em Hobbes. “I shall attempt to show that genuine moral obligation plays no part in *Leviathan* at all, but that what Hobbes calls moral obligation is based exclusively on considerations of rational self-interest” (Nagel, 1959: 69).

específica (*v.g.*, bebida; um livro raro; viajar; etc.), que, segundo o *egoísmo psicológico*<sup>147</sup>, será o meio para o próprio agente alcançar prazer (pela satisfação do seu interesse). Do facto de o *interesse* do agente ser um *interesse próprio* (é o interesse desse agente) não se segue que vise (ou tenha como objetivo) um estado de prazer próprio do agente (a satisfação de um desejo), ou, de outro modo: “O facto de os interesses serem *interesses do eu* não os torna *interesses no eu*” (Miguens, 2002: 204).

Não se trata do *desejo* como algo externo, que, sendo removido, satisfaz. Ou, de outro modo, não é a passagem do estado *de* desejo para um estado *sem* desejo que é “objeto de desejo” (Blackburn, 1998: 140). O agente deseja elementos externos e não apenas eliminar o desejo. O que se deseja quando se deseja um livro? Deseja-se o livro ou deseja-se deixar de desejar o livro? É o primeiro caso: não desejamos apenas passar da vontade de ter um livro raro para o fim desse desejo (pela posse desse livro raro); o objetivo é ter o livro e não apenas transitar do estado de desejo para o fim do desejo.

*Interesses* e *desejos* referem-se ao agente, mas o objetivo não tem de ser o prazer próprio. Nem todos os desejos são desejos egoístas de obter prazer próprio. Considere-se o exemplo: “eu posso saber por exemplo que não denunciar alguém redundará na minha própria condenação à morte, e ainda assim querer fazê-lo, e cumprir o meu desejo de o fazer. Será que também nesse caso a satisfação do meu desejo redundará em prazer para mim?” (Miguens, 2002: 204). Cumprindo o desejo de o fazer (de não denunciar), não é claro que essa decisão se traduza num prazer próprio. Os desejos benevolentes em relação aos outros (“*other-regarding*”) são autorreferenciais (“*self-referential*”), sem se traduzirem, em todos os casos, na satisfação de um interesse próprio (Blackburn, 1998: 155). Seria o entendimento do desejo como prazer pessoal, contingente em relação às inclinações subjetivas do agente, que Kant e o seu pensamento da motivação pela razão afastam. Em suma, no caso humeano, toda a motivação depende, em última instância, de um desejo, mas nem todos os desejos são egoístas, nem é claro que visem sempre um prazer próprio.

A tese nageliana contesta a omnipresença do desejo como origem de toda a motivação (como se discute na próxima secção). Se assim fosse, se um desejo tivesse sempre de se encontrar entre as condições para a ação, os *atos prudenciais* e *altruístas*, que são os casos que Nagel pretende analisar, em paralelo e por analogia, seriam explicados

---

<sup>147</sup> Cf. a discussão que levamos a cabo no Capítulo II, Secção 8.

pela ligação do seu *objetivo* — respetivamente o “interesse futuro” e o “interesse por terceiros” — a um *desejo presente* (desejo de perseverar e desejo de ajudar os outros). A ser verdadeira, “esta perspectiva nega a possibilidade da ação motivacional à distância, seja ao longo do tempo ou entre pessoas” (*PA*: 37)<sup>148</sup>.

A motivação prudencial é espoletada pela expectativa de desejos ou interesses futuros, sendo que estes não têm de estar presentes aquando da ação prudente (*VN*: 162). Analisaremos a motivação prudencial mais adiante; mas, se pensarmos, *v.g.*, naquele que poupa recursos monetários para suprir uma possível enfermidade futura mediante um tratamento médico, não diríamos que é motivado presentemente pelo desejo de eliminar uma doença, uma vez que este desejo ainda não se verifica quando poupou dinheiro para essa eventual ocasião. O mesmo aconteceria em relação à motivação altruísta, que assenta no “reconhecimento dos desejos e interesses de outros e não requer que o agente tenha desejos, exceto os motivados por tal reconhecimento”<sup>149</sup> (e é, essencialmente, a defesa da motivação altruísta que se quer demonstrar). De outro modo, os desejos de terceiros não têm de ser incorporados entre os interesses próprios do agente altruísta.

Thomas Nagel combate a tese de que uma razão para agir ou um comportamento altruísta tenham sempre de ser tempestivamente impulsionados por um desejo. Uma posição que exija sempre um desejo a acompanhar uma razão para agir, a fim de assegurar que esta motiva o agente, parece propiciar o apelo contínuo ao interesse próprio. Nagel não estranha que o egoísmo, em detrimento do altruísmo, tenha servido de fundamento à “justiça” e a outras “virtudes sociais” (*PA*: 38). Contudo, a exigência de um desejo atual no agente tem consequências “extremas para a moralidade que tenha em consideração os interesses dos outros, pois caso se pretenda garantir a sua aplicação universal, ter-se-á de fazer depender as razões do comportamento altruísta de um desejo que todos, sem exceção, possuam” (*PA*:

---

<sup>148</sup> “So any apparently prudential or altruistic act must be explained by the connection between its goal — the agent’s future interest or the interest of another — and a desire which activates him now. Essentially this view denies the possibility of motivational action at a distance, whether over time or between persons” (*PA*: 27).

<sup>149</sup> “It is even more clearly true of altruistic motivation, which stems from recognition of the desires and interests of others, and requires no desires in the agent except those that are motivated by that recognition” (*VN*: 162).

38)<sup>150</sup>. O que Nagel procura revelar é que nem toda a motivação fundada em razões depende de desejos preexistentes, isto é, certos desejos surgem porque reconhecemos que há razões para fazer ou querer algo. Segue-se a análise da classe de *desejos motivados* por crenças ou razões.

## 18. Desejos motivados e desejos não motivados

Voltemos a mapear posições em torno do problema a que nos referimos nos termos de Smith: os cognitivistas não têm tanta dificuldade em pensar a *objetividade* em ética como a tradição humeana, mas têm dificuldade em considerar a *praticidade* dos *juízos morais*, pois trata-se de responder ao modo como estes podem ser mobilizadores (Smith, 1994: 4-13). Com a distinção entre desejos motivados e desejos não motivados, Thomas Nagel procura precisamente contestar a tese de Hume segundo a qual há sempre um desejo na origem da motivação.

A preparação da argumentação acerca da possibilidade do altruísmo, formalmente fundamentada na racionalidade prática, não dispensa a distinção entre estes dois tipos de desejos: *desejos motivados* e *desejos não motivados*. Importa ao nosso filósofo defender, contrariamente à tradição humeana, a possibilidade de uma crença, ou razão para agir, motivar *per se*. A presente secção desenvolve esta distinção, a que se seguirá a análise das objeções que nos parecem mais relevantes.

A terminologia nageliana distingue *desejos motivados* de *desejos não motivados*. Por *desejos não motivados* entende-se aqueles desejos que poderíamos designar de reativos ou não deliberados (*v.g.*, ter fome, etc.). Por contraste, um *desejo motivado* é um desejo que resulta de deliberação, isto é, que decorre de uma decisão (*v.g.* reconhecendo um perigo, desejo afastar-me).

Não nos parece que Nagel pretenda, com esta distinção, abarcar todos os casos de desejos possíveis, mas reconhecer que nem todos os desejos surgem de interação ou em consequência de crenças, escolhas ou deliberações. Em última instância, alguns

---

<sup>150</sup> “The consequences for any other-regarding morality are extreme, for if one wishes to guarantee its universal application, one must make the presence of reasons for altruistic behaviour depend on a desire present in all men. (No wonder self-interest has so often been preferred to altruism as the foundation for justice and the other social virtues.)” (*PA*: 28).

desejos não são *motivados* por razões. A distinção entre estes dois tipos de desejos assenta na possibilidade de certos desejos resultarem de *deliberação* ou decisão — “se o desejo for motivado, a explicação do mesmo consiste na própria explicação de todo o projeto intencional, e não é de modo algum óbvio que um qualquer desejo deva fazer parte desta explicação” (*PA*: 39)<sup>151</sup>. Algo mais se poderá avançar acerca da ligação entre “a estrutura do sistema de razões” e a “estrutura da motivação humana”. Defende-se a possibilidade da *motivação prudencial* e da *motivação altruísta* sem a intervenção de “desejos pelo nosso bem-estar futuro ou pelo bem-estar de terceiros” (*PA*: 41)<sup>152</sup>. Assim, certos desejos, sendo objeto de deliberação, podem ser escolhidos intencionalmente por uma razão diferente desse desejo. O desejo pode não ser condição para a presença da ação, porque a ação e o desejo podem ser movidos pelas mesmas razões:

[...] não existe qualquer motivo para acreditarmos que os desejos se encontrem sempre entre as condições necessárias das *razões* para a ação. [...] O facto de a presença de um desejo ser uma condição necessária lógica da capacidade motivacional de uma *razão*, na medida em que é uma consequência lógica desta última, não implica que seja igualmente uma condição necessária para a *presença* da razão. E se o desejo é motivado por essa razão, então *não é possível* encontrá-lo entre as condições da mesma (*PA*: 40)<sup>153</sup>.

A presente secção visa analisar esta passagem de *PA*. Alguns posicionamentos prévios. Primeiro, Nagel argumenta por analogia: pressupor que há um *desejo* na origem de toda a motivação é como pressupor que, no raciocínio teórico, há uma *crença* na origem de toda a inferência. É verdade que o desejo e a crença estão presentes quando as razões motivam ou convencem, respetivamente, mas não explicam a motivação nem a conclusão. Considere-se o exemplo de Nagel: se alguém conclui algo pela regra lógica

---

<sup>151</sup> “[...] if the desire is a motivated one, the explanation of it will be the same as the explanation of his pursuit, and it is by no means obvious that a desire must enter into this further explanation” (*PA*: 29).

<sup>152</sup> “It explains the peculiar intelligibility of prudential motivation, and also, I hope to show, the possibility of altruistic motivation — both without the assistance of intervening desires for future happiness or the welfare of others” (*PA*: 31-32).

<sup>153</sup> “If we bring these observations to bear on the question whether desires are always among the necessary conditions of *reasons* for action, it becomes obvious that there is no reason to believe that they are. [...] This will be true of any motivated desire which is ascribable to someone simply in virtue of his intentional pursuit of a goal. The fact that the presence of a desire is a logically necessary condition (because it is a logical consequence) of a reason’s motivating, does not entail that it is a necessary condition of the *presence* of the reason; and if it is motivated by that reason it *cannot* be among the reason’s conditions” (*PA*: 30).

de *modus ponens*, então pode-se-lhe atribuir apropriadamente a crença de que esta regra é verdadeira. A inferência e a crença explicam-se da mesma maneira. Não faz sentido indicar a crença de que a regra é verdadeira como uma das “condições para a posse de razões” para se alcançarem resultados por essa inferência; são as razões que explicam, quer a crença, quer as conclusões obtidas pela inferência (PA: 30-31).

Em segundo lugar, não se trata da investigação psicológica do nosso sentido moral, em sentido lato, mas do uso deste: “Não podemos substituir o raciocínio prático pela psicologia da nossa capacidade de raciocínio prático, como não podemos substituir o raciocínio matemático pela psicologia da nossa capacidade matemática”<sup>154</sup>. É neste sentido que se concretiza o método da *interpretação*, tal como apresentado em traços gerais para a prudência e para o altruísmo.

Há diversas possibilidades decorrentes desta distinção: há desejos motivados (resultantes de deliberação) que podem motivar ou não motivar, e há desejos não motivados que são motivadores *per se*. O problema da motivação consiste, em grande parte, em saber qual é o papel das crenças e dos desejos, e como operam na ação. Será que as crenças podem entender-se como causa da ação?

A fim de clarificar o que está em causa, retomamos a distinção kantiana entre inclinações e interesses.<sup>155</sup> O “interesse” (“*das Interesse*”), para Kant, e o “desejo motivado”, para Nagel, apelam para um estado mental do agente diferente daquele para que a “*inclinação*” (“*Die Neigung*”) e os *desejos não motivados* (enquanto “desejos primitivos”) apelam. Note-se que o facto de estes desejos primitivos (ou inclinações) serem primários não significa que não possam ser explicáveis ou racionalizáveis, no sentido de serem compreendidos; contudo são explicáveis ou racionalizáveis sem fazer apelo a princípios de razão, como o interesse em Kant, nem a razões para agir, em Nagel (ser racionalizável, no sentido de explicável, difere de ter uma razão para agir, que é do domínio do normativo). Em síntese, um *desejo motivado* consiste num desejo que apela para um estado mental do agente que não é o desejo primitivo — o que importa a Nagel é o desejo que apela para as crenças do agente ou é mediado por estas.

---

<sup>154</sup> “We cannot replace practical reasoning by the psychology of our practical reasoning capacity, any more than we can replace mathematical reasoning by the psychology of our mathematical capacity” (VN: 161).

<sup>155</sup> O próprio Nagel confessa-se herdeiro desta distinção kantiana (VN: 162, n. 3).

A distinção que faz entre *desejos não motivados* e *desejos motivados* (desejos decorrentes da motivação racional) retoma, assim, a distinção kantiana entre “inclinação” e “interesse”; as *inclinações* medeiam a dependência ou sujeição da “faculdade de desejar” (“*Begehrungsvermögen*”) humana relativamente ao mundo sensível, pois consistem em “projeções das sensações” no campo da decisão acerca da ação, estando as *inclinações*, enquanto móbil da vontade, a competir com a ação na forma da lei moral (Kant, 2003: 111). Sendo que só a ação moral garante a autonomia da vontade, o desafio ético consiste em conformar a faculdade de desejar à forma da lei moral. O “interesse” constitui também uma inclinação das faculdades humanas para um campo clarificado pelos “princípios da razão”; de outro modo, não é uma dependência em relação às sensações, como na inclinação, mas uma dependência da vontade em relação a princípios racionais (Kant, 2003: 112).

Elaborada a distinção, discutem-se, seguidamente, as críticas à distinção.

## 19. **Objecções: a irrelevância da distinção, um regresso a Hume, o puro cognitivismo**

O intento de Nagel com a distinção apresentada, e sobretudo com a defesa dos *desejos motivados*, consiste em revelar a possibilidade de as crenças originarem, elas mesmas, desejos. Isto é, assegurar que as *razões para agir* têm um papel na motivação moral. Contudo, os *desejos motivados* parecem misteriosos, pois o *desejo motivado* é uma “consequência lógica de ter dada crença”; “esse desejo motivado é condição necessária de haver ação”, mas não tem um “papel causal” (Madeira, 2003: secção 5). Clarificando com o exemplo de Pedro Madeira: num incêndio, o oxigénio é condição necessária para a existência de fogo, mas não é a sua causa; o que Nagel parece querer mostrar é que “os desejos motivados são como o oxigénio: são uma condição necessária da ação, mas não a causam” (Madeira, 2003: secção 5). O que se acusa é o esvaziamento do desejo motivado, uma vez que o peso recai na crença, é esta que é responsável pelo surgimento de um desejo. Assim, o móbil da ação é a crença. Esta tese poder-se-ia designar, “ironicamente”, como a “tese da inércia causal dos desejos motivados” (Madeira, 2003: secção 5). Se assim é, qual a pertinência efetiva dos desejos quando

associados a crenças? A crítica confronta a hipótese de as crenças poderem motivar o agente e a inércia dos desejos motivados.

Como discutimos anteriormente, o internalismo de Nagel pressupõe que as crenças morais nos motivam a agir, mesmo que possamos não levar essa motivação a efeito. Em certo sentido, no caso de as crenças não motivarem, ou não são crenças morais autênticas, ou houve outros desejos ou crenças que interferiram com elas, bloqueando a sua eficácia motivacional. Todavia, como continuar a sustentar e compreender uma *teoria mista de explicação da ação*?

Pense-se na posição anti-humana de Jonathan Dancy, para quem o *desejo* nunca é parte necessária da motivação para agir. Dancy propõe o que designa por “puro cognitivismo” (“*pure cognitivism*”), segundo o qual há duas crenças que nos motivam conjuntamente: (a) uma crença acerca do modo como as coisas são e (b) outra crença acerca do modo como as coisas seriam se a ação se realizasse (Dancy, 2000: 13). Note-se que, neste sentido, o cognitivismo presente na motivação não depende tanto de um estado nosso, como da própria circunstância da ação (Dancy, 2000: 77). Dancy apresenta o “puro cognitivismo” depois de analisar quer o método de Hume, quer o método de Nagel.

A distinção nageliana provoca celeuma, sendo acusada quer de conter obscuridades no modo como as crenças dão lugar a desejos, quer de ser irrelevante distinguir entre *desejos motivados* e *não motivados*. Isto porque nem os humanos parecem afirmar que apenas o *desejo* terá de estar presente na motivação para agir. O papel do desejo é assimétrico, no caso humano, uma vez que o desejo ou as paixões se sobrepõem às razões que possam existir para a ação. Esta *assimetria* pode ater-se, em primeiro lugar, às direções de ajuste<sup>156</sup>, referidas anteriormente. O desejo visa acomodar o mundo à nossa vontade, e a crença visa adequar-nos ao modo como o mundo é, representando-o. Em segundo lugar, esta assimetria decorre do distinto *papel causal* da crença e do desejo, entendendo os desejos como ativos e as crenças como inertes quanto à sua capacidade de motivar a ação (Dancy, 2000: 78). Mas deve conceder-se a ausência de qualquer poder causal de uma crença?

Os *desejos motivados* por crenças deixam questões em aberto. A primeira prende-se com a ordem entre crenças e desejos: os *desejos motivados* (ou os desejos que resultam

---

<sup>156</sup> Cf. Secção 15 do presente capítulo.

de deliberação) devem sempre explicar-se pela presença de um desejo antecedente? Nagel julga que não, mas Dancy propõe um exemplo para revelar a estranheza do que está em causa: se formo a crença segundo a qual o meu filho seria mais bem preparado numa escola diferente daquela em que se encontra, esta nova crença mobilizaria o desejo de trocar o meu filho de escola (Dancy, 2000: 79); mas não se pressupõe um certo desejo de que o meu filho receba uma boa educação? Não é o desejo de uma boa educação que explica o novo desejo de trocar o meu filho de escola? Dancy acusa Nagel de interpretar mal a visão humeana, ao considerar os *desejos não motivados* como desejos que “simplesmente nos assaltam”. O desejo do bem-estar e boa educação de um filho não é algo que “simplesmente nos assalta”.<sup>157</sup> Dancy propõe, como melhor entendimento da distinção, a diferença que G. F. Schueler afiança entre “desejos motivados” e “desejos que não resultam de decisão e deliberação” (Schueler, 1995: 21, *apud* Dancy, 2000: 80). Esta reformulação acomodaria vários tipos de desejos para os quais não temos razões particulares, mas que também não são do tipo que “simplesmente nos assalta”.

Outra questão que Nagel deixa em aberto prende-se com a *natureza* do desejo que tem origem nas nossas crenças. O *desejo motivado* pelas nossas crenças é um desejo em tudo semelhante a um *desejo não motivado*? A resposta parece ficar em aberto. Por outro lado, tendo o agente este desejo relevante, que resulta de uma crença, o que significa para o agente tê-lo? Ter um desejo relevante é uma “condição logicamente necessária” para a crença motivar; contudo, não se trata de uma condição causal. Se assim é, o desejo decorre de algo que o move (isto é, decorre de uma crença), mas é autónomo em relação ao que o move (Dancy, 2000: 80). Se um agente é movido, tem um desejo, mas ter um desejo não está sempre entre as condições daquilo que o move (como no caso do *desejo motivado*). Todavia, parece estranho que umas crenças sejam inertes e outras não (que, sendo autónomas em relação ao desejo, umas motivem e outras não). Reside aqui uma crítica ao hibridismo de Nagel (Dancy, 2000: 81).

A objeção mais relevante é a que assenta na acusação de irrelevância da própria *distinção* de Nagel. Se com a sua distinção queria diferenciar a teoria da motivação

---

<sup>157</sup> “Relevant here is the fact that Nagel slightly misrepresents the Humean view by characterizing unmotivated desires as ones that ‘simply assail us’. My desire for my children’s welfare is not a desire that ‘simply assails’ me, any more than is my desire to get a break from work at some point in the summer” (Dancy, 2000: 80).

humeana da sua, fê-lo supondo que as crenças eram inteiramente inertes. Mas na verdade, parece que mesmo um humeano aceitaria a distinção, desde que se admita que, numa ação intencional, o agente tem presente o par crença-desejo. Admitir o par crença-desejo não oblitera as direções de ajuste da crença e do desejo, nem o modo como a crença interage com o desejo relevante. As crenças não têm de ser desprovidas de consequências causais, nem os desejos só por si constituem ações (Dancy, 2000: 83). Nagel pressupõe que, no humeanismo, há sempre um desejo preexistente, o que é uma tese disputável. Acresce que, da admissão da dominância do desejo em relação às crenças em Hume (para quem a racionalidade prática escolhe os melhores meios sem escolher os fins) não se segue que um membro do par cause o outro. Dancy conclui, assim, que a distinção entre *desejos motivados* e *desejos não motivados* seria irrelevante (Dancy, 2000: 84), não sendo necessário alocar o desejo. O desejo pode ser apenas uma “consequência lógica da ação e não um facto adicional necessário”; assim, há um estado cognitivo que preside à ação, e o desejo relevante é consequência deste estado cognitivo, que não contém um desejo (Dancy, 2000: 84). Dancy acaba por apresentar o *cognitivismo puro* a que aludimos anteriormente, sugerindo que um estado puramente cognitivo seria suficiente para a ação, isto é, que a ação ocorre “*sem adição ou outra alteração* ao estado psicológico do agente”.<sup>158</sup>

Em suma, Dancy apresenta uma alternativa a Hume — o *cognitivismo puro* — diferente da proposta mista de Nagel e critica este por atacar uma posição que não é requerida pelo modelo adversário, pois o modelo crença-desejo não implica defender a tese da *inércia causal das crenças*. Reconhece que o que Nagel procura firmar é que a explicação da ação não deve obliterar razões normativas ou o elemento avaliativo quando pensamos a razão pela qual alguém agiu. Isto é, ao saber se temos uma crença e um desejo de agir, importa não ignorar se configuram uma boa razão para agir. Não se pretende a discussão explicativa apenas, mas sobretudo a reflexão normativa.

---

<sup>158</sup> “A second worry concerns the way in which I argued that Nagel’s rejection of Humeanism is irrelevant. I suggested that the cognitivist position should be that a purely cognitive state is ‘sufficient for action’, in the relevant sense; i.e. that, starting from a state that is purely cognitive, it is conceivable that action should then occur *without addition to, or other change* in, the psychological state of the agent” (Dancy, 2000: 91-92). Pedro Madeira defende: “Iria até um pouco mais longe do que Dancy no ataque a Nagel. Dancy nota que os apoiantes do modelo crença-desejo não têm nada que defender a tese da inércia causal das crenças — só a defendem se quiserem. Eu diria que os apoiantes do modelo crença-desejo não têm nada que defender a tese de que os desejos e as crenças relevantes constituem a causa eficiente da ação — só a defendem se quiserem” (Madeira, 2003, secção 4).

\*

A filosofia de Thomas Nagel procura a defesa normativa do altruísmo, entendendo o altruísmo como uma das “condições de racionalidade” para a ação. A defesa ética do altruísmo não ignora a condição humana, mas sem procurar nela uma característica na qual fundar uma exigência altruísta. Procura a universalidade ou possibilidade dessa exigência altruísta, assente na “capacidade de nos olharmos a nós próprios apenas como um entre muitos”; sendo esta capacidade estruturante na sua argumentação, entende-se, neste sentido, que afirma: “concebo a ética como um ramo da psicologia”, “especificamente a teoria da motivação” (PA: 15)<sup>159</sup>. Contudo, a base da motivação proposta é distinta do desejo e passível de avaliação racional. Como se discute no presente capítulo, não se entende o *desejo* como mera inclinação, podendo este ser motivado por exigências racionais (*crenças*). Contudo, uma “investigação psicológica que permita a obtenção de conclusões éticas poderá exigir a reintrodução de alguma metafísica” (PA: 17).<sup>160</sup>

Não é clara a distinção entre *razões normativas* e *explicativas*, na medida em que Nagel considera que podemos apelar, simultaneamente, a *razões* para *descrever* e *justificar* uma ação. O filósofo afasta-se do emotivismo de Blackburn, da tradição Smith-Hume, e do conceito de obrigação de Hobbes, e atribui, kantianamente, a prioridade às *razões* para agir. Jonathan Dancy objeta à leitura de Nagel acerca do modelo crença-desejo, porque a análise de Nagel parece pressupor que o modelo implica a tese da inércia causal das crenças — as crenças não são, *per se*, motivadoras, ou seja, não causam ou provocam a ação. O *modelo crença-desejo*, segundo o qual concorrem para a ação pelo menos uma crença e um desejo, não tem de pressupor, como Nagel faz crer, que as crenças sejam inertes. O que se afirma é que uma crença, *per se*, não motiva a agir. Nagel objetará à tese de que tenha sempre de estar presente um desejo, afirmando que, em certos casos, os desejos são motivados por crenças (Nagel coloca estes casos na

---

<sup>159</sup> “Altruism itself depends on a recognition of the reality of other persons, and on the equivalent capacity to regard oneself as merely one individual among many.

I conceive ethics as a branch of psychology. My claims concern its foundation, or ultimate motivational basis. If the requirements of ethics are rational requirements, it follows that the motive for submitting to them must be one which it would be contrary to reason to ignore” (PA: 3)

<sup>160</sup> De outro modo: “[...] the suggestion that there must be motivational requirements on which to base ethical requirements (or perhaps that the two are identical) seems to demand *a priori* reasoning in motivation theory — something rather unexpected” (PA: 5).

categoria de *desejos motivados*). Isto é, recusa a ideia de que o desejo é um requisito que tem de estar sempre presente entre as condições motivantes para a ação, e não parece ser injusto contrastar esta sua posição com a posição de Hume.

Apesar das críticas às teses da filosofia da ação de Nagel, as propostas esboçadas registam com justiça o que está em causa na “controvérsia tradicional” entre internalistas e externalistas e as razões pelas quais o projeto nageliano de defesa do altruísmo carece da defesa de uma posição cognitivista e internalista, tal como foi desenvolvida.

## Capítulo V

### Distância intertemporal e o princípio da prudência

I do not see why the axiom of Prudence should not be questioned, when it conflicts with present inclination, on a ground similar to that on which Egoists refuse to admit the axiom of Rational Benevolence. If the Utilitarian has to answer the question, “Why should I sacrifice my own happiness for the greater happiness of another?” it must surely be admissible to ask the Egoist, “Why should I sacrifice a present pleasure for a greater one in the future? Why should I concern myself about my own future feelings any more than about the feelings of other persons?”

Sidgwick, *The Methods of Ethics*

O presente capítulo introduz o fator *temporalidade* na reflexão acerca das decisões racionais do agente e continua a análise sobre a ligação entre a *teoria da motivação* e a reflexão ético-normativa. Thomas Nagel apresenta a *prudência* como um caso análogo e preparatório da defesa do altruísmo: dar razões para ponderar um interesse futuro enquanto “protótipo” para dar razões para considerar um interesse de terceiros. Na filosofia de Nagel, a *distância* entre os *interesses presentes do eu* e os *interesses futuros desse mesmo eu* é formalmente transposta, no campo da racionalidade prática, de modo análogo, para a *distância* entre os *interesses próprios* e os *interesses de terceiros*. A filosofia nageliana defende, assim, uma razão direta para considerarmos o interesse de um “eu futuro” antes de ponderarmos uma razão direta para ponderarmos o “interesse de terceiros”.

## 20. Fragmento temporal e desejo prudencial: primeiras observações

A *prudência* visa dar conta da nossa relação com um “eu futuro” e da maneira de considerarmos os interesses de um “eu futuro” sem necessitarmos que um *desejo* presente nos motive a observar esses interesses futuros. No capítulo anterior, discorremos sobre a possibilidade de o agente ser motivado por crenças. Concluímos que nem todos os *desejos* são *não motivados*, e que a arquitetura teórica nageliana procurava que elementos estruturais, como *crenças* ou *razões*, tivessem um papel na motivação para agir (*internalismo cognitivista*). Se o objetivo final de Nagel é apresentar o modo como certos elementos formais e estruturais revelam a possibilidade, dado o tipo de agentes que somos, de existir uma *razão direta* para considerar o interesse de terceiros, o filósofo propõe começar por examinar a *prudência*, por julgar ser um caso menos controverso que o da motivação altruísta. Defende, assim, uma razão direta para atendermos ao interesse de um “eu futuro” antes de ponderarmos uma razão direta para observarmos o interesse de terceiros.

A inquirição da razão pela qual teremos de atender ao *interesse de um terceiro*, e o questionamento da razão pelo qual teremos de observar o *interesse de um eu futuro* não são inteiramente estranhos entre si. Nagel retoma Henry Sidgwick ao asseverar que a exigência de dar razões para a *benevolência racional* que os *egoístas* requerem não é distinta da exigência que se apresenta aos próprios egoístas de serem capazes de fornecer razões para considerar um *prazer futuro* em desfavor de um *prazer presente* ou a própria satisfação futura em detrimento da satisfação presente ou futura de outras pessoas (PA: 28; Sidgwick, 2013: 587). A presente secção discute a razão pela qual não é necessário pressupor um *desejo prudencial* como condição motivacional acerca de objetos futuros.

Uma nota relevante, antes de se avançar para a discussão que Nagel leva a cabo acerca da insuficiência do *desejo prudencial* (no presente acerca do futuro), prende-se com a conceção de *prudência* que o autor tem em mente. Nagel parte do que considera uma *metafísica da pessoa*, que orienta a reflexão ética e as presentes ponderações prudenciais: admite a existência de um *eu temporalmente extenso* (sem delongas sobre a sucessão temporal e sem aprofundar nenhuma tese metafísica acerca do tempo). Assim, o que procura desenvolver é a relação do decisor racional com o seu “eu futuro”. Deste modo, aborda o *tempo* como futuro, sopesando o porvir na vida do agente.

Genericamente, a imprudência caracteriza-se pelo facto de diminuirmos a relevância do nosso “eu futuro” em relação a um “eu presente”. Casos como a *inversão de preferências* revelam como o fator tempo pode alterar decisões aparentemente semelhantes. Pede-se a um conjunto de agentes que escolham entre receber cinquenta euros agora ou cem euros daqui a um ano; a resposta tendencial (estatisticamente) traduz a preferência de receber cinquenta euros no imediato. Se se perguntar ao decisor se prefere cinquenta euros daqui a cinco anos ou cem euros daqui a seis anos, a preferência recai sobre receber cem euros daqui a seis anos.<sup>161</sup> Somos levados a pensar que damos preferência ao nosso presente, concedendo-lhe privilégios, antecipando proveitos, quando o horizonte é mais imediato. Importa, assim, pensar a temporalidade da agência. Pode considerar-se o fenómeno de *inversão de preferências* como resultando de um “desconto hiperbólico de recompensas futuras” na escolha intertemporal.

Na filosofia nageliana, a *prudência* tem que ver com a nossa “capacidade prática de antecipação”, no sentido de “provisão para o futuro”. Este uso do conceito não é coextensivo, nem com o uso comum de salvaguarda do interesse próprio (perspetiva segundo a qual é *imprudente* quem, *v.g.*, coloca a sua vida em risco num salvamento perigoso), nem com o termo “prudência” enquanto tradução de *phronêsis*, na linha da tradição filosófica aristotélica, relacionando-a com a ação virtuosa.<sup>162</sup> O pensamento nageliano visa analisar a relação das *razões para agir* com a *extensão temporal do agente*. Ter-se-á presente a avaliação de razões e juízos interagindo com a extensão temporal e a ineficácia de desejos de interesses futuros como motivação suficiente para a ação prudente.

---

<sup>161</sup> “Voltando à picoeconomia, convém descrever de forma mais específica a principal ideia a que o termo ‘*picoeconomics*’ é associado: ele é usado por Aislie para descrever as implicações de uma descoberta experimental específica: a tendência que as pessoas têm para ter uma forte preferência por benefícios (*payoffs*) imediatos em relação a benefícios tardios, sendo que a tendência aumenta quanto mais próximo do presente ambos os resultados estiverem. Dadas duas recompensas semelhantes, os humanos mostram uma preferência por aquela que chega mais cedo. Diz-se que os humanos *descontam o valor da recompensa mais tardia*, por um factor que aumenta com o aumento da demora.

Um grande número de experiências confirmaram as preferências espontâneas de sujeitos humanos e não-humanos como seguindo uma curva hiperbólica em vez da curva exponencial convencional que produziria escolha consistente ao longo do tempo. Por exemplo muitas pessoas, quando lhes é oferecida a escolha entre 50 dólares agora e 100 dólares daqui a um ano, imediatamente escolhem os 50 dólares. No entanto, dada a escolha entre 50 dólares daqui a 5 anos, e 100 dólares daqui a 6 anos todos escolhem 100 dólares daqui a 6 anos, mesmo se esta é a mesma escolha, vista a uma distância 5 anos maior” (Miguens & Cadilha, 2011: 39).

<sup>162</sup> A tradução do grego de *Ética a Nicómaco* de António Caeiro não segue esta tradição, vertendo o termo “*phronêsis*” para português como “sensatez” (Aristóteles, 2018: 15, *n.* 14 e 15).

Para uma *ação* concorre um *desejo* e uma *crença*, acrescida de um “raciocínio teórico elementar”, bem como, e não é despicienda, a avaliação da “circunstância”. Começemos com o exemplo fornecido pelo próprio Nagel de uma ação elementar em que operam os elementos enumerados: se alguém tiver sede e estiver perto de uma máquina de bebidas, pode inserir uma moeda e retirar uma garrafa para beber (PA<sub>1</sub>: 43). O que se procura tornar inteligível é como *opera* a motivação e qual é o papel das *razões para agir*.

Thomas Nagel reitera que não há nenhum *desejo* que dê conta do “raciocínio teórico elementar”. No caso de se ter sede, seria estranho que a sede motivasse alguém para além de *querer beber*, isto é, que a *sede* motivasse alguém a inserir a moeda na máquina. A sede, *per se*, não motiva empreendimentos técnicos. O expediente necessário para retirar a bebida da máquina requer a compreensão do que é uma moeda e do protocolo das máquinas de bebidas, acrescido da combinação destes elementos, a fim de concorrerem para a realização da ação.

O desejo de introduzir a moeda para obter a bebida é precisamente um *desejo motivado* pela sede e por informação apropriada acerca do funcionamento da máquina. Ademais, o desejo de introduzir a moeda não é um desejo *arbitrário* que se soma à sede, mas um *desejo apropriado*. Seguindo ainda o exemplo de Nagel, se a sede me motivar a colocar uma moeda num afia-lápis, não será uma *motivação racional*. Todavia, o que caracteriza a motivação racional? Teremos de admitir a *motivação racional* a fim de tornarmos a ação inteligível? Não fará sentido uma teoria da motivação que nos diga que a sede motiva a colocar uma moeda num afia-lápis, pois seria estranho uma *teoria da motivação* que tornasse inteligível algo que não o é. A fim de não sermos arbitrários, temos de admitir que há algo que se distingue nas *conexões inteligíveis*, restando compreender como estas operam. O que se procura é revelar como é que a *motivação* depende ou se associa profundamente a *razões para agir*.

A *racionalidade instrumental* dá conta da ligação entre uma razão para um determinado fim e uma razão para um determinado meio. A proposta nageliana consiste em sistematizar o modo como as razões operam mediante a *relação entre fins e meios*, sendo também através desta relação que a *motivação* se transmite (PA<sub>1</sub>: 44). Não se poderia, assim, afirmar que a *sede* motiva o agente a inserir uma moeda num afia-lápis, já que este não é o *meio* mais expedito para o *fim* pretendido. Importa dar conta do modo como umas conexões se podem considerar inteligíveis e outras não. É neste

contexto que se considera a *adequação entre meios e fins*, como racionalidade elementar: “se a sede fornece uma razão para beber, então fornecerá igualmente uma razão para se fazer aquilo que permite beber”, isto porque as *razões para a ação* “transmitem a sua influência motivacional à relação entre meios e fins” (*PA<sub>I</sub>*: 44). Se alguém aceita uma “razão para fazer algo”, então atribui *valor intrínseco* ou *instrumental* àquilo que possa ser feito para o possibilitar (*PA<sub>I</sub>*: 44-45). A questão que se segue é como passamos de um *desejo* espontâneo — *sede* — para certas *crenças* acerca do que fazer, como inserir uma moeda na máquina de bebidas.

Nagel pretende “uma estrutura normativa formal cuja operação não tem de ser explicada através de desejos” (*PA<sub>I</sub>*: 46). A *sede*, *per se*, não dá conta da motivação ou do modo de operar tendo em vista o expediente racionalmente adequado para retirar a bebida da máquina. A *razão para a ação* de colocar a moeda na máquina deve conformar-se ao “princípio geral respeitante a meios e fins”, sendo que a relação meios-fins propicia ou é geradora de razões. Por um elemento *formal* do sistema, prudencialmente relevante,

[...] existe uma razão para fazer não apenas aquilo que promove algo para o qual existe atualmente uma razão, mas também para fazer aquilo que irá promover algo futuro para o qual se espera que *venha a existir* uma razão (*PA<sub>I</sub>*: 46).<sup>163</sup>

Um *desejo presente* de um *interesse futuro* seria inoperante por distintas razões. Admitindo o *desejo prudencial* (um desejo cujo objeto são interesses futuros), primeiro, este é apenas um entre vários desejos e não oferece uma garantia que se sobreponha a desejos paralelos presentes. Assim sendo, o que garantiria a prioridade do desejo prudencial em face de outros desejos? Imagine-se um *desejo presente não motivado* de um objeto futuro. Considere-se o exemplo de Nagel: alguém tem o desejo presente de se tornar polícia no seu trigésimo quinto aniversário. Contudo, não acredita na persistência futura deste seu desejo presente. Não antevê nenhuma circunstância que lhe dê uma razão para o fazer. Fará sentido insistir na satisfação do desejo de se tornar polícia no seu trigésimo quinto aniversário? Esse desejo manter-se-ia sem que

---

<sup>163</sup> “[...] there is reason to do not only what will promote that for which there is presently a reason, but also what will promote something future for which it is expected that there *will* be a reason. This is, moreover, a perfectly general condition, applying to all reasons, and not just those which stem from desires or interests” (*PA*: 36).

nenhuma *razão futura* derive dele? Esta forma de desejar algo futuro sem a expectativa da manutenção desse desejo não é evidente: “ninguém deseja algo futuro desta maneira, *i.e.*, sem uma razão derivada da expectativa de uma razão futura” (PA<sub>I</sub>: 53).<sup>164</sup>

Pensemos, por hipótese, que tal é o caso, isto é, que alguém insiste em tudo fazer para promover a satisfação do seu desejo de se tornar polícia no seu trigésimo quinto aniversário. Na estranheza deste modo de desejar algo futuro sem uma razão derivada caberiam, *v.g.*, os caprichos, que, contudo, têm um alcance restrito. São casos em que os desejos de objetos futuros não são uma fonte relevante (são desejos não motivados). Estes desejos são diferentes dos desejos de objetos futuros motivados por razões autónomas (caso em que os desejos, *per se*, não são a origem da motivação)<sup>165</sup>:

Os desejos podem, com efeito, ser motivacionalmente ininteligíveis. Contudo, não podemos tornar inteligível o comportamento direccionado ininteligível, atribuindo-lhe simplesmente como seu fundamento um correspondente desejo ininteligível (PA<sub>I</sub>: 53).<sup>166</sup>

A resposta “eu simplesmente desejei” é possível, mas, avançada como uma razão para agir, tem uma aplicação limitada.<sup>167</sup> O *desejo prudencial* não se confunde com um *capricho*, impõe exigências à conduta racional, pois, comumente, “não nos *afeiçoamos*

---

<sup>164</sup> “In general, no one wants anything future in this way, without a reason derived from the expectation of a reason” (PA: 44).

<sup>165</sup> Não se trata de “objetos futuros seleccionados por razões independentes”: “It must be emphasized that I am discussing *unmotivated* desires for the future which are supposed to operate as *sources* of motivation: I am not talking about the motivated pursuit of future goals selected for independent reasons. Nothing is commoner than desires for what is future, but they are nearly always motivated by reasons which will *obtain* in the future, in which case the desires do not originate the motivation” (PA: 43). Importa ter presente que o *desejo* como fundamento motivacional pode tornar o desejo pela satisfação de algo no futuro um “capricho isolado”, incapaz de influência racional. A influência racional assenta no entendimento dessas razões como valores independentes do tempo (“valores intemporais”): “All these conditions are met by the structural factor already mentioned. A desire for one’s future well-being, unlike certain other desires for the future, is perfectly intelligible, and therefore an apparent candidate for the source of prudential reasons and prudential motivation, because it already *has* perfectly good reason, in the form of its future objects. Desire for the satisfaction of future desires is justified and motivated by reasons which the expectation of such future desires provides. But if we remove the support of such reasons (as we must if we make the desire their basis) then it becomes a detached whim, unworthy of any strong rational influence on conduct” (PA: 45); “[...] influence of reasons is transmitted over time because reasons represent values which are not time-dependent. One might even describe them as timeless values” (PA: 45).

<sup>166</sup> “The desires may indeed be motivationally unintelligible. And we cannot make unintelligible directed behaviour intelligible by explaining it in terms of an equally unintelligible desire ascribed on the basis of exactly that behaviour” (PA: 44).

<sup>167</sup> Cf. Anscombe, 1957: 69-71; PA<sub>I</sub>: 53, n. 4; Parfit, 1984: 123.

simplesmente à ideia da nossa felicidade futura” (PAI: 54), há algo substantivo a ligar-nos ao nosso futuro.

Há conexões com o futuro que superam a conexão descrita como capricho. Tem de existir uma *conexão* com o futuro que não seja meramente dependente de um *desejo* (presente). No pensamento de Nagel, essa conexão liga-se de modo relevante ao facto (metafísico) de *o futuro fazer parte da vida do agente*:

A hipótese de que todas as ligações com o futuro se realizam através de desejos atuais sugere que o agente se encontra isolado em determinado momento, e que se poderá interessar pelo seu futuro do mesmo modo que alguém se interessa pelos assuntos de um país distante. A relação de um indivíduo com fases temporalmente distantes da sua própria vida tem de ser mais íntima do que isso (PAI: 48).<sup>168</sup>

O sentido global desta afirmação será disputado na próxima secção, quando se desenvolver a distinção entre *razões datadas* e *razões intemporais*. Há nas razões para agir algo que possibilita a motivação ao longo do tempo, tendo em conta que uma “razão antecipada continua a ser uma razão” (PAI: 55) e que não ponderamos o *presente* como um fragmento isolável do conjunto da vida do agente.

## 21. O ponto de vista temporalmente neutro e a racionalidade prudencial: *razões datadas e razões intemporais*

Pretende-se, neste momento, considerar a *racionalidade prudencial* ou analisar razões para agir tendo em conta a extensão temporal dos agentes: de que modo interagem as razões para agir com a *flexão temporal*? Como é que “determinado tempo particular” pode motivar a ação “agora”? Como motivam as considerações acerca do futuro?

Como se procurou demonstrar, a postulação de um *desejo prudencial* levanta problemas enquanto condição motivacionalmente eficaz: esse desejo pode competir diretamente com outros desejos por interesses futuros. Pensemos num indivíduo que

---

<sup>168</sup> “The hypothesis that all links to the future are made by present desires suggests that the agent at any specific time is insular, that he reaches outside himself to take an interest in his future as one may take an interest in the affairs of a distant country. The relation of a person to temporally distant stages of his life must be closer than that.” (PA: 38).

não tem carta de condução, que daqui a quatro meses irá perfazer dezoito anos de idade e que, na data deste seu aniversário, pretende conduzir legalmente um carro. Daqui a quatro meses *terá* uma razão para ter a carta de condução que lhe permita conduzir legalmente. No entanto, o facto de dentro de quatro meses querer conduzir legalmente irá motivá-lo, hoje, a procurar tirar a carta de condução? Inferir que o *desejo* de conduzir um carro se estende ao *desejo* de tirar a carta não configura uma hipótese linear e segura. O candidato a condutor pode simplesmente não desejar ter a custosa tarefa de estudar o código da estrada, fazer o exame de código, etc. (Embora este continue a ser um *meio* racional para conduzir legalmente, isso não implica que o indivíduo deseje estudar o código.)

A presente secção terá de mostrar o modo como as *razões para agir* se podem desligar de uma determinada *circunstância temporal* sem perder a sua força motivacional, tendo em mente que, para Nagel, existe uma analogia profunda entre as razões para considerar um *eu futuro* e as razões para considerar os *interesses de terceiros*. Assim, analisam-se seguidamente aspetos formais da *racionalidade prudencial* e do *valor da intemporalidade*; distinguem-se *razões para agir* de *caprichos*; revela-se como ter uma razão para agir permite convocar uma motivação para agir *prima facie* sem que tenha de ocorrer um desejo atual aquando da pertinência dessa razão para agir; e que uma razão para agir, dada a sua condição de generalidade, não se isola temporalmente.

Na secção anterior, procurou revelar-se por que razão um desejo (presente) de objetos futuros não seria motivacionalmente eficaz. Os *desejos* de objetos futuros teriam de ser *motivados* por *razões*; contudo, não basta dar prioridade à razão para agir, isso não resolve o problema de conectar o agente com um interesse futuro se essa mesma razão para agir for apenas presente. Isto é, *tendo* uma razão para agir, é necessário manter a expectativa de *vir a ter* uma razão para agir. A manutenção dessa expectativa é relevante.

Considere-se o exemplo de Nagel a que aludimos anteriormente: imaginemos que alguém deseja tornar-se polícia no seu trigésimo quinto aniversário. Todavia, não acredita que esse desejo persista, nem acredita que terá, na circunstância do seu trigésimo quinto aniversário, uma razão para se tornar polícia. Sem uma razão que derive desse desejo, a satisfação deste desejo não deve ser promovida. Os caprichos, como referido na secção anterior, também só se entendem como uma razão para agir com um alcance limitado. Se se admitir a existência de um “eu” que perdura no tempo e a necessidade de o decisor racional se adequar a essa extensão temporal, retemos a

análise de alguns aspetos das *razões para agir*, tal como a *neutralidade temporal* do seu conteúdo.

Centremo-nos nas *razões para agir*. Do ponto de vista nageliano, todas as razões para a ação têm de poder ser formuladas como um predicado:

Se o predicado se aplicar a alguma ação, evento ou circunstância (possível ou atual), existe então uma razão para que tal ação, evento ou circunstância ocorra (*PA*: 57).

Assim, se um *predicado* se aplica a uma ação (presente ou futura), então temos uma *razão* para que essa ação se realize. Podem distinguir-se razões intemporais de razões temporais.

Possuir “*razões intemporais*” (“*timeless reasons*”) para fazer algo permite ter uma razão que não depende do tempo e permite que a sua influência se transmita de um período temporal para outro, pois estas razões representam *valores* independentes do tempo. As *razões intemporais* traduzem a paráfrase *razões não fletidas temporalmente*. As *razões intemporais* não são razões do ponto de vista da eternidade, embora possam desvincular-se de uma determinada localização temporal específica. Por outro lado, as “*razões datadas*” (“*dated reasons*”), que se opõem às *razões intemporais*, ligam-se motivacionalmente apenas ao presente. A exclusiva aceitação de razões datadas constituiria uma falha do ponto de vista prático:

As razões intemporais transmitem a sua influência ao longo do tempo [...]. Uma razão datada, por outro lado, suporta a ação que promove um determinado fim, apenas se a razão-predicado puder ser atribuída a esse fim no tempo verbal *presente*, no momento da acção (*PA*: 68).<sup>169</sup>

Retomando o exemplo de Nagel, se for viajar para Itália daqui a seis semanas, só daqui a seis semanas terei uma razão para aprender algum vocabulário italiano. Isto significa que, se tomar a razão para ter conhecimentos rudimentares de italiano como uma *razão datada*, não terei, seis semanas antes, uma razão para procurar saber algum vocabulário italiano. Esta atitude não só revela a *razão datada* como uma *atitude peculiar*,

---

<sup>169</sup> O tradutor distingue a referência ao *tempo verbal* — *tense* — no contexto linguístico de atribuição de predicados do *tempo real* — *time* (*PA*: 68, n. 2): “Timeless reasons transmit their influence over time in the way described in the previous chapter. A dated reason, on the other hand, supports action to promote a given end only if the reason predicate can be ascribed to that end in the *present* tense at the time of action.” (*PA*: 58).

mas também expressa uma *dissociação do nosso eu futuro*. Isto é, a nossa *razão para a ação* não seria consistente com a *concepção do eu* como *temporalmente extenso*: seis semanas antes sabe-se que, daí a seis semanas, o “eu futuro” estará em Itália, mas não se tomam as diligências necessárias para fazer face aos problemas que esse “eu” então enfrentará. Como descreve Nagel, restaria ao viajante noviorquino assistir ao nascimento progressivo da razão para aprender algum vocabulário italiano útil ao atravessar o oceano a caminho da Itália (PA<sub>t</sub>: 58-59).

Em suma, considerando metafisicamente um “eu” temporalmente extenso e que as razões podem ter um *conteúdo* que não seja fletido temporalmente (*razões intemporais*) a fim de motivarem um possível “eu futuro”, importa detalhar alguns aspetos relevantes pressupostos naquilo que se possa querer considerar como *racionalidade prudencial*. Analisa-se o ponto de vista do decisor racional prudente, capaz, esquematicamente, de distinguir *razões datadas* e *razões intemporais*. Pensar, por um lado, em razões para *agir* independentes ou neutras relativamente ao *agente que se é* no tempo, e, por outro lado, razões preservadoras da capacidade de conceber o “eu” como temporalmente extenso. Apresentamos, seguidamente, algumas teses gerais explicitando, num segundo momento, as subtilezas pressupostas.

Uma *razão* pode ser *livre* em relação ao *agente* ou evento, isto é, a razão é um *predicado* cuja ocorrência independe da “variável-de-agente livre” (“*free agent-variable*”) (PA: 48). Deste modo,

[...] a mais geral das razões para a ação, relativa à prudência, pode ser expressa permitindo que R seja o predicado “... é do interesse de p”. A consequência será a seguinte: qualquer indivíduo p terá uma *razão prima facie* para promover qualquer evento A que seja do seu interesse. Apesar de não oferecer a todos os indivíduos *razões prima facie* para promover os mesmos eventos, a razão continua a ser universal (PA<sub>t</sub>: 58).<sup>170</sup>

A validação de “razões prudenciais” (“*prudential reasons*”) universais fica dependente de sabermos se “temos uma razão para promover qualquer evento, actual ou possível, caso seja verdade, para qualquer instância temporal, que a razão-predicado

---

<sup>170</sup> “Thus the most general reason of self-interest could be stated by letting R be the predicate ‘... is in the interest of p’. The consequence would be that any person p would have prima facie reason to promote any event A which was in his interest. The reason is still universal, although it will not provide everyone with prima facie reasons to promote the same events. The importance of this will emerge later.” (PA: 48).

se aplica ao momento específico do evento, seja este quando for” (*PA<sub>t</sub>*: 58).<sup>171</sup> Deste modo, a razão ou “predicado relevante” não tem de se aplicar à finalidade a alcançar no presente:

[...] se uma condição oferecer em t uma razão para A, em vez de dizermos que em t *existirá* uma razão para A, devemos antes dizer que existe, sem referência a um tempo específico, uma razão para a ocorrência de A, e uma razão derivada para promover, agora, a sua ocorrência. A isto necessitamos apenas de acrescentar que a razão para a ocorrência de A em t tem de existir independentemente das ações que possamos agora realizar para promover A (*PA<sub>t</sub>*: 58).<sup>172</sup>

As razões prudenciais propõem-se sustentar a *ligação* entre as razões e a motivação sem flexão temporal ou não restrita a uma determinada circunstância temporal:

[...] as razões prudenciais surgem na medida em que, se for intemporalmente verdade que uma razão-predicado se aplica independentemente a um certo evento — passado ou futuro — existe então uma razão *prima facie* para promover esse evento (*PA<sub>t</sub>*: 59).<sup>173</sup>

Elucidemos aquilo que estas passagens referem. Considerem-se, seguidamente, alguns esclarecimentos que Nagel apresenta acerca do que tem em mente quando refere uma “razão *prima facie*”; o que implica “*promover* um fim”; esclarece a “aplicação *independente* de uma razão-predicado” e a ideia de “*intemporalidade*” (*PA<sub>t</sub>*: 59).

*Primeiro*, importa considerar que as razões *prima facie* ocupam um plano intermédio entre as “razões gerais” (a “influência racional mínima” destas) e as “conclusões particulares” (ou ação concreta). Assim, uma razão *prima facie* torna-se “razão suficiente” quando é a única “razão apropriada no que respeita ao assunto em causa” (*PA<sub>t</sub>*: 59). Nagel não está preocupado em decidir conflitos hipotéticos entre razões *prima facie* e oferecer razões suficientes para a ação: “o mero conhecimento da existência de razões *prima facie* será inútil no que respeita à determinação do que fazer”

---

<sup>171</sup> “[...] we have a reason to promote any event, actual or possible, if it is tenselessly true that at the time of that event, a reason-predicate applies to it” (*PA*: 48).

<sup>172</sup> “[...] if a condition at time t will create a reason for A, instead of saying that at t there *will* be a reason for A, we should say that there is, tenselessly, a reason for A to occur at t, and derivative reason now to promote its occurrence. To this we need only add that the reason for A to occur at t must exist independently of the acts we may undertake now to promote it” (*PA*: 48).

<sup>173</sup> “Such prudential reasons arise, in short, because if it is tenselessly true that a reason-predicate applies independently to certain event-present or future-then there is *prima facie* reason to promote that event” (*PA*: 49).

(PA<sub>1</sub>: 60). Porém, a mera presença de uma razão *prima facie*, quando livre de oposição, é suficiente para agir.

*Segundo*, Nagel detalha a ideia de *promover um fim*, isto é, a consideração de algo como meio apropriado para o alcance de um determinado fim. A relação meios-fim não é de natureza probabilística; os “meios deverão produzir ou sustentar o fim, ou contribuir para a sua produção” (PA<sub>1</sub>: 61). A noção de *meio* é limitada para os seus presentes propósitos. Considere-se o exemplo de Nagel: quem veste fatos de dois mil euros é *provavelmente* rico, mas vestir fatos de dois mil euros não é um meio para ser rico (PA<sub>1</sub>: 61). Acresce que uma “condição necessária *lógica*” para um fim não se qualifica como um *meio* para um fim. Seguindo o caso proposto por Nagel: a presença de todos os membros do departamento é *condição necessária* para a afluência de cem por cento do departamento, mas a participação de cada um individualmente não é um *meio* para uma afluência do departamento a cem por cento. A *relação meios-fim* não concebe o meio como *probabilidade* para um fim, nem como *condição necessária* para um fim. Por último, importa considerar que, se temos um meio para promover um fim, temos igualmente uma razão para evitar os meios que impeçam a realização desse fim. Pode sumariar-se, nos termos de Nagel:

Se alguém possui uma razão para promover A, tal oferece-lhe uma razão para fazer B, caso B mantenha alguma das seguintes relações com A: 1) B é idêntico a A; 2) B produzirá, sustentará ou contribuirá para a produção de A; 3) B é uma condição lógica suficiente de A; 4) B consiste em não fazer C, e C mantém com a não ocorrência de A qualquer uma das relações 1), 2) ou 3) (PA<sub>1</sub>: 62).<sup>174</sup>

Nagel apresenta apenas “condições suficientes para a presença de razões *prima facie*” (PA<sub>1</sub>: 62), sem que estas possam suprir conflitos entre razões para agir que possam constituir oposição.

*Terceiro*, quanto à aplicação *independente* de uma razão-predicado. A presença de uma razão para *promover um fim* não implica que se realize a ação promotora desse fim. Considerando o exemplo nageliano, se alguém aprender a jogar *squash* para poder jogar, fá-lo pela *razão futura* segundo a qual jogar será agradável. Só se desfrutará de jogar

---

<sup>174</sup> “If a person has reason to promote A, that gives him reason to do B if B bears any of the following relations to A: (1) B is identical with A; (2) B will produce, sustain, or contribute to the production or sustention of A; (3) B is a logically necessary condition of A; (4) B consists in not doing C, and C bears any of relations (1), (2), or (3) to the non-occurrence of A” (PA: 52).

*squash* se se aprender a jogar *squash*, enquanto meio para a finalidade a promover.<sup>175</sup> Existe, assim, uma *razão independente* para aprender a jogar. Esta aprendizagem promove a *finalidade futura* de jogar *squash*, ao elevar a possibilidade de se vir a ter prazer (“razão futura”) jogando. Em suma: “a razão primeira para um fim tem de existir independentemente das medidas tomadas para o promover” (PAI: 63), e essa razão independente, neste caso, consiste em aumentar “a possibilidade de obter prazer” (PAI: 63).<sup>176</sup>

Quarto e último vetor a considerar: a *razão-predicado* gera *razões derivadas* se for *intemporalmente válida*. Nagel antevê uma objeção: “uma futura verdade intemporal não é necessariamente verdadeira no presente” (PAI: 63). Pondere-se o seu exemplo acerca da greve dos transportes: poderá ser verdade que dia 15 de maio haja greve de transportes; contudo, no dia 1 de maio pode ainda não ser verdade que *haverá* greve. Como agir? Como tomar providências para o caso de haver greve ou ignorar esta contingência?

Duas possibilidades: *a*) pensa-se num transporte alternativo, mesmo sem se saber se existirá greve de transportes; ou *b*) não temos razão para pensar nessa alternativa se a razão-predicado ainda não for verdadeira no presente (PAI: 64). A *razão* pode continuar a ter um *valor intemporal*, mesmo que as condições de atribuição de uma razão a um evento não sejam intemporais (PAI: 64). Nagel reconhece que as probabilidades desempenham um papel relevante no raciocínio prático, embora remeta o seu tratamento para uma *teoria geral e sistemática da decisão*, que não é o seu objetivo teórico, e deixe várias questões em aberto:

---

<sup>175</sup> “[...] we sometimes have a reason to do what will simultaneously promote an end and provide the reason for that end; as when one learns to play squash because, having learned, one will enjoy playing, and will be able to play for enjoyment. Here the future end is playing squash, the future reason is that it will be enjoyable, the present means is learning to play squash; and the future reason for playing squash is not going to exist unless the means is undertaken. One will not enjoy playing unless one learns how” (PA: 53).

<sup>176</sup> Aplica-se em três casos, parafraseando Nagel: Primeiro, aquele em que se possui uma razão para *promover um fim*, se a razão se aplicar a esse fim e não houver uma razão em contrário para evitar essa razão. Segundo, no caso da *recompensa*, possui-se uma *razão* para promover um fim acrescida de uma *razão* para promover a existência dessa razão. Neste caso “tem-se uma razão para promover a probabilidade da conjunção entre a presença da razão e aquilo a que esta se aplica” (PAI: 63). Terceiro, casos em que se possui no presente uma *razão* para *evitar que venha a existir (castigos) qualquer razão*. Neste caso, tem-se uma razão para reduzir “a probabilidade de conjunção entre a presença da razão e a não ocorrência daquilo a que esta se aplica” (PAI: 63).

Como podem as *crenças* acerca de condições futuras, enquanto opostas à *eficácia* intemporal dessas condições, afetar razões prudenciais que encontramos para agir no presente? Haja ou não uma greve no dia 15 de Maio, poder-se-á acreditar que esta ocorrerá e, como tal, acreditar que é intemporalmente verdade que no dia 15 de Maio há uma greve. Significa isto que *haverá* certas razões prudenciais para providenciar transportes alternativos, sem que todavia se *possua* quaisquer razões para tal? [...] Em qualquer dos casos, estes problemas não ameaçam a hipótese segundo a qual as razões são intemporais. Vejamos: se desejarmos incluir crenças ou probabilidades entre as condições das razões prudenciais, então o objeto dessas crenças, ou o objeto de cálculo, consistirá simplesmente na existência de condições para a presença de razões prudenciais. Mantenho assim que a recusa em considerar todas as razões como intemporais resulta de uma forma peculiar de nos dissociarmos dos nossos cuidados práticos (PA: 65).<sup>177</sup>

Nagel parece recusar custos teóricos de não responder às questões levantadas. Contudo, não é irrelevante responder e saber: Podemos ter crenças infundadas a comandar razões prudenciais? Se sim, em que sentido as dizemos prudenciais? Ponderam o futuro hipotético como necessário? Teremos de considerar razões intemporais para futuros hipotéticos, possivelmente inverificáveis?

Expostos estes elementos acerca das “razões”, segue-se a análise ao *método da interpretação*, a fim de compreender a recusa de *razões intemporais* como uma *dissociação* do “eu”, pressuposto enquanto temporalmente extenso.

## 22. Imprudência e interpretação: a identidade no tempo e o problema da *dissociação*

Se pensarmos por *redução ao absurdo*, qual a razão para não ignorarmos a racionalidade prudencial? Qual a razão para não podermos abdicar da ponderação do futuro na ação presente? Se o desejo presente de objetos futuros não é suficiente, pelas

---

<sup>177</sup> “How do *beliefs* about future conditions, as opposed to the tenseless *truth* about those conditions, affect what prudential reasons one has for present action? Whether or not there will be an airline strike on 15 May, one may believe that there will, and hence believe that it is tenselessly true that an airline strike occurs on 15 May. One will therefore *believe* that one has certain prudential reasons to prepare alternatives, but *does* one therefore have such reasons? [...] In any case, these problems do not threaten the hypothesis that reasons are timeless. For if we wish to introduce beliefs or probabilities into the conditions for prudential reasons, that which is believed or that which is probable will be simply that conditions exist for the presence of timeless reasons. I maintain that the failure to regard all reasons as timeless involves one in a peculiar sort of dissociation from one's practical concerns. That claim will be defended in the next chapter” (PA: 55-56).

razões aventadas, a corrente secção considera, quer a ponderação de certas *intuições* acerca da prudência, quer o problema da *dissociação* resultante da desconsideração do futuro e da concepção de uma vida temporalmente extensa. Nesta secção, testa-se a força da *racionalidade prudencial* colocando-a em causa, verificando como se manifesta a *imprudência* e o que esta implica do ponto de vista da racionalidade prática.

O *objeto* das *intuições* acerca da prudência são as “próprias exigências”, que podem ser sistematizadas normativamente. Defende-se que “estas intuições são objetivas e possuem uma explicação que suporta a sua validade” (*PA<sub>I</sub>*: 67). O que se tem em mente? As “intuições objetivas” representam um problema para a reflexão ética e para o ceticismo em geral. A saber: as intuições morais (e outras) têm um suporte correspondente objetivo ou são “*meras intuições inteiramente consistentes, embora sem objeto?*” (*PA<sub>I</sub>*: 67). Nagel define, a este propósito, o seu intento no caso da prudência e do altruísmo:

A explicação que irei propor para o caso presente e para o altruísmo é do tipo metafísico. Isto não deve, contudo, ser entendido num sentido platónico. Não irei sugerir que a objetividade das exigências altruístas ou prudenciais pode ser garantida pelo conteúdo de um reino supra-sensível, cuja percepção torna as nossas intuições práticas corretas. Refiro-me antes a uma metafísica da pessoa que irá suportar a validade das restrições prudenciais, interpretando-as como expressão prática da consciência de que persistimos no tempo. Essas intuições práticas, responsáveis pelo reconhecimento das razões prudenciais, e dos motivos com estas conectados, refletem a concepção que um indivíduo tem de si próprio como uma entidade que persiste no tempo, ou seja, a capacidade que este possui de identificar estádios passados e futuros de si próprio, e encará-los como parte de uma mesma vida (*PA<sub>I</sub>*: 67-68)<sup>178</sup>

No capítulo anterior, ao apresentar o cognitivismo de Nagel, de certo modo, era isto que se tinha em mente: as exigências são corretas ou não, e não verdadeiras ou falsas. A validade depende da correção racional argumentável. Para admitir a *objetividade* de exigências altruístas ou prudenciais, não necessitamos de pressupor um “reino

---

<sup>178</sup> “The account which I shall propose, in the present case as in the later case of altruism, is a metaphysical one. This is not to be taken in a Platonic sense; I do not suggest that the objectivity of altruistic or prudential requirements could be guaranteed by the contents of a super-sensible realm, which we perceive when our practical intuitions are correct. The metaphysics to which I shall appeal is a metaphysics of the person, and it will support the objective validity of prudential constraints by interpreting them as the practical expression of an awareness that one persists over time. Those practical intuitions which acknowledge prudential reasons, and the motives connected with them, reflect an individual's conception of himself as a temporally persistent being: his ability to identify with past and future stages of himself and to regard them as forming a single life” (*PA*: 58).

suprassensível”. As restrições prudenciais “validam-se” na medida em que são expressão prática da autoconsciência do agente que perdura no tempo.

Inversamente, no caso de a prudência não exercer qualquer influência sobre o agente, isso implica uma *dissociação* com a conceção que o agente racional tem de si próprio *como indivíduo temporalmente extenso*, e com o seu futuro. Contudo, considere-se a hipótese segundo a qual, de facto, o futuro não influencia a nossa ação no presente, ou, usando o vocabulário integrado anteriormente na argumentação, imaginemos que só consideramos *razões datadas* para agir. Isto é, que as razões para agir se restringem ao tempo em que o agente se encontra, ou que a motivação para agir permanece alocada ao presente. Por que razão não poderia agir tendo em conta o tempo presente, no qual se situa?

A vinculação a uma *razão datada* não seria só um modo *peculiar* de encarar o nosso *futuro* (como algo longínquo e distinto da vida do agente), mas seria um modo peculiar de encarar o próprio *presente*. Isto é, se o agente não se tivesse preparado, seis semanas antes de viajar para Itália, aprendendo algum vocabulário italiano, quando estivesse em dificuldades, sem se fazer entender em italiano, não poderia sentir *arrependimento*, pois não tinha *então*, no passado (seis semanas antes), uma razão para o fazer. Assim, “as razões datadas, seja quando se encontram a operar, seja quando meramente projetadas, representam atitudes peculiares” (*PA<sub>I</sub>*: 69). Uma etapa atual é apenas um fragmento temporal, que não se distingue de outros que já foram atuais ou virão a ser atuais: “O presente é apenas um tempo entre outros” (*PA<sub>I</sub>*: 70).

O decisor que age de acordo com razões datadas dissocia-se dos *cuidados presentes*, no sentido em que considera que estes não dizem respeito a outros momentos de si próprio, pois a sua influência restringe-se ao presente:

[...] o facto de uma etapa particular ser *actual* não pode ser encarado como algo que permite conferir-lhe um estatuto especial [...] pois cada etapa é, foi ou será *actual* [...] todos os tempos se encontram ao mesmo nível [...] assumiremos que existe uma concepção mais ou menos coerente, não decorrente da análise, de um ser humano individual que vive um certo número de anos, e que pode ser identificado em tempos e lugares diferentes como a mesma pessoa (*PA<sub>I</sub>*: 70).<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> “[...] the fact that a particular stage is present cannot be regarded as conferring on it any special status. This is a truism, for every stage of one's life is present sooner or later; so all times are on an equal footing in that regard. But the truism must be explicated, and we must attempt to explain how

Nagel evita assim o vasto problema filosófico da identidade pessoal, pressupondo um agente identificável como a mesma pessoa ao longo do tempo. Se as razões para agir fossem atinentes apenas ao presente, eliminar-se-ia a possibilidade de experimentar *arrependimento*, pois este depende de se ter tido uma razão no passado para agir de outro modo e não se ter agido segundo essa hipotética alternativa. A *vingança* e a *retribuição* são exemplos de razões que se estendem no tempo, inteligíveis se se recusa o pressuposto segundo o qual a razão tem de ser fruto ou “produto das circunstâncias no momento da ação” (PA: 55, n. 6).

Para indivíduos que persistem no tempo e disso têm conhecimento, consciência ou conceção mínima, o presente é apenas uma etapa da vida. Aprofundar a compreensão do que a *imprudência* implica do ponto de vista da racionalidade prática exige retomar o método da interpretação proposto por Nagel. A *interpretação* liga *princípios normativos* e a *conceção que a pessoa tem de si própria*. Assim, aderir a *princípios normativos* é entendido como uma expressão prática coerente com a conceção que o agente tem de si próprio.<sup>180</sup> Segue-se a análise de um aspeto do *juízo prático* consistente com a conceção que o agente tem de si próprio como durável. Se os juízos práticos e razões para agir possuem conteúdo motivacional, a prudência solicita a aplicação da condição de *neutralidade temporal* aos juízos no tempo verbal presente. Se nos encararmos como *entidades persistentes no tempo*, então tem de ser possível encarar os factos da nossa vida presente, passada e futura como especificáveis sem recurso à *flexão temporal*. Deste modo, os *juízos práticos* podem ser feitos em vários *tempos verbais* relativamente a *tempos reais*. Como defende Nagel, quem aceita um *juízo prático fletido* sobre aquilo que possui uma *razão para fazer* num determinado momento, aceita: “a) um juízo prático não fletido acerca do mesmo objeto e respeitante ao mesmo tempo,

---

the view that all times of one's life are equally real fits together with the view that a particular one of them is now present [...] let us assume that there is a more or less coherent conception, which can be possessed without analysis, of an individual human being who lives for a number of years and can be re-identified at different times and places as the same person” (PA: 60).

<sup>180</sup> “It is important to provide an *interpretation* of the prudential constraints on practical reason, because without such an explanation, what has been said so far is only a piece of descriptive motivational psychology, and not a specification of genuine rational requirements on action. It does not of course describe what people actually do, since they do not always follow the counsels of prudence. Rather it is in part a description of how people behave, and in part a systematic account of certain intuitions about how they *should* behave: intuitions that certain considerations are relevant to a decision and others irrelevant, intuitions about the adequacy of certain justifications and the effectiveness of certain criticisms of action” (PA: 57).

e b) uma crença acerca da relação entre esse tempo e o presente, a qual torne apropriado o tempo verbal empregue” (PA<sub>1</sub>: 77)<sup>181</sup>.

A justificação racional da ação não tem de recorrer à flexão temporal. Observemos os seguintes juízos: “tenho, presentemente, uma razão para aprender italiano”; mas seis semanas antes diria: “dentro de seis semanas, terei uma razão para falar italiano”. Ambos os juízos acarretam um *compromisso* com *um único juízo, não fletido*: “existe (sem flexão temporal) uma razão para falar italiano” (nestes juízos não fletidos temporalmente, o tempo verbal apenas é o presente por comodidade); como assevera Nagel, este juízo não fletido possui conteúdo motivacional na medida em que um curso da minha ação *promove* a minha capacidade para falar italiano e esta se encontra justificada, como meio racional para um fim (PA<sub>1</sub>: 78).

Como interage a *condição de neutralidade temporal* com os juízos da razão prática? A proposta de Nagel é que o *tempo verbal*, num qualquer juízo prático, apenas relaciona o *tempo da enunciação* e o *tempo em que ocorre aquilo sobre o qual se fala*. Assim, poder-nos-íamos referir a uma *afirmação sem flexão temporal* como *categoria* ou chave de leitura do que é asseverado em comum por afirmações fletidas temporalmente (no passado, presente e futuro):

Afirmações sem flexão temporal oferecem-nos os meios de expressão apropriados a uma perspetiva temporalmente neutra sobre eventos das nossas vidas (PA<sub>1</sub>: 72).<sup>182</sup>

Enquanto se é permanente ao longo do tempo, o raciocínio prático não perde o seu conteúdo motivacional.

---

<sup>181</sup> “[...] (a) a tenseless practical judgment to the same effect about that time and (b) a belief about the relation between that time and the present, which renders appropriate the particular tense employed” (PA: 68).

<sup>182</sup> “The category of a *tenseless statement* has been devised to express what is asserted in common by past, present, and future statements about the same circumstance or state of affairs. The conditions for the correctness of a tensed statement can then be divided into two parts: (a) a tenseless truth about the time which is the subject of the statement; and (b) a relation between that time and the time of utterance which makes the tense employed the appropriate one. Thus, if someone predicts that I shall break my leg tomorrow, his statement is correct only if (a) I break my leg on a certain day, and (b) the statement is made on the previous day. Moreover if he believes the prediction he is committed to accepting the other two statements (though I do not claim that the first statement can be *analysed* into the other two, or that conscious formulation of the latter is implied by belief of the former). This applies to all tensed statements, the present tense included. Any circumstance describable from one temporal standpoint can also be described from the others, and a tenseless statement expresses what is asserted in common by these alternative descriptions” (PA: 61).

O *juízo prático* tem alguma semelhança com o que ocorre com as “afirmações factuais”. Pense-se no caso, apresentado pelo filósofo, do incêndio e das evidências factuais desse fenómeno: “Se for no passado, procuram-se cinzas; no presente, chamas; no futuro, um pirómano ou curto-circuito” (*PA*: 79)<sup>183</sup>.

Em suma, primeiro, se o *juízo* não se adapta à neutralidade temporal, dissociamos do nosso eu temporalmente extenso. Segundo, não há *ação* sem *localização temporal*. Terceiro, o *conteúdo motivacional* está contido no juízo não fletido; se assim não fosse, para agir no presente teria de existir “uma razão para agir agora” dissociada do ponto de vista da neutralidade temporal.<sup>184</sup> A ação está justificada por uma razão concebida de um ponto de vista temporalmente neutro:

O meu ponto fundamental tem sido o seguinte: os juízos práticos têm de partilhar com os juízos factuais a propriedade de serem assimiláveis pelo ponto de vista da neutralidade temporal. A mudança de um juízo factual não fletido para um outro com flexão temporal não altera o objeto de crença, mas antes, e apenas, o ponto de vista a partir do qual é considerado (*PA*: 80)<sup>185</sup>

Assim sendo, a *flexão temporal* não modifica o que é aceite como justificação para desejar algo<sup>186</sup> e não legitima racionalmente atos de imprudência.

Se o *ponto de vista temporalmente neutro*, expresso segundo uma *afirmação sem flexão temporal*, permite que um *juízo* e uma *razão* transmitam a sua influência motivacional ao longo do tempo, daqui não se segue que uma razão seja, em todos os casos, motivacionalmente eficaz, isto é, permanece em aberto a *possibilidade da acrasia* (Cf. *PA*:

---

<sup>183</sup> “If it is past one looks for ashes; if present, for flames; if future, for an arsonist or a short-circuit” (*PA*: 70).

<sup>184</sup> “But motivational content is already present in the tenseless judgment. Otherwise the added information that the time in question is present could not of itself lead to action: it would require in addition a practical principle formulable only in the present tense, justifying action if there is a reason to act *now*” (*PA*: 71).

<sup>185</sup> “My basic contention has been that practical judgments mustshare with factual judgments the property of being assimilable to the standpoint of temporal neutrality. Just as a change from atenseless to a tensed factual judgment does not alter what isbelieved, but only the standpoint from which one views it” (*PA*: 71).

<sup>186</sup> Mesmo em expressões como “Graças a Deus que acabou”, que não são proferidas de um ponto de vista temporalmente neutro, o que subjaz são razões intemporais para que um sofrimento termine: “I [Nagel] owe to Bernard Williams the observation that when someone says ‘Thank god that’s over’, about a disaster that is past, his reaction cannot be entirely expressed from a temporally neutral standpoint. But I believe that insofar as this feeling provides reasons for action, those reasons will be timeless: viz., reasons to accept inevitable suffering without too much delay, thereby shortening the pains of anticipation” (*PA*: 71, n. 1).

75). A acrasia pode configurar um caso de *imprudência*, por uma prerrogativa (ou *taxa de desconto hiperbólica*) concedida ao presente:

[António Zilhão:] De acordo com o pensamento de ambos [Ainslie e Elster], a acrasia surge com a introdução da temporalidade. Ela ocorre quando o agente não ordena a sua sucessão de escolhas no tempo de uma forma racional. Eles introduzem então na discussão a distinção entre taxa de desconto exponencial e taxa de desconto hiperbólica. E o que aconteceria com os agentes acráticos seria que a sua taxa de desconto seria tendencialmente hiperbólica em vez de ser tendencialmente exponencial. A taxa de desconto exponencial é racional, a taxa de desconto hiperbólica não é racional. O facto de muitos agentes terem uma taxa de desconto hiperbólica explicaria então porque é que as suas preferências se invertem temporariamente na presença de estímulos sensoriais ou emocionais muito fortes, etc. (Miguens & Cadilha, 2011: 125-126).

A *acrasia* constitui um caso de *imprudência*, na medida em que a gestão racional que o agente opera, quanto às suas escolhas ao longo do tempo, apresenta uma *taxa de desconto hiperbólica* no lugar de *uma taxa de desconto exponencial*. A decisão segundo uma taxa de desconto exponencial é racional (uma vez que o agente não gastará, *v.g.*, todas as suas poupanças no presente); e o agente que decide por uma taxa de desconto hiperbólica é irracional (liquidando hipoteticamente todos os seus recursos no presente, obriga-se futuramente, em caso de necessidade, a endividar-se para fazer face a despesas calculáveis, embora incertas). Note-se que, quer a reflexão acerca da prudência, quer a reflexão acerca da acrasia como *imprudência* lateralizam questões morais; de outro modo: da irracionalidade da acrasia e da *imprudência* não se segue a sua imoralidade:

[António Zilhão:] Ainslie, um autor indisputavelmente hedonista, defende que a taxa de desconto natural nos seres humanos é hiperbólica e que adoptar uma taxa de desconto exponencial exige esforço cognitivo. Daí que, com frequência, as pessoas – mesmo pessoas relativamente sofisticadas do ponto de vista cognitivo – revertam inconscientemente para a taxa de desconto hiperbólica, que, de alguma forma, teria sido deixada em nós pela evolução natural. A questão que então se coloca é a de saber como poderia explicar-se que a evolução nos tivesse deixado entregues a uma taxa de desconto hiperbólica. Ora, é de facto possível fazer algum sentido evolucionário da presença em nós de uma taxa de desconto deste género, porque é claro que, para que o próximo Inverno possa vir a ser um problema para uma criatura pertencente à biosfera terrestre, ela tem que sobreviver até lá. Seja como for, no desenho de toda

esta história, não há qualquer menção a considerações de carácter moral (Miguens & Cadilha, 2011: 128).<sup>187</sup>

O que está sob análise é a possibilidade de o *conteúdo decisório* se alterar em função de *temporalidades* distintas: “com a simples passagem do tempo, o agente agir contra a sua escala de preferências sem que tenha havido qualquer reversão explícita das suas preferências” (Miguens & Cadilha, 2011: 127). Voltaremos adiante à discussão de um caso de *alteração de preferências*.

Para a perspetiva cognitivista, o que se segue de um raciocínio prático é uma *crença* e não a *ação* ela mesma.<sup>188</sup> Assim, ter uma razão para agir inclui a justificação para o fazer e a aceitação desta justificação constitui o seu conteúdo motivacional. Todavia, o *conteúdo motivacional* distingue-se da *eficácia motivacional*. Ter uma razão para agir não implica que essa razão seja eficaz, conduzindo o decisor racional à ação, precisamente porque o resultado de uma razão para agir não é imediatamente a ação ela mesma: “Não se pode negar a possibilidade de alguém reconhecer uma razão para agir e, no entanto, abster-se de o fazer” (*PA*: 75). Em todo o caso, se a indiferença à razão persistir, teremos de concluir, na teorização de Thomas Nagel, que o agente “não aceita de facto a razão como válida” (*PA*: 76).

---

<sup>187</sup> No caso nageliano, é relevante que estejamos a considerar as ações acráticas do ponto de vista cognitivista: a ação tem de ser livre e intencional (a ação conduzida por uma “inclinação tentadora” ou “dependência” não é propriamente livre; o decisor opera por uma compulsão) e o resultado do raciocínio prático é uma crença e não a ação ela mesma (*cf.* Capítulo V, Secção 17). Os resultados do raciocínio prático podem dividir-se em duas linhas: “[... António Zilhão:] a linha a que se convencionou chamar ‘cognitivista’ e a linha a que se convencionou chamar ‘hedonista’. De acordo com o ponto de vista cognitivista, o resultado do raciocínio prático é ainda uma crença do agente. Nomeadamente, a sua crença acerca de qual é a melhor forma de agir nas circunstâncias. Isto é o que encontramos em Davidson, por exemplo. O ponto de vista hedonista está mais próximo da formulação original de Aristóteles. Para os hedonistas, o resultado do raciocínio prático é a ação ela própria e não a formação de qualquer crença na mente do agente acerca de como agir. Neste sentido, se, para os hedonistas, o resultado do raciocínio prático é a ação ela própria, então a definição de ação acrática de que falávamos há pouco, ou seja, de uma ação que, sendo intencional e livre, não está de acordo com a crença do agente acerca de qual é a melhor forma de agir, teria que ser modificada, porque, do ponto de vista hedonista, a consideração de uma tal crença não tem, pura e simplesmente, lugar na definição da arquitetura do mecanismo decisional do agente. Quer dizer, para o hedonismo, a ponderação das crenças acerca do mundo e dos desejos do agente de acordo com o algoritmo decisional desemboca de imediato na ação; logo, não há lugar para a ocorrência de um passo intermédio entre o raciocínio prático e a ação, como aquele cuja existência é postulada pelo cognitivismo” (Miguens & Cadilha, 2011: 125).

<sup>188</sup> Do facto de *juízo* e *ação* apropriada surgirem juntos não se segue que o primeiro seja causa do segundo (*PA*: 67, *n.* 2).

Finalmente, dada a robustez da ontologia nageliana, que pode incluir coisas como razões, como afirma Laden, ignorar razões prudenciais seria como ignorar obstáculos físicos, classificar-se-ia como um tipo de erro de navegação:

[...] segundo Nagel, a pessoa que não raciocina prudentemente está a cometer uma espécie de erro na sua navegação pelo mundo, um mundo que, dada a ontologia robusta de Nagel, pode incluir coisas como razões. Alguém que não sente a força das razões prudenciais é, nesta perspetiva, como alguém que não considera a força das barreiras físicas no seu caminho quando anda pela rua ou a força da gravidade quando solta a rocha que está a escalar.<sup>189</sup>

A *acrasia*<sup>190</sup> e a *mudança temporária de preferências* podem constituir casos de *imprudência* na medida em que se pode agir contra o nosso melhor juízo (não acautelando a duração temporal do agente ou alterando preferências em função da variável tempo). Quer o “facto metafísico” de que somos temporalmente extensos (que sustenta razões prudenciais), quer este modo de gerir temporalmente fragmentos temporais distintos num contínuo vital do agente são o núcleo das objeções que se apresentam seguidamente ao pensamento nageliano. Fundamentalmente, a *imprudência* resulta de atribuir privilégios (motivacionais) a um determinado momento temporal e, inversamente, a *prudência* procura ser a ponte entre fragmentos temporais diversos de uma mesma vida, momentos ponderadamente equidistantes para o decisor racional de um ponto de vista intemporal ou da neutralidade temporal.

### 23. Objeções: fenomenologia da imprudência; parcialidade temporal e integridade

As objeções que se levantaram ao pensamento de Nagel acerca da prudência assomam-se necessárias neste ponto, pois permitem cotejar algumas delimitações da

---

<sup>189</sup> “[...] according to Nagel, the person who fails to reason prudentially is making a kind of mistake in her navigation through the world, a world that, given Nagel’s robust ontology, might include such things as reasons. Someone who does not feel the force of prudential reasons is, on such a view, like someone who does not consider the force of physical barriers in her way as she walks down the street or the force of gravity as she lets go of the rock she is climbing” (Laden, 2009: 23).

<sup>190</sup> Acerca da *imprudência* como forma de *acrasia* cf. Laden, 2009: 5. E cf. Ainslie, 2001: 27-47.

sua *metafísica da pessoa* ou antropologia filosófica, bem como precisar o vasto campo atribuído por Nagel à racionalidade prática.

*Primeira objeção.* Nagel ataca o “cético prudencial” como adversário na sua argumentação. A primeira objeção coloca em causa que tal agente exista (Schueler, 1976: 72-73). Por “cético prudencial” entende-se o agente que desconsidera o futuro na sua ação. A pergunta que se segue é se existirá tal agente. Pode ponderar-se um agente real que, tendo uma conceção de si próprio como durável no tempo, ignore totalmente algumas *consequências* dessa conceção (ou não experimente *arrependimento*)?

Acresce uma circularidade virtuosa: se se quer mostrar que o agente e as suas razões para agir estão ligados ao futuro por uma conceção própria da sua extensão temporal, pressupõe-se entre as premissas do raciocínio prático que o agente possui esta conceção de extensão temporal, ficando a sensação de nada se ter demonstrado, mas apenas se ter declarado a coerência que o agente deveria assinalar em relação à sua temporalidade (reforçando o papel do raciocínio prático como expressão prática daquela intuição acerca da sua durabilidade temporal).

O argumento em torno do *arrependimento* parece-nos mais promissor. Sem a possibilidade de pensar as *razões* a partir da *neutralidade temporal*, não teríamos razões presentes para rejeitar razões passadas. Isto é, sem a *racionalidade prudencial* e a ponderação de razões que se apliquem a um objeto futuro, o agente estaria impedido de pesar certas decisões numa linha temporal, arrependendo-se dessas mesmas decisões. Se a linha temporal não fosse considerada, ficando o decisor limitado às razões atidas ao tempo presente, não haveria *arrependimento* em relação a decisões.

*Segunda objeção.* Outra objeção prende-se com o entendimento da *prudência* como *gestão de fatias temporais*. Anthony Laden critica Thomas Nagel (e Derek Parfit) por tratar a prudência como *gestão de “fatias temporais”* (“*time-slice management*”) (Laden, 2009: 19) ou parcelas temporais ou recortes temporais; nesta visão, o “eu”, no seu conjunto, é um todo cujas partes são encaradas como períodos de tempo restritos. Como se disse, o esforço argumentativo de Nagel propõe unir “partes” ou “segmentos” temporais distantes por um princípio de ação estruturante da racionalidade prática que é a prudência, assente no “facto metafísico” segundo o qual o agente é temporalmente extenso. À prudência como gestão de segmentos temporais restritos Laden contrapõe a *integridade* como modelo. Um aspeto a ponderar antes de prosseguirmos prende-se com a *distinção entre razões temporais e intemporais*. Consideremos um aspeto subtil. Diz-se

de algo que é “*fletido temporalmente*” (“*tensed*”) se a sua posição temporal é motivacionalmente relevante e de algo que é “*não fletido temporalmente*” (“*tenseless*”) se o seu conteúdo for independente da sua posição temporal. Se a matéria ou conteúdo da razão é circunscrita, é mais fácil ser *sem flexão temporal*. Se, por outro lado, o segmento temporal é alargado, no limite, a distinção entre *ser fletido* e *não ser fletido* não terá importância. Assim, o conteúdo das razões tem de ser temporalmente restrito para que a sua localização temporal importe. Note-se que é este aspeto restrito e segmentado que Laden critica:

No limite, para um objeto que persistisse para sempre, a distinção entre ser fletido temporalmente e não ser fletido temporalmente não teria qualquer importância.<sup>191</sup>

A conceção da prudência como *gestão de tempo* e de conflitos decorrentes entre segmentos temporais assenta em três elementos da teorização nageliana: (1) o conteúdo das razões poder ser intemporal ou não fletido temporalmente; (2) o “eu” ser temporalmente extenso (*facto metafísico*); (3) e a possibilidade de se raciocinar de um ponto de vista temporalmente neutro (Laden, 2009: 23). Podemos agrupar, neste sentido, as objeções em torno destes vetores, finalizando com a proposta alternativa de Laden da prudência como *integridade*.

Segundo Parfit, a *neutralidade temporal* é questionável, pois se for pertinente terão de se considerar igualmente segmentos temporais passados (Parfit, 1984: 149-153). Se há equidistância ou neutralidade em relação aos diferentes momentos temporais, pode detetar-se um problema resultante da interação do *presente* com segmentos temporais *passados*. Considere-se o exemplo de Derek Parfit: se alguém se dedicou cinquenta anos a cuidar da cidade de Veneza, este torna-se um projeto de longa duração na vida do “eu”; do ponto de vista da neutralidade temporal, terá razões para promover o sucesso de ações que propiciem a manutenção da cidade de Veneza. Se, presentemente, não tem desejo de cuidar da cidade de Veneza, e não age em conformidade com esse projeto que ocupa uma larga margem temporal da sua vida, estará a ceder à *parcialidade* de desejos presentes (a um estado psicológico presente). A cedência a *desejos presentes*, contudo, é imprudente, segundo Nagel, pelas razões analisadas anteriormente. A

---

<sup>191</sup> “At the limit, for an object that persisted forever, the distinction between being tensed and being tenseless would not matter at all” (Laden, 2009: 22).

neutralidade temporal parece conduzir-nos a sopesar em demasia o passado, no qual o agente vivia dedicado ao projeto de longo curso de cuidar de Veneza (Parfit, 1984: 152). Como veremos, Laden vai mais longe e destaca que, apesar desta crítica, Parfit aceita a premissa da *extensão temporal*, rejeitando esta consequência (Parfit, 1984: 219-241; Laden, 2009: 24).

*Terceira objeção.* As razões prudenciais existem porque se pressupõe que o “eu” é *temporalmente extenso* e não considerar os interesses do “eu” (que não têm de ser fletidos temporalmente para serem considerados) *dissocia* o decisor racional dessa *continuidade pressuposta*. Contudo, teremos de aceitar essa continuidade pressuposta? A racionalidade prática, entendida por Nagel como robusta, assenta numa metafísica da pessoa segundo a qual o indivíduo é temporalmente extenso. Para Parfit, essa dissociação não constitui um problema tal como Nagel o apresenta. Segundo Nagel, a dissociação permite seguir qualquer razão datada, priorizando o presente (agir segundo uma taxa de desconto hiperbólica).

Parfit contesta o “facto metafísico” da continuidade do “eu”, entendendo-o como uma “ficção metafísica” (“*metaphysical fiction*”) (Parfit, 1984: 281). Sem a unidade do “eu”, o futuro não reivindica nem motiva qualquer ação por parte do decisor no presente. A distância intertemporal perde a prudência como ponte que une segmentos temporais distintos. Pois, se não existe um “eu temporalmente extenso”, qual a pertinência das razões não fletidas temporalmente? Reinterpretando o exemplo de Nagel, quando um noviorquino viaja para Itália sem ter a cautela de aprender o mínimo de italiano, é porque não crê que o “eu” que encontrará do outro lado do Atlântico será o mesmo que partiu de Nova Iorque. Pelo contrário, quando Ulisses pede que o prendam ao mastro do barco a fim de escapar ao canto fatal das sereias, é por acreditar que algo de contínuo perduraria em si e esse necessitaria de se precaver (voltaremos a este caso, que foi trabalhado por Jon Elster em *Ulysses and the Sirens*, 1979). Sem a continuidade do “eu”, faria sentido conceber a “neutralidade temporal”?

Laden propõe pensar (inversamente) a partir da “fenomenologia da imprudência” (“*phenomenology of imprudence*”) (Laden, 2009: 25). A imprudência seria levada a efeito por perda de confiança no futuro (este pode ser inexistente) ou por um “sentimento de desintegração”. Seguem-se duas interrogações: se o “eu” (“*self*”) pode desintegrar-se (fragmentar-se em relação à sua continuidade temporal), como pode ser ele (o “eu”) o fundamento da coerência da racionalidade prudencial?; outra inquirição

legítima: se há um custo na *dissociação* pela desintegração do “eu”, esse custo é imputado a quem?

Parece difícil ser imputado a um “eu” se é esse, precisamente, o que se desintegrou pela consideração restritiva de desejos presentes.<sup>192</sup> Reiterando a inquirição, se a *dissociação* (fragmentação temporal do “eu” em segmentos desunidos) acarreta um custo para o agente (“eu”), é um “custo para quem”? (Laden, 2009: 25, n. 7). Se, na filosofia nageliana, a prudência é *expressão prática da concepção que o agente tem de si próprio como temporalmente extenso*, então a prudência segue-se dessa concepção, não podendo ser, simultaneamente, garante da unidade do agente. Ademais, a objeção de Laden é contra a *divisão* do “eu” em *parcelas temporais* e contra a *racionalidade* como *gestão temporal* (externa). Faltaria apresentar, no raciocínio prático nageliano, o modo como devemos avaliar uma razão como boa. Se os desejos e os valores variam ao longo da vida, do ponto de vista da *neutralidade temporal*, que valores se poderiam utilizar como critério avaliativo? Os valores, se restringíveis temporalmente, tal como os desejos, podem conflitar com outros valores, como certos desejos conflituam com outros desejos, e a fuga para o *ponto de vista da neutralidade temporal* não resolveria esse conflito entre valores (Laden, 2009: 25).

A proposta de *integridade* de Laden rejeita a prudência tal como Nagel a apresenta, enquanto padrão “externo” de racionalidade, pois no momento da tentação por um ato de imprudência é essa noção de prudência que se encontra fragilizada. Reiterar que correremos o risco de não agir em conformidade com a autoconcepção de seres temporais duráveis não evita um ato de imprudência, quando o que está em falência é exatamente a manutenção coerente dessa concepção (Laden, 2009: 27). A prudência é concebida como uma norma externa de avaliação. Contudo, onde assenta a validade desse padrão de avaliação ou norma externa? Laden crê que a *prudência* como *gestão de segmentos temporais*, comparando e avaliando segundo um padrão externo fragmentos ou fatias temporais distintas, não promove uma solução eficaz para o problema da imprudência. Colocar o problema da prudência como gestão de segmentos temporais

---

<sup>192</sup> “And we can now begin to see where the time-slice management view is going to run into problems. First, if the self can threaten to come undone or we can actually lose our grip on ourselves as temporally extended, then just how given, and how firm, is the self’s structure, and how secure a ground for practical reason does it provide? And second, how could the remedy to such a problem be a principle of practical reason whose normative standing rests on the ground of a now disintegrating or hard to grasp hold of self?” (Laden, 2009: 25).

parece conduzir inevitavelmente a discussão para a procura de algo estável que perdure para além desses segmentos temporais, como o “facto metafísico” de um “eu” perdurável, matéria disputada por Parfit. Segundo Parfit, os *agentes mudam ao longo do tempo* e a sua *continuidade* não é evidente.

A variação do agente e dos seus valores não é neutra em relação às suas razões para a ação. Isto é evidente no caso de alguém que dedica cinquenta anos da sua vida a cuidar de Veneza e abandona esse projeto por uma alteração dos seus valores, deixando de agir em função da preservação de Veneza. Pode existir uma visão otimista sob o segmento temporal: o instante em que decide deixar de cuidar de Veneza não ameaça a identidade e a continuidade do “eu” ao longo do tempo, mas implica que o “eu” *redimensione* a relevância que tem na sua vida o apoio de cinquenta anos a Veneza (Laden, 2009: 28). O futuro e o passado podem ser reequacionados e dotados de novos significados ao longo do tempo. É possível narrar de modo diferente o passado, mesmo que este seja factualmente irreversível.<sup>193</sup>

Neste caso, não se segue a consulta da prudência como padrão externo (ponto de vista temporalmente neutro), mas o agente volta-se para o seu “significado autobiográfico” (“*autobiographical significance*”) (Laden, 2009: 28-29). A autobiografia não tem de compreender o “eu” como conjunto de segmentos temporais a carecer de unidade. O modelo que se concentra na *integridade* do “eu” contrasta com a proposta de Nagel (e de Parfit), no que concerne ao entendimento da prudência como gestão de segmentos temporais distintos:

Os argumentos precedentes sugerem que as conceções de prudência como gestão de “fatias de tempo” são inadequadas em três eixos inter-relacionados: a divisão do “eu” em fatias temporais, a confiança em factos metafísicos supostamente sólidos (sobre a extensão temporal do eu) como

---

<sup>193</sup> Ricoeur chama a atenção para essa capacidade de releitura do passado, como fica evidente em processos de luto, individual e coletivo: “o perdão acompanha o esquecimento ativo, aquele que ligámos ao trabalho de luto, e é neste sentido que ele cura” (Ricoeur, 2005: 7). Estamos em crer que se pode ponderar a *extensão temporal* não só em relação ao futuro, mas também em relação ao passado. O perdão, como categoria ou faculdade para lidar com o passado, como designou Hannah Arendt, permitiria libertar o agente da irreversibilidade da sua ação. Neste sentido, uma ação que não é perdoada pode implicar um *mal por privação*. O *perdão* pode, em última instância, constituir um caso de *altruísmo extremo*, ao evitar um *mal por privação*. Assim, um agente não tem de ficar retido, por coerência temporal, no conjunto dos seus segmentos temporais (passados). O reconhecimento de outras razões para agir (possíveis) no passado, mas que não foram consideradas pelo agente e que legitimam o seu *arrependimento*, pode implicar expedientes pessoais conducentes à revisão dos juízos sobre certas ações ou agentes. Neste sentido, um princípio do perdão pode aplicar-se ao passado, reinterpretando-o.

base de apoio para razões prudenciais, e a conceção dos princípios da razão prática como padrões externos com base nos quais se pode avaliar a racionalidade das decisões.<sup>194</sup>

A proposta alternativa de Laden apresenta a “prudência como integridade” (“*prudence as integrity*”) e pressupõe relacionar partes alargadas do “eu”, diminuindo a sua segmentação e os problemas resultantes desta mesma fragmentação. Se o problema da prudência é fazer sobressair uma parte sobre o conjunto do eu, talvez se possa diluir o problema alargando o espectro das razões para agir: “dividir o eu em partes já temporalmente alargadas”.<sup>195</sup> Para além disso, Laden inverte ou reposiciona, temporalmente, a relevância da unidade do “eu”. Assim, o “eu” não é um *facto prévio* consolidado, mas um *fim* a alcançar e construir, não se trata de um *facto metafísico* dado à partida como sustentáculo contra casos de imprudência; a unidade é considerada “como uma espécie de fim teleológico do raciocínio e não como o seu fundamento”.<sup>196</sup> Para este propósito — de pensar a inteireza individual —, tem em conta o conjunto dos “compromissos, lealdades, autoconceções ou ideias orientadoras” do agente.<sup>197</sup>

Pode pensar-se a ligação ao futuro por compromissos, retomando Hannah Arendt, para quem a nossa ligação ao futuro, na vida pessoal e pública, se estabelece pela “promessa”. É a promessa que serve de ponte estável entre a distância temporal que separa o agente presente do agente futuro e sustenta as relações entre os agentes.<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> “The foregoing arguments suggest that time-slice management conceptions of prudence go wrong along three interrelated axes: their division of the self into temporal slices, their reliance on purportedly solid metaphysical facts (about the temporal extension of the self) to provide a firm ground for prudential reasons, and their conception of principles of practical reason as external standards against which decisions can be measured for their rationality” (Laden, 2009: 29).

<sup>195</sup> “We can thus avoid some of the problems of the time-slice approach if we can divide the self into already temporally extended parts” (Laden, 2009: 29).

<sup>196</sup> “One possibility is that the unity of the self serves as a kind of teleological end of reasoning rather than its ground” (Laden, 2009: 29).

<sup>197</sup> “[...] what we must unify in order to construct whole selves for all of these thinkers is something like our commitments, allegiances, self-conceptions or guiding ideals” (Laden, 2009: 29).

<sup>198</sup> “[...] obrigar-se através de promessas — serve para criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança sem as quais não haveria continuidade e menos ainda durabilidade de qualquer espécie nas relações entre os homens” (Arendt, 2001: 289). Contudo, a promessa não pode absolutizar-se em relação ao futuro; fixá-lo inteiramente, reduzi-lo a uma totalidade, se possível, seria contraproducente: “Quando as promessas perdem o seu carácter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem o seu carácter de obrigatoriedade e todo o empreendimento se torna contraproducente” (Arendt, 2001: 297).

Poderíamos acrescentar que, neste caso, independentemente da mudança de valores, o agente compromete-se com determinadas ideias orientadoras da ação. Assim, a *faculdade de prometer* contraria a “imprevisibilidade” decorrente da “inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as consequências de um acto” (Arendt, 2001: 296).

Arendt realça um vértice positivo da *ausência de fiabilidade humana* decorrente da *liberdade*: este “facto de o homem não poder contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade” (Arendt, 2001: 296). A ação (livre) interrompe a *necessidade automática* dos *processos naturais*. O futuro é considerado positivamente pela abertura que potencia a novidade. O homem, sendo mortal, não é arrastado para a contínua ruína que a sua finitude implica, e isto deve-se à *faculdade de começar* algo novo, faculdade essa indissociável da sua *faculdade de agir*, lançada ao futuro:

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (Arendt, 2001: 299).

É neste sentido que, na filosofia de Arendt, a “faculdade de agir” “radica ontologicamente” no “facto do nascimento” (Arendt, 2001: 300). Podemos recordar uma sentença que a filósofa muito apreciou em torno de Santo Agostinho: “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar” (Arendt, 2000: 174). A cidade dos homens acrescenta o pendor do arbítrio e, assim, do possível e da diferença. Poder-se-ia afirmar que, com o desvio da virtude, equipamo-nos para a *fenomenologia da imprudência*: “Se o nosso infortúnio também completa a perfeição do Universo, faltaria alguma coisa a essa perfeição, se [todos] fôssemos sempre venturosos” (Agostinho, 1986: III, 9, 26).<sup>199</sup>

A liberdade de agir não considera apenas o tempo futuro, mas também o tempo passado. Se a *faculdade de prometer* se projeta no porvir, a *faculdade de perdoar* liberta o agente em relação ao passado. Sem a categoria do perdão ficaríamos condenado à

---

<sup>199</sup> Sobre a relevância desta passagem, para se pensar separadamente ação (pecado) e agente (alma), cf. Capítulo III, Secção 13, n. 108.

irreversibilidade dos atos praticados — “seríamos vítimas de uma necessidade automática” (Arendt, 2001: 298).

A *promessa* decorre da *ausência de fiabilidade humana* e da imprevisibilidade futura da ação. A ausência de fiabilidade é positiva, no sentido em que assinala o campo da liberdade humana. A promessa é um compromisso do agente consigo próprio e com os outros. Seguindo a metáfora de Arendt, a *promessa* é uma ilha de segurança num oceano de incertezas, garante de *continuidade* e *durabilidade* das relações humanas. A faculdade de prometer é uma alternativa à “supremacia baseada no domínio de si mesmo” (Arendt, 2001: 296), que, se fixasse todo o futuro com caminhos seguros, se tornaria contraproducente. A precariedade das promessas, entre a incerteza e ausência de fiabilidade, revela que essas promessas são valores destacados na integridade do agente.<sup>200</sup> No caso de Nagel, as *razões para a ação* objetivas e intemporais são como promessas para com a continuidade do “eu” e expressam, em última instância, valores intemporais.

Retomando Laden, a prudência como *integridade* unifica o agente em relação à sua “identidade prática”, conceito que Laden retoma de Christine Korsgaard<sup>201</sup>:

Uma identidade prática, segundo Korsgaard, é uma conceção normativa de si próprio, que pode tomar a forma de um conjunto de regras assumidas para decidir que considerações contam como razões para o próprio.<sup>202</sup>

Clarificando com um exemplo presente em Laden: quando uma médica se recusa a “fazer mal”, não tem de citar o juramento de Hipócrates, mas afirma não poder fazer mal por ser médica. As suas razões para a ação confundem-se com a sua identificação

---

<sup>200</sup> Hannah Arendt recupera uma passagem do *Hamlet* de Shakespeare para refletir sobre a “dobradilha” temporal entre gerações e como o novo se confronta com o mundo preexistente: “O tempo está fora dos Gonzos. Oh! sorte maldita, que nos fez nascer para restabelecer o seu curso” (Shakespeare, *Hamlet*, *apud* Arendt, 2000: 47); a cada geração caberia repor a ordem, sob o *princípio da natalidade* como *fonte de futuro*. Viriato Soromenho-Marques converterá este princípio da reflexão de Hannah Arendt para a política: cético quanto à perspectiva segundo a qual a tecnologia poderá resolver todos os problemas (“*technological fix*”), sobretudo ambientais, defende o compromisso intergeracional como uma implicação prudencial que assume o estatuto de imperativo ético e político; a nova geração tem de ter direito a projetos próprios — o direito de *começar algo de novo* —, sem estar condenada, desde logo, a custear os projetos da geração que a antecedeu. Sobre o direito (político) das gerações futuras, *cf.* Soromenho-Marques, 2002: 135-141.

<sup>201</sup> *Cf.* Nagel, 2019.

<sup>202</sup> “A practical identity, according to Korsgaard, is a normative conception of oneself that can take the form of an endorsed collection of rules for deciding what considerations count as reasons for you” (Laden, 2009: 30; Korsgaard, 1996: 101).

com o facto de ser médica e com o que, do seu ponto de vista, ser médica implica. A *identidade prática* seria o somatório de diversos fatores (razões, trabalhos, experiências, valores). A médica que se apresenta como tal valoriza o que essa identificação subentende; não se trata de uma fantasia passageira, mas de um enraizamento profundo e de um apego coerente a essa identificação, que se estende ao passado e futuro (Laden, 2009: 30).<sup>203</sup>

\*

Em suma, as críticas relevantes concentram-se no “eu” como facto metafísico, negando-o (como “facto ficcional”) ou, por outro lado, considerando que não existe um “eu” persistentemente imprudente ou inteiramente cético em relação à ponderação de um “eu” futuro na ação presente. Objetou-se, igualmente, à *gestão de fatias temporais*, apresentando-se como contraproposta a identidade como *integridade*, que retira relevância metafísica ao “eu” presumido, transpondo o desafio para o campo da práxis e da teleologia. Criticou-se a prudência como “padrão externo”, avaliando a ação, por sua vez, segundo uma “autobiografia significativa”, na qual os compromissos aglomeram “unidades mais vastas do agente” (seja isto o que for). Na próxima secção, reconfiguramos o argumento nageliano, procurando verificar se resiste às críticas levantadas. Por agora, alargar as fatias temporais não parece retirar pertinência a um princípio da prudência. E noções como autobiografia significativa parecem entregar a prudência ao agente e suas determinantes subjetivas, apenas.

## 24. A prudência como ponte com o futuro: o caso de Ulisses

Podem considerar-se várias estratégias ou mecanismos para integrar o futuro na reflexão acerca das razões para agir. A presente secção aborda essas possibilidades

---

<sup>203</sup> Neste mesmo sentido, a *identidade prática* acarreta “razões projetivas”. Quando alguém decide não comer carne hoje por ser vegetariano, não se trata de uma razão para agir apenas no presente, mas de um *compromisso com o futuro*: “If, however, reasons find their support in temporally extended aspects of our practical identity, then my reasoning from the aspects of my identity that I have now properly roots my deliberation in the here and now without cutting that deliberation off from the future or past” (Laden, 2009: 31).

de integração ou gestão da temporalidade (*cronos*) pelo decisor racional, sem ignorar a necessidade de não abandonar a localização temporal para agir e a oportunidade circunstancial da ação (*kairos*).

A relação do agente com o seu eu futuro tem implicações nas decisões e nas estratégias que deve seguir a fim de se proteger (inclusive de si próprio). Derek Parfit apresenta, em *Reasons and Persons*, o caso do jovem nobre russo que decide doar a sua fortuna à revolução socialista (Parfit, 1984: 326-328). A fim de assegurar a permanência desta sua vontade, o jovem adverte a esposa de que, se acaso retroceder nesta sua decisão, não será “ele” mesmo a fazê-lo, devendo ela, por isso, desconsiderar essa possível alteração de vontade. Passados vinte anos desta tomada de posição, tendo-se alterado os seus valores, o homem pretende reverter a sua doação. Como deve a esposa proceder? O que determina a identidade do homem: a doação avultada ou a rejeição dessa ação?

Todo o agente possui boas razões para se precaver contra incoerências provocadas por vontades futuras, *alterações de preferências*, ou inconformidades intertemporais. Um exemplo paradigmático ou estratégia clássica para resistir à “tentação”, a certos “estímulos sensoriais ou emocionais muito fortes”, seria o caso de Ulisses e as sereias, trabalhado por Jon Elster. Como se disse, há uma ligação entre acrasia e a temporalidade, uma vez que a incoerência na gestão de decisões ao longo do tempo pode levar o agente a agir contra o seu melhor juízo. Uma estratégia para salvaguardar escolhas futuras é fazer um “compromisso prévio” (“*pre-commitment*”) ou “autorrestrição” (“*self-binding*”).

A primeira estratégia — *compromisso prévio* — é relevante quando se adivinham perdas de controlo futuras. Ulisses sabe que será tentado pelas sereias e, por forma a resistir a essa travessia, pede que o prendam ao mastro da embarcação. Assim, conhecendo os possíveis caminhos da sua ação futura, prepara-se para os contornar erguendo obstáculos e impedimentos, a fim de não agir como seria previsível se não tomasse essas providências. Uma vez mais, supõe-se que o “eu” futuro a proteger tem alguma relação de continuidade com o “eu” presente que age (operando algum princípio da identidade pessoal ao longo do tempo).

Acrescentamos que a estratégia de Ulisses, na verdade, tenta aglomerar o melhor de dois mundos: evitar a morte, inevitável se fosse capturado pelas sereias, e ouvir o seu canto, uma vez que Ulisses poderia ter tapado os ouvidos com cera como

os restantes marinheiros, mas isso impedi-lo-ia de usufruir do deslumbramento sonoro. O compromisso prévio visa, neste caso, proteger o “eu” futuro e permitir que o agente usufrua de um prazer futuro em segurança. Podemos, assim, acrescentar que a estratégia, na verdade, garante a sobrevivência por via de razões intemporais e o prazer auditivo por via de razões temporais. É este caso de aparente equilíbrio entre pontos de vista que queremos destacar.

A ação que considera um interesse futuro não tem de ser motivada por um *desejo presente* de realização desse interesse futuro. Se assim fosse, só atenderíamos a interesses futuros quando estes coincidissem com os desejos presentes.<sup>204</sup> O agente tem razões para considerar interesses futuros porque esses interesses ou desejos são interesses do próprio agente (*PA*: 38-39), independentemente da sua flexão temporal, e não porque sejam os seus desejos presentes. Se a força motivacional desses interesses futuros decorre de serem desejos e interesses do “eu” (ligados a esta “unidade”), então a razão para agir em conformidade com interesses futuros está ligada ao agente e não à sua localização temporal ou ao seu *estado psicológico atual*. A condição temporalmente estendida dos agentes assegura que todos os segmentos temporais parciais se possam avaliar de um *ponto de vista temporalmente neutro*. Se se obliterasse a reivindicação de um interesse futuro, restringindo o agente à satisfação de um desejo presente, estar-se-ia a contrariar a condição de seres temporalmente duráveis. Contudo, esta circularidade não foi criticada anteriormente?

Nagel sustenta o *princípio da prudência* numa conceção “realista” da *racionalidade*, cuja robustez assenta na *metafísica da pessoa*, no facto de o agente ser temporalmente extenso. Assim, a capacidade de uma *razão* ser motivacionalmente eficaz decorre de esta poder percorrer distintos segmentos temporais sem colocar em causa a coerência do todo (o “eu” temporalmente extenso). Uma *razão* não tem de ser fletida temporalmente e este aspeto é parte da *generalidade interna a uma razão* (*PA*: 47; Laden, 2009: 22).

As objeções, sendo fundamentadas, traduzem uma opção teórica alternativa de fundo. A *integridade* levanta outras dificuldades de difícil resolução: internaliza vastamente a racionalidade, sendo raciocínio só o que compõe uma coerência interna. Pensemos no caso de Ájax (*cf.* Capítulo IV, Secção 13). A única alternativa que resta ao

---

<sup>204</sup> Do mesmo modo no caso do altruísmo, só consideraria o interesse do outro se fosse do meu interesse, inferência que o presente estudo pretende disputar e rejeitar.

herói beligerante, depois da humilhação de matar falsos inimigos na guerra de Troia, é o suicídio, dado o *valor* que o herói atribui, na sua existência como um todo, à honra e justiça guerreira. Ájax não poderia voltar à sua terra natal, a sua casa, depois da ignomínia praticada, dado o seu carácter e a sua *autobiografia* *significante*.

A opção por um segmento temporal — o assassinato de falsos inimigos — alastra-se à existência como um todo, conduzindo-o, considerando o conjunto dos seus valores, à *morte* por suicídio (um *mal por privação*<sup>205</sup>). A morte priva Ájax, inclusive, de encontrar redenção, o perdão ou a reformulação da sua identidade (guerreira). Pois, se a prudência considera a prospeção de razões sob o pendore de possibilidades futuras, o perdão considera a reformulação de razões sob o pendore da irreversibilidade do passado, para o qual a neutralidade temporal, de certo modo, também se volta. A reinterpretção da irreversibilidade do seu ato passado permaneceria como uma possibilidade em aberto.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> A *morte* como um *mal por privação* tem que ver, na filosofia nageliana, com a conceção de assimetria entre a *não existência prévia ao nascimento* e a *não existência após uma vida com alguma durabilidade relevante*. Nagel combate o presentismo de Epicuro, segundo o qual “enquanto nós existimos, a morte não está presente, e, quando [a morte] está presente, nós já não existimos” (Epicuro, 2009: 112; cf. Rego, 2019b: 231-242); e nega a simetria entre o *não-ser anterior ao nascimento* e o *não-ser posterior*, defendida por Lucrecio: “E a vida a ninguém é concedida como propriedade plena, mas a todos como usufruto./Olha também para trás, para os séculos sem fim antes de nascermos:/quão pouco significam para nós! Ora, a natureza apresenta-nos estes como/um espelho do tempo futuro depois da nossa morte./Será que se vislumbra aí algo horrível? Porventura se vê algo triste?” (Lucrecio, 2015: 189). Nagel encontra uma diferença substantiva entre a inexistência pré-vital e a inexistência póstuma, e essa diferença ficaria a dever-se, também, ao modo como pensamos sobre o passado e o futuro: “[...] we cannot say that the time prior to a man’s birth is time in which he would have lived had he been born not then but earlier. For aside from the brief margin permitted by premature labor, he *could* not have been born earlier: anyone born substantially earlier than he was would have been someone else. Therefore the time prior to his birth is not time in which his subsequent birth prevents him from living. His birth, when it occurs, does not entail the loss to him of any life whatever” (MQ: 8). “I conclude that something about the future *prospect* of permanent nothingness is not captured by the analysis in terms of denied possibilities. If so, then Lucretius’ argument still awaits an answer. I suspect that it requires a general treatment of the difference between past and future in our attitudes toward our own lives. Our attitudes toward past and future pain are very different, for example.” (MQ: 8-9, n. 3). Sobre a discussão acerca da morte como mal por privação cf. Rego, 2019a: 527-539.

<sup>206</sup> Ao invés de se considerar o tempo cronológico (*chronos*) como sucessão de segmentos temporais, pode pensar-se um instante marcante (*kairós*) que redefine a autobiografia do agente. A identidade pode ligar-se a esses momentos derradeiros e paradigmáticos (como a coragem, a cordialidade, a generosidade, etc.), atos modeladores do próprio agente, a partir do exemplo dos quais o agente vai reiterando esses comportamentos (*v.g.*, o gesto de bondade que converte a personagem Jean Valjean em *Les Misérables*). As *razões prudenciais*, cujo alicerce é a extensão temporal do “eu”, e a prudência, enquanto “gestão de segmentos temporais”, não se propõem resolver aspetos globais da identidade, mas assegurar um critério prospetivo para que as razões se adequem à extensão temporal, supondo essa extensão como autoconceção possível. Trata-se da possibilidade de ponderar razões de um *ponto*

A *racionalidade prática* pode ser entendida como uma ponte entre o agente e o mundo e a relação do agente consigo mesmo. Diferentemente de Laden, Nagel não considera a prudência (e futuramente o altruísmo) como um padrão externo, mas como a ponte entre o agente e o mundo. Na concepção nageliana de racionalidade prática, o princípio formal da prudência (e do altruísmo) não é externo, pelo menos no sentido em que o mundo o é. A alteridade do mundo em relação ao agente é mediada por princípios formais que ele mesmo estabelece, sistematizando certas intuições. Importa decidir justificadamente *o que é o caso e como agir*. O agente tem de ter acesso a uma certa *concepção de extensão temporal* (no princípio da prudência) e do *outro* (no princípio do altruísmo). O decisor racional, em última instância, procura aferir as *razões intemporais* e as *razões objetivas* que tem para agir prudentemente e altruisticamente. O que se afirmou não implica que a ponte com o mundo, dado o tipo de agentes que somos, seja uma fábula e nos enganemos sistematicamente quer nos avanços gnosiológicos, quer nos avanços éticos, admitindo que os há. A reflexão encontra-se fundada na ação e na racionalidade prática, no modo como sistematizamos intuições, cujo enquadramento justificativo retira arbitrariedade ou voluntarismo à ação.

A *extensão temporal* é condição de possibilidade da *prudência* e esta é a expressão prática, consciente, da extensão temporal. Na afirmação “o *meu* futuro” expressa-se um compromisso com a possível *extensão temporal*, cuja influência motivadora designamos de *prudência*. Em suma, a prudência manifesta o nosso compromisso com a ideia que temos de nós mesmos como temporalmente duráveis. A vida não é composta por uma série de episódios isolados. O futuro integra *uma* única vida. O *desejo* em relação a objetos futuros seria *motivado*, quer por se tratar de um desejo acrescido de informação (nomeadamente acerca da *relação entre meios e fins* que lhe permite alcançar o interesse pretendido), quer pela expectativa de *existir* ou *vir a existir* uma razão para promover um interesse futuro. Assim, as razões para agir espelham consequências relevantes e substantivas do futuro no presente.

---

*de vista temporalmente neutro* e cujo conteúdo de uma razão não tenha, em todas as circunstâncias, de estar alocado a um segmento temporal.

## 25. Formulação do princípio da prudência e analogia com o princípio do altruísmo

O objetivo de analisar a prudência consiste em construir uma ponte motivacional entre segmentos temporais distintos, suprindo falhas na distância entre o eu presente e interesses futuros, concebendo o presente como “agora” e “um determinado tempo particular”, assim como o altruísmo visa a capacidade de a pessoa se conceber como “eu” e “alguém”, sem especificação pessoal.

Em suma: *Primeiro*, Nagel defende que a prudência é ela própria uma razão motivacional (como alternativa ao desejo); *segundo*, como? Por meio da autoconceção do sujeito como ser temporalmente extenso; *terceiro*, esta autoconceção implica a consideração de razões não datadas, ou intemporais, para a ação; *quarto*, uma vez que o desejo não é uma razão não datada, ou intemporal, para a ação, a existência de razões motivacionais que possam ser razões intemporais torna-se uma condição de possibilidade da autoconceção do sujeito como agente temporalmente extenso; *quinto*, o ponto quatro reforça positivamente o ponto um. O quarto ponto permite responder mais imediatamente à questão: como pode a prudência, enquanto razão motivacional, ser uma condição de possibilidade da razão prática?

Se, por facilidade vocabular, seguimos a tradução de “*timeless reasons*” como “*razões intemporais*”, preferimos, nesta síntese, referir-nos a *razões intemporais* pela paráfrase: *razões não fletidas temporalmente*. O que está em causa não são razões intemporais no sentido de serem razões eternas (que existem num outro tempo, que não o cronológico, ou razões negadoras do tempo), mas são razões que não são marcadas (motivacionalmente) pela sua flexão temporal no presente. A radicalidade esquemática do princípio da prudência, enquanto manifestação prática do eu como temporalmente extenso, é particularmente expressiva da recusa nageliana de abandonar o raciocínio normativo em favor de desejos fletidos temporalmente. Se quisermos, o *kairós*, entendido como tempo oportuno para a ação, implica uma conceção cronológica temporalmente neutra. A localização temporal é relevante para o agir oportuno, mas não determina o agir como prudencialmente oportuno.

O protocolo concetual nageliano expressa a possibilidade de a influência motivacional ser transferida temporalmente de um momento para outro. As “razões não fletidas temporalmente” representam *valores* que independem do tempo no qual se

efetivam. Esta conceção suprime a objeção que critica a prudência como gestão de parcelas temporais isoladas, sem uma continuidade integradora, pois a filosofia nageliana reúne fragmentos temporais no *raciocínio prático*, cujas razões não fletidas temporalmente não se esgotam num qualquer fragmento temporal. Pelo contrário, traduzem *valores* (embora a sua pertinência para agir dependa da localização temporal do agente). Como defendemos anteriormente, no caso de Nagel, as *razões para a ação* são como promessas para com a continuidade do “eu”.

A prudência e o altruísmo compreendem-se como “motivações racionais mais complexas” que o mero desejo, até porque desejar um fim não implica desejar os meios (PA, 45). Em ambos os casos, prudência e altruísmo, avalia-se o expediente pessoal do decisor racional. Importa recuperar o modo de conceber a *razão* e a *racionalidade*. Na reflexão nageliana, a *racionalidade prática* expressa a destrição levada a efeito pelo agente entre *razões fletidas* e *razões não fletidas temporalmente*, e, no caso do altruísmo, diferencia *razões subjetivas* e *razões objetivas* (às quais Nagel passará a referir-se, por influência de Derek Parfit, como *razões relativas ao agente* e *razões neutras quanto ao agente*). A análise normativa decorre da mútua relação entre agente, razões para agir e motivação para agir. A razão teórica e prática traduz “padrões de pensamento e raciocínio cujo apelo é incontornável” (PA, 31). A razão não se abstrai dos fenómenos contingentes da psicologia humana, mas consiste na procura de tornar o agente um representante local do bem, autodeterminando-se criticamente. Os interesses futuros não podem ser ignorados pelo agente capaz de um ponto de vista temporalmente neutro e de ponderar razões não fletidas temporalmente:

Hume só precisa então de afirmar que, apesar de tal desejo (pela satisfação dos nossos interesses futuros) ser bastante comum, não o ter não é contrário à razão, tal como não ter desejo sexual não é contrário à razão. O problema é mostrar em que medida isto representa mal os factos. [...] A suposição de que eu poderia não dar importância ao meu próprio futuro não pode ser encarada com uma tolerância análoga [à de não dar importância ao cinema]: é a suposição de uma insuficiência real – o paradigma de algo a lamentar – e o meu reconhecimento dessa insuficiência não reflecte apenas a presença em mim de um desejo contingente de segunda ordem. Ao invés, reflecte um juízo sobre o que é

e o que não é relevante para a justificação da acção contra um certo pano de fundo factual (*LW*<sub>T</sub>: 129, 130).<sup>207</sup>

A prudência permite considerar a tensão entre razões temporais e razões intemporais que o agente é capaz de reconhecer.

---

<sup>207</sup> “Hume need then only claim that while such a desire (for the satisfaction of one's future interests) is quite common, to lack it is not contrary to reason, any more than to lack sexual desire is contrary to reason. The problem is to show how this misrepresents the facts. [...] The supposition that I might not care about my own future cannot be regarded with similar tolerance: It is the supposition of a real failure—the paradigm of something to be regretted—and my recognition of that failure does not reflect merely the antecedent presence in me of a contingent second-order desire. Rather, it reflects a judgment about what is and what is not relevant to the justification of action against a certain factual background” (*LW*: 107-108, 109).

## Capítulo VI

### Distância interpessoal e o princípio do altruísmo

[...] não se pode ser real sozinho.

Fernando Pessoa, *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*

Thomas Nagel propõe-se revelar um componente altruísta da racionalidade prática que se encontra na gênese da ação. Assim, o presente capítulo dedica-se à tese formal — a um sistema de razões objetivas —, deixando para a terceira parte deste estudo a análise das consequências práticas substanciais desta defesa. Revelamos, tal como no caso da prudência, analisado anteriormente, que a questão formal enquadra a disputa substantiva entre altruísmo e egoísmo. Nagel concetualiza a intuição de que somos *apenas um entre vários* e formaliza racionalmente o princípio do altruísmo, enquanto expressão prática desta conceção. A principal objeção ao altruísmo, neste sentido, seria admitir a existência de razões objetivas altruístas que não são razões motivadoras. Esta hipótese será analisada como um caso de solipsismo prático, a rejeitar.

#### 26. A possibilidade formal do altruísmo puro

As teorias éticas incluem, habitualmente, algumas exigências em relação à consideração do interesse de terceiros; ponderam as implicações éticas da existência de outras pessoas ou interesses, o impacto da alteridade na ação própria. Se se define o altruísmo como “disposição de agir tendo em conta os interesses dos outros” (*PA<sub>T</sub>*:

87), o que se procura compreender é como pode a consideração de tais interesses motivar o agente a agir. Como explicar o objetivo de *beneficiar outros*?<sup>208</sup>

Podemos considerar bizarro um agente inteiramente incapaz de autossacrifício, empatia, benevolência, ou que pondera as suas escolhas, exclusivamente, segundo o interesse próprio (tal como se objetou à existência de um cético prudencial, o egoísta puro pode não existir). Nem toda a ação tem de ser determinada por acarretar um determinado prejuízo ou vantagem para o agente, segundo o seu interesse, e, como analisámos, “o facto de os interesses serem *interesses do eu* não os torna *interesses no eu*” (Miguens, 2002: 204). Nagel é cético quanto à “existência de espécimes genuínos” do tipo *egoísta* (*PA*: 92). Se se admitir a improbabilidade de um egoísta puro, simetricamente, podemos conceber o altruísmo puro? A presente secção desenvolve este debate formal.

O que se quer analisar é um *sistema de razões altruístas*. Ou, de outro modo, a reflexão nageliana rejeita o apelo a sentimentos e a interesses próprios do agente. Assim, tem de ser formalmente possível um certo tipo de “altruísmo puro” (“*pure altruism*”), enquanto motivação presente quando nenhum outro fator ou influência está a operar e mantendo-se quando outros elementos motivacionais estão presentes, podendo dar-se o caso de o altruísmo puro nunca surgir isoladamente, sem outros motivos.<sup>209</sup> Deve ter-se presente a distinção de Joseph Butler, segundo a qual se o objeto do *meu interesse* é a *felicidade de outra pessoa*, então é a *sua felicidade* que motiva a minha ação e não o meu interesse pela felicidade alheia. Assim, nem toda a ação é motivada pelo *amor próprio*.<sup>210</sup> Subentende-se que sou motivado a *beneficiar um terceiro* se

---

<sup>208</sup> Cf. Rego, 2017: 189-195.

<sup>209</sup> “My general reply to such suggestions is that without question people may be motivated by benevolence, sympathy, love, redirected self-interest, and various other influences, on some of the occasions on which they pursue the interests of others, but that there is also something else, a motivation available when none of those are, and also operative when they are present, which has genuinely the status of a rational requirement on human conduct. There is in other words such a thing as pure altruism (though it may never occur in isolation from all other motives). It is the direct influence of one person’s interest on the actions of another, simply because in itself the interest of the former provides the latter with a reason to act. If any further internal factor can be said to interact with the external circumstances in such a case, it will be not a desire or an inclination but the structure represented by such a system of reasons” (*PA*: 80).

<sup>210</sup> Nagel remete em nota para o sermão XI de Joseph Butler: “Upon the Love of Our Neighbor” [1726] (*PA*: 81, n. 1).

desejo o *seu bem-estar*. Distinguimos *egoísmo* e *interesse próprio* (cf. Capítulo IV, Secção 17), segundo a tradição argumentativa de Joseph Butler.<sup>211</sup>

Existe, assim, no caso do altruísmo, um elemento que pode causar confusão, semelhante ao que podemos verificar no caso da prudência. Quando ajo considerando o *futuro*, a ação é sempre no *presente* e deve existir uma *razão atual* a motivar um desejo presente (“*I want now*”); paralelamente, no caso do altruísmo, se é sempre o *agente que age*, pressupõe-se existir em todos os casos um *interesse* que lhe seja *próprio* (“*I want*”); neste sentido, a ação altruísta apresenta-se, ilusoriamente, como algo que o agente deseja para si.<sup>212</sup>

No altruísmo, tal como no caso da prudência, o que se procura *explicar* e *justificar* é uma motivação apropriada. Visa-se conectar a *crença* e a *ação* altruístas, sem que esta conexão dependa de um *desejo altruísta* ou da postulação de outros fatores externos. Inquirir como são possíveis desejos altruístas ou como a nossa condição de agentes incorpora o *desejo* de *felicidade* ou de *bem-estar* de terceiros implica, na reflexão nageliana, considerar um “aspeto formal do raciocínio prático”, invocando uma “explicação metafísica”.<sup>213</sup>

O *altruísmo puro* apresenta-se como possível ou postulável, dada a rejeição nageliana de que um qualquer *desejo*, por si, possa motivar a ação ética, e a negação de que só o *interesse próprio* possa enquadrar convenientemente a ponderação do interesse de terceiros na ação própria. O altruísmo puro formalmente concebido pode nunca surgir motivacionalmente isolado, mas a sua possibilidade mantém-se.

---

<sup>211</sup> O desejo não é sempre autointeressado. Se alguém deseja ajudar um terceiro e essa ajuda acarreta um prejuízo próprio, a ação segundo esse desejo continua a visar um desejo próprio sem que isso seja do interesse *do* próprio, no sentido de ser uma vantagem *para* o próprio. Segundo Blackburn, embora os desejos benevolentes em relação a terceiros sejam “*autorreferenciais*” (“*self-referential*”), eles configuram um efetivo “*interesse no outro*” (“*other-regarding*”), sem consubstanciarem (por inerência) a satisfação de um interesse próprio (Blackburn, 1998: 155).

<sup>212</sup> “A suggestion of this sort will have to deal with opposition similar to that evoked by the corresponding thesis about prudential motives. With regard to prudence, we had to contend with the intuition that since even when preparing for the future I am acting in the present, it must be a present reason which motivates me, something which I want *now*. With regard to altruism, the corresponding intuition is that since it is I who am acting, even when I act in the interests of another, it must be an interest of mine which provides the impulse. If so, any convincing justification of apparently altruistic behaviour must appeal to what I want” (PA: 80-81).

<sup>213</sup> “[...] what in our nature makes us capable of wanting other people’s happiness or well-being” (PA: 81); “The account I offer will depend on a formal feature of practical reasoning which has a metaphysical explanation” (PA: 82).

## 27. O ressentimento como um indício de altruísmo racional

O critério para uma explicação eficiente da ação altruísta reside num “tipo de generalidade, simples e absoluta”, um “componente altruísta da razão prática” (*PA*: 90).<sup>214</sup> O *altruísmo racional* pode intuir-se na denotação comum expressa pela interrogação: “Gostavas que te fizesse o mesmo?” (*PA*: 90). Esta inquirição pode proferir-se, *v.g.*, quando alguém inflige sofrimento a um terceiro. Pretende-se que a troca de posição entre agressor e vítima conduza ao reconhecimento e suspensão da dor infligida. O *altruísmo racional* (mínimo) resultaria desta mutabilidade de posicionamentos, a fim de avaliar o interesse de terceiros na ação própria. O presente argumento, assente na *reciprocidade*, não garante, por si, razões para agir e é, quanto a esta matéria, um argumento *ad hoc*: apoia deliberações próprias suportado em determinados pressupostos emotivos (empatia, benevolência, simpatia, entre outros). Contudo, o argumento visa revelar a capacidade de reconhecer determinadas razões para agir.

Uma objeção que se pode antecipar, contudo, é esta: se, no presente, o agente não se encontra sob nenhuma dor infligida nem está a provocar dor a terceiros, como poderia ser influenciado por essa situação hipotética em que se coloca no lugar do outro? Se não está numa posição sofredora, por que razão haveria de se importar com a dor infligida ou como poderia uma mudança de posição (para o hipotético lugar de quem sofre) ser relevante para o que pensa sobre infligir dor a outras pessoas? Tal cenário hipotético, de nos pensarmos no lugar do outro, poderia conduzir-nos apenas a protegermo-nos da hipótese de virmos a ser agredidos ou podia levar-nos a utilizar tranquilizantes, inibidores da nossa compaixão (*PA*: 82).

Um elemento estruturante no argumento intuitivo é a possibilidade de ficarmos ressentidos. O *ressentimento* merece, na racionalidade altruísta, uma compreensão próxima daquela que se levou a cabo no caso do *arrependimento* na racionalidade prudencial. Isto é, se sem razões que possam ser *intemporalmente* formuláveis não poderíamos sentir *arrependimento*, pois não existiriam *então* (no passado) razões para ter

---

<sup>214</sup> “Alternative hypotheses fail as plausible candidates for a complete account of altruistic action because none of them provides the type of simple, absolute generality which is required. [...] Arguments and theoretical considerations can, however, reveal the form of an altruistic *component* in practical reason, which will be one contribution among others to the genesis of action” (*PA*: 82).

agido de outro modo; no caso do altruísmo, sem razões que possam ser *impessoalmente* formuláveis não poderíamos experimentar *ressentimento*, pois quem agride não teria uma *razão* para ficar desagradado, caso fosse vítima de uma agressão. Ressinto-me na medida em que suponho existir uma razão disponível para não me terem agredido. O ressentimento tem o seu fundamento numa razão que está à disposição de ambas as partes e, neste sentido, distingue-se do desgosto.<sup>215</sup> Não se trata de algo que somente desagrada, mas de reconhecer que existia uma razão para que tal não tivesse ocorrido.

A dor só oferece uma razão para ser evitada se for possível transpor a dor sentida na primeira pessoa para a dor de alguém impessoalmente especificado. Contudo, o sofrimento pode dar ao agressor uma razão para alterar o seu comportamento que contribui para a dor sentida (pois trata-se da dor de alguém) e, se não o faz, é porque não acompanha uma *razão* a que o agressor tinha acesso:

[...] o argumento apela a que, no caso hipotético, se faça um *juízo*; um juízo que aplique um princípio geral, mas que seja também relevante para o caso particular. Não se trata, portanto, de compaixão. Trata-se, simplesmente, de efetuar uma conexão, em ordem a poder reconhecer-se aquilo com que a nossa atitude nos compromete. O reconhecimento da realidade do outro, e a possibilidade de nos colocarmos no seu lugar, são elementos essenciais. Encaramos a situação presente como uma instância de um esquema mais geral em que as personagens podem ser alteradas (*PA*: 91).<sup>216</sup>

O elemento-chave reside na “*conexão*” (“*simply connecting*”) com que a nossa ação, esquematicamente, nos compromete em geral. Somos capazes de atribuir aos nossos *desejos, necessidades e ações* um interesse objetivo e de reconhecer os outros como pessoas igualmente relevantes, a quem este *interesse objetivo* se pode estender, pois as razões irão referir-se aos interesses sem os especificar restritamente como nossos, sendo possível reconhecer um interesse como um interesse de alguém, impessoalmente especificado.

---

<sup>215</sup> “Intuitively, resentment as opposed to dislike has a ground, namely, a reason that is equally available to both parties. It is this reason that captures the idea of being wronged *by* someone” (Thomas, 2009: 118).

<sup>216</sup> “[...] the argument appeals to a *judgment* that you would make in the hypothetical case, a judgment applying a general principle which is relevant to the present case as well. It is a question not of compassion but of simply connecting, in order to see what one’s attitudes commit one to. Recognition of the other person’s reality, and the possibility of putting yourself in his place, is essential. You see the present situation as a specimen of a more general scheme, in which the characters can be exchanged” (*PA*: 83).

O *argumento esquemático* torna-se supérfluo se a nossa atitude em face da realidade (e necessidade) dos outros for vívida (emocionalmente comovente). Como tal não se verifica na maioria dos casos, a faculdade da imaginação tem neste caso um papel, o de nos fazer ponderar a circunstância de um terceiro:

[...] tendo em conta que a maioria de nós é cega à realidade dos outros, em graus variados, torna-se útil exigir que nos imaginemos no seu lugar, apelando, como tal, ao elemento objetivo que existe no cuidado para com nós próprios, generalizando a partir daí (*PA*: 92).<sup>217</sup>

A pergunta sobre a razão para considerar o interesse de terceiros parece subsistir, embora se aponte o *ressentimento*<sup>218</sup> como horizonte que exige a consideração dos *interesses de um terceiro* como podendo ser impessoalmente especificáveis. A troca de papéis entre vítima e agressor (a reciprocidade) e a possibilidade de ressentimento (de alguém se insurgir contra razões para agir de outro modo, razões disponíveis ao agressor) revelam a existência de razões para agir moralmente ou considerar o interesse de terceiros. Todavia, qual o fundamento da crença de que as  *nossas* necessidades (que nos fornecem razões para agirmos) oferecem, simultaneamente, uma razão para outros agirem? Pode tratar-se de razões para agir baseadas nas necessidades de *alguém* impessoalmente especificado? Não basta a *não restrição* dos  *nossos* interesses como interesses de um agente específico. Falta assegurar uma conexão entre pessoas diferentes. Um egoísta convicto pode conceber os seus interesses como aqueles a ponderar por terceiros sem que isso o conduza a integrar os interesses de terceiros na sua ação. A próxima secção revela o modo peculiar como o egoísta encara os seus próprios interesses.

## 28. Egoísmo e o alcance das razões

O principal adversário teórico da defesa do altruísmo de Nagel é o *egoísmo*, que, independentemente de determinações mais específicas, faz depender os *motivos para agir*

---

<sup>217</sup> “[...] since most of us are in varying degrees blind to other people, it is useful to be asked to imagine ourselves in their place, thus appealing to an objective element in the concern we feel for ourselves, and generalizing from that” (*PA*: 84).

<sup>218</sup> Cf. Wallace, 2007: 295-318.

segundo o interesse de terceiros da conexão com o *próprio* interesse ou sentimento (empatia, benevolência, etc.). Nagel rejeita a existência genuína de egoístas (puros), pois estes seriam incapazes de um *cuidado direto dos outros* e de *encarar os cuidados consigo como parte do interesse de terceiros*, excetuando os casos em que estes cuidados (com o próprio) sejam ponderados por terceiros de *modo instrumental ou contingente*, sentindo empatia ou benevolência por eles (PA: 92). Para o “egoísta genuíno”, os *seus* interesses, que são fonte de razões para a *sua* ação, não são interesses reconhecidos como motivadores de razões para terceiros (salvo de modo instrumental).

Como se analisou na secção anterior, o *ressentimento* constitui um teste ao *alcance* ou influência que atribuímos às razões. Assim, um egoísta genuíno não poderia experimentar ressentimento, uma vez que não reconhece as suas razões como razões para *alguém*, impessoalmente especificável, agir. Acompanhando o exemplo de Nagel: a dor que sente e o leva retirar a mão de baixo do calcanhar que o está a magoar não é uma dor que lhe dê uma razão para retirar o calcanhar que está a infligir dor a terceiros, porque esta não é uma dor *sua*.<sup>219</sup>

O caso da dor é paradigmático, uma vez que somos capazes de atribuir um valor negativo à dor. E esta atribuição está pressuposta no argumento de Nagel. A ideia de fundo traduz o seguinte expediente:

[...] ao aceitar finalidades ou razões, estou a atribuir valor objetivo a certas circunstâncias e não apenas a mim próprio. Similarmente, quando reconheço que os outros possuem razões para agir de acordo com os seus interesses, reconheço também que tais interesses constituem razões não apenas para eles, mas também razões objetivas para as finalidades que perseguem ou para as ações que executam (PA: 93).<sup>220</sup>

A inovação argumentativa nageliana reside em sugerir que “o egoísmo ético é desde logo objetável na sua aplicação, por cada um de nós, ao nosso *próprio* caso e às nossas próprias razões para a ação” (PA: 93). Os nossos interesses têm finalidades cujo alcance é um bem objetivo.

---

<sup>219</sup> Como ilustra o exemplo de Nagel: “The pain which gives him a reason to remove his gouty toes from under another person’s heel does not in itself give the other any reason to remove the heel, since it is not his pain” (PA: 85).

<sup>220</sup> “[...] that in accepting goals or reasons myself I attach objective value to certain circumstances, not just value for myself; similarly, when I acknowledge that others have reason to act in their own interests, these must finally be reasons not just for them, but objective reasons for the goals which they pursue or the acts which they perform” (PA: 85).

Com esta posição, os problemas que Nagel enfrenta são os seguintes: (1) por que razão, quando aceitamos um *princípio universal de conduta*, esta aceitação provoca, paralelamente, o desejo de conformidade dos outros com esse princípio reconhecido; (2) em que medida o *juízo* segundo o qual um terceiro possui uma razão para agir de determinado modo nos incita a desejarmos que ele aja assim; por fim, (3) por que razão não nos podemos cingir a *princípios pessoais para a ação* e, pelo contrário, adotamos *princípios gerais para a ação*, que se aplicam tanto a nós mesmos como aos outros (PA: 94). Analisemos estes problemas separadamente, considerando, previamente, uma longa citação:

Tentarei explicar o altruísmo, tal como a prudência, como uma exigência [racional] da ação. Tal como veio a tornar-se claro na discussão anterior — que a prudência não constitui um fundamento, sendo antes derivada da exigência de que as razões sejam intemporalmente formuláveis — assim resultará que o altruísmo também não constitui um fundamento, sendo antes derivado de algo mais geral: um princípio formal que pode ser especificado sem qualquer menção aos interesses de terceiros. Além disso, este princípio será análogo, de uma maneira bastante próxima, ao princípio formal da intemporalidade. [...] o princípio formal subjacente à prudência nega a possibilidade de restringir a influência derivada das razões a um tempo específico, assim também este princípio negará a possibilidade de restringir a uma única *pessoa* a influência derivada de uma razão para a ação. Por outras palavras, o princípio que subjaz ao altruísmo irá exigir que todas as razões sejam concebidas não como expressão de valores subjetivos, mas antes de valores objetivos. Em ambos os casos, a condição relevante a ser aplicada às razões é puramente formal, compatível com uma grande variedade de conteúdos para as razões que a satisfazem. Assim, a aceitação da prudência, ou do altruísmo, não constituirá um substituto para uma teoria geral do valor e dos interesses humanos. Tanto a prudência como o altruísmo impõem condições sobre a influência derivada de razões primárias, cujas raízes se encontram noutro lado qualquer (PA: 95).<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> “I shall attempt to explain altruism, like prudence, as a rational requirement on action. Just as it became clear in the earlier discussion that prudence is not fundamental, but derives from the requirement that reasons be timelessly formulable, so it will turn out that altruism is not fundamental, but derives from something more general: a formal principle which can be specified without mentioning the interests of others at all. That principle will, moreover, be closely analogous to the formal principle of timelessness, in that it will deny the possibility of restricting to one *person* the derivative influence of a reason for action, just as the formal principle which underlies prudence denies the possibility of restricting such derivative influence to one *time*. The principle underlying altruism will require, in other words, that all reasons be construable as expressing objective rather than subjective values. In both cases the relevant condition on reasons is a purely formal one, compatible with considerable variety in the content of those reasons which satisfy it. Therefore the acceptance of prudence, or of altruism, is no substitute for a general theory of value and human interests. Both

As razões para agir não traduzem *valores subjetivos*, mas, pelo contrário, configuram *valores objetivos*, sem ignorar que se trata de uma teoria das razões para agir e não de uma “teoria geral do valor e dos interesses humanos” (PA: 95). Este é um elemento problemático. Embora se admita incontrovertidamente o valor negativo da dor, o mesmo não acontece com outros valores. Como se disse no caso paradigmático da dor, esta fornece, por si, uma razão reconhecível pelo agressor e pela vítima como um motivo para a eliminar. Contudo, pode objetar-se que, ao contrário da dor, nem todos os valores são genericamente aceites.

A *arbitrariedade* em privilegiar o *presente* no caso da prudência seria transposta para o caso do altruísmo com a concentração nos *interesses do eu*. A centralidade atribuída ao *eu* pode ter contornos injustificados. A capacidade de desconectar os *nossos* interesses de nós mesmos, entendendo-os como interesses de *alguém*, constitui uma premissa relevante para a possibilidade do altruísmo e uma capacidade no tipo de agentes que concebemos. O argumento de Nagel distingue-se da tradição por não atacar o *egoísmo* nas suas incoerências (consequenciais ou outras), mas destacar que, sem esta premissa (a saber: de conceber os nossos interesses como interesses de alguém), o cuidado dos nossos próprios interesses não seria adequadamente concebido. O egoísta é incapaz de cuidados diretos com os outros e não reconhece os seus interesses como parte do interesse de terceiros, salvo como instrumentais ou contingentes.

Terá de se encontrar uma teoria das razões em ordem a revelar, do ponto de vista formal, a *intuição* de que *somos apenas uma pessoa entre outras*, cujos interesses, como *interesses de alguém*, são relevantes e a considerar na nossa ação. Nas secções que se seguem, elabora-se quer, por um lado, a distinção formal entre razões objetivas e subjetivas, quer, por outro lado, a dissociação em que o agente incorre caso desconsidere os seus interesses como interesses de alguém. As condições de *interpretação* do altruísmo, que associam uma *forma de raciocínio* e um *conteúdo real do pensamento sobre o mundo*, excluem o *solipsismo prático*.

A crítica nageliana do egoísmo moral concentra-se em três princípios interdependentes: a capacidade de pensar *razões impessoais*; o modo de o *agente* pensar sobre si próprio como apenas um entre vários; e a impossibilidade do *solipsismo prático*.

---

prudence and altruism impose conditions on the derivative influence of primary reasons whose sources lie elsewhere” (PA: 87-88).

É na compreensão destes três elementos que se clarifica o egoísmo moral segundo Nagel e as condições para a sua superação, que analisamos seguidamente, começando pelo modo como o agente se concebe a si mesmo.<sup>222</sup>

### 29. *Apenas um entre vários: uma nota sobre antropologia filosófica ou metafísica da pessoa*

A presente secção foca-se na paráfrase: “*apenas um entre vários*” (“*conception of oneself as merely one person among others*”). Analisa-se esta autoconceção e a sua centralidade no argumentário nageliano, reconhecendo algumas variações da mesma, em função do esclarecimento do escopo da racionalidade prática na filosofia de Thomas Nagel. A defesa nageliana faz depender todas as ações, entendidas como eventos, de razões e estas razões de princípios, num formalismo racional capaz de justificar ações. Nagel assenta esses mesmos princípios numa determinada conceção de pessoa ou agente, conceção essa sem a qual o princípio formal seria vazio.

Os princípios racionais são expressão prática da conceção que o agente é capaz de ter acerca de si próprio. Esta tese requer explicações mais detalhadas. A autoconceção da pessoa como apenas uma entre várias seria cega, sem a possibilidade de a concretizar como condição da racionalidade prática altruísta. *Primeiro*, o que se pode retirar da intuição fundamental de que somos apenas uma pessoa entre outras igualmente reais? Note-se que, como foi tema de análise anterior, não necessitamos de ter um posicionamento epistemológico realista, num sentido forte, sobre a realidade de outras mentes (embora Nagel o tenha), mas necessitamos da capacidade de imaginar outras mentes e outros agentes como igualmente possíveis, tal como somos concebíveis.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Cf. Rachels, 2002: 191–208.

<sup>223</sup> Sem rejeitar *a priori* a possibilidade de um *altruísmo hipotético*: “In fact, since altruism is in a sense a hypothetical principle, stating what one has reason to do if what one does will affect the interests of others, it could be accepted even by someone who believed that there were no other people. Without believing in their actual existence, he could still believe in the reality of other persons in the sense that he might regard himself as a type of individual of which there could be other specimens, as real as he was. The source of this hypothetical altruism towards these possible other beings would lie in the connection between the conception of himself which allowed him to believe in their possibility, and his own self-interested concerns” (PA: 89).

*Segundo*, o argumento transcendental de Nagel parte de uma concepção — *de que somos apenas um entre vários* — intuída como elementar, procurando, mediante aquilo que Alan Thomas designou de uma “engenharia inversa”, alcançar as condições que tornam este facto possível.<sup>224</sup> As pessoas, segundo Nagel, são, por um lado, capazes de pensar em si próprias como *extensas ao longo do tempo*, o que, no caso do princípio da prudência, se expressa na capacidade de pensar em *razões que não são fletidas temporalmente*. Por outro lado, são capazes de se pensar como *apenas uma entre outras*, o que, no caso do princípio do altruísmo, se expressa na capacidade de pensar em *razões impessoais*. Esta autoconcepção obrigará o cético em relação ao altruísmo a pagar um custo elevado para abdicar deste esquema concetual, como se verá adiante, no caso do *solipsismo prático*.

*Terceiro*, uma objeção à analogia entre o princípio da prudência e o princípio do altruísmo consiste no facto de o primeiro dizer respeito à gestão da *própria* vida (o eu ao longo do tempo), enquanto o segundo é atinente à relação com terceiros (o eu e o outro). A distância intertemporal que a prudência rege, segundo razões não fletidas temporalmente, aplica-se ao próprio agente. O confinamento na primeira pessoa ou o enclausuramento no *seu* ponto de vista (estritamente pessoal) constituiria um erro prático, negador da racionalidade altruísta (impossibilitando o reconhecimento de razões impessoais para agir).

Nagel pensa que precisamos de fazer três coisas: mudar a nossa psicologia do desejo, mudar a nossa visão da relação entre razões e desejos, e reparar na dependência deste bom raciocínio de um pressuposto sobre a maneira de pensarmos acerca de nós.<sup>225</sup>

Como afirmámos, o arrependimento não pode ser experimentado pelo imprudente e o ressentimento é inacessível ao egoísta. O arrependimento depende do

---

A pretensão é revelar a razão pela qual, do ponto de vista da racionalidade prática, o altruísmo é possível, sem que, para isso, se tenha de construir uma teoria dos valores: “Even if the formal result defended here is correct, what will emerge from it is neither utilitarianism, nor any other moral system which is simply altruistic” (PA: 89). Voltaremos a esta tese no próximo capítulo. Se admitirmos que tudo o que diz respeito ao *interesse próprio* é *egoísmo*, teremos de reconhecer que, se de facto o “egoísmo instrumental” fosse a melhor estratégia para a felicidade geral, o próprio *altruísmo* exigiria seguir tal estratégia (cf. PA: 95, n. 8; PA: 87, n. 1).

<sup>224</sup> Sobre a consideração da *argumentação transcendental* como *engenharia inversa*, cf. Thomas, 2009: 107.

<sup>225</sup> “Nagel thinks we need to do three things: change our psychology of desire, change our view of the relation between reasons and desires, and notice the dependence of this piece of good reasoning on an assumption about how we must think of ourselves” (Thomas, 2009: 112).

reconhecimento de que existia então (no passado) uma razão (não fletida temporalmente) para ter agido de outro modo. O ressentimento depende do reconhecimento de que há uma razão acessível para alguém não agir (violentamente) como agiu.

Como podem os interesses particulares ser interesses universais? Como se transpõem? No caso do ressentimento, a possível inversão entre malfeitor e vítima reflete-se numa razão partilhada para que uma experiência dolorosa não ocorra. O ponto de Nagel é que esse interesse só é “digno de consideração” (PA: 84) se der uma razão para agir que não se restrinja a uma razão para assumir um papel (vítima ou agressor) ou ponto de vista ocupado exclusivamente por alguém, mas seja uma razão para qualquer pessoa em qualquer das posições ocupadas.

A benevolência depende de inclinações específicas dos agentes (ou é ela mesma uma inclinação), pelo que não constitui uma razão impessoal. Para se poder considerar razões motivacionais que sejam razões impessoais, tem de ser possível o agente conceber-se como alguém impessoalmente especificado. Sem esta autoconceção, teríamos de admitir um caso de solipsismo prático. O argumento de Nagel coloca assim, como condições de *interpretação* do altruísmo, uma *forma de raciocínio* e um *conteúdo do pensamento sobre o mundo* que excluem o *solipsismo*.

A relevância atribuída à faculdade da *imaginação* não é estranha ao racionalismo normativo de Nagel. Primeiro, pela possibilidade de nos colocarmos no lugar de outro. Segundo, pela possibilidade de pensar em outras mentes como semelhantes à mente do agente (igualmente reais). Terceiro, a imaginação seria motivacionalmente suficiente, no caso do altruísmo, se produzisse uma imagem vívida do sofrimento de outro, por forma a mobilizar o agente, como se disse, sem oposição de outros elementos motivacionais. Contudo, como tal não é sempre o caso e se padece de uma *cegueira generalizada* (PA: 92), então a racionalidade prática é um *processo* conducente a possibilitar a consideração dos *interesses de terceiros* de modo universal, sem que o valor destes interesses fique dependente do agente a quem se diz que eles pertencem. Este processo não elimina por abstração (totalmente) a componente subjetiva do ponto de vista do agente, oferecendo antes uma sistematização da mesma, tendo em vista a possibilidade de o agente se considerar como apenas um entre vários, cujas razões para agir podem ser objetivadas.

Em suma, o tipo de agente que se é não pode ser dispensável. Pelo contrário, revela um aspeto estrutural no argumento. Se o intento nuclear é revelar como o altruísmo é possível e se se pode agir tendo em vista o interesse de terceiros, o agente não é considerado um mero executor de princípios, mas uma parte substantiva na operatividade dos princípios, do seu reconhecimento e efetivação. A racionalidade é uma faculdade entre outras, um *processo* que procura sistematizar intuições, rivalizando com a mera explicação motivacional assente em sentimentos (simpatia, benevolência, entre outros). É neste sentido que se afirma que os princípios racionais são expressão prática da conceção que o agente é capaz de ter acerca de si próprio; sem uma *determinada conceção de pessoa ou agente*, o princípio formal seria vazio e, poder-se-ia afirmar, a benevolência sem o princípio do altruísmo seria cega.

### 30. Razões subjetivas e razões objetivas: distinção acerca de uma variável-de-agente

A tese de Nagel em *PA* é de que todas as razões ou valores subjetivos têm de poder ser enquadrados como razões ou valores objetivos, como dissemos no Capítulo I; contudo, tal não é verdade em todo o seu pensamento. No campo do pensamento político, *v.g.*, a *objetividade hegeliana* procura assegurar a manutenção dialética do ponto de vista subjetivo. A parcialidade é irreduzível à imparcialidade, o que esclarece em grande parte o pessimismo político de Thomas Nagel. Todavia, para os presentes propósitos, ressalva-se a procura de objetivar os fatores que possam motivar e, sobretudo, justificar a ação. A presente secção procura, assim, substantivar a distinção entre *razões* objetivas e subjetivas.

Retomemos algumas clarificações sobre as razões. De outro modo, considere-se a seguinte formulação geral de uma *razão*. Primeiro: Se o predicado R contém (ou não) uma ocorrência livre da variável p, essa ocorrência refere-se como “uma variável-de-agente livre”. Segundo, todas as razões têm de ser universais: “Para qualquer situação em que alguém possui uma razão para promover um fim, deveremos ser capazes de encontrar um fim para a produção do qual todos temos uma razão, caso

nos encontremos em posição de o fazer” (PA: 99)<sup>226</sup>. As razões universais podem promover cursos de ação distintos para diferentes indivíduos. O seu campo de influência é transversal, e as razões são interpretadas como valores objetivos. Tem valor algo para a obtenção do qual temos uma razão para agir (retomaremos esta deriva ou cedência de Nagel a referir-se a valores no Capítulo VII, Secção 38).

A distinção entre objetividade e subjetividade no âmbito das razões atém-se ao seu campo de aplicação:

Formalmente, tem-se por razão subjetiva uma cujo predicado definidor R contém uma ocorrência livre da variável p. (A variável-de-agente livre encontrar-se-á livre apenas *em* R, claro; e conectada através da quantificação sobre pessoas que governa a fórmula inteira.) Todas as razões e princípios universais que possam ser expressos em termos da fórmula básica conterão, ou não, uma variável-de-agente livre. As primeiras são subjetivas, as últimas objetivas (PA: 99).<sup>227</sup>

Esta passagem carece de desenvolvimento. A “variável-de-agente livre” permite distinguir uma razão objetiva de uma razão subjetiva, verificando se a variável é determinada, ou seja, se captura um agente individual ou se, pelo contrário, não vincula um agente em particular, mas um indivíduo impessoalmente especificado. Contudo, nem sempre é fácil verificar o âmbito de aplicação da variável.

O exemplo fornecido por Nagel revela essa dificuldade. Suponhamos que Moore está no caminho de um camião em andamento; inquirido por uma razão para sair da frente do caminho do camião, pode oferecer uma das seguintes:

- (a) a ação prolongará a vida de G. E. Moore;
- (b) a ação prolongará a sua vida;
- (c) a ação prolongará a vida de alguém (PA: 100).<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> “In any situation in which there is reason for one person to promote some end, we must be able to discover an end which there is reason for anyone to promote, should he be in a position to do so” (PA: 90).

<sup>227</sup> “Formally, a subjective reason is one whose defining predicate R contains a free occurrence of the variable p. (The free agent-variable will, of course, be free only *within* R; it will be bound by the universal quantification over persons which governs the entire formula.) All universal reasons and principles expressible in terms of the basic formula either contain a free agent-variable or they do not. The former are subjective; the latter will be called objective” (PA: 90).

<sup>228</sup> “(a) that the act will prolong G. E. Moore's life;  
(b) that the act will prolong his life;  
(c) that the act will prolong someone's life” (PA: 91).

A razão (b) consiste numa *razão subjetiva*, como indicia a presença da variável-de-agente livre “sua”. Esta razão poder-se-ia traduzir mais completamente por: “Todas as pessoas possuem uma razão para fazer aquilo que *elles* prolongará a vida” (*PAI*: 100). Não contendo qualquer referência ao “fazedor da ação”, (a) e (c) são razões objetivas, são “razões para que todos promovam aquilo a que se aplicam”. Se o agente fosse especificado, a influência da ação ficaria restringida, no caso, à *sua* própria vida.

Considerem-se outros princípios ambíguos:

- (d) Todas as pessoas devem aperfeiçoar as suas capacidades mentais;
- (e) Todas as pessoas devem ajudar a sua família;
- (f) Todas as pessoas devem defender o seu país (*PAI*: 101).<sup>229</sup>

Importa considerar, para além do fazedor da ação, os *fins da ação*. Neste caso, há uma distinção substantiva entre razões objetivas e subjetivas. As razões subjetivas dão fins distintos para agentes diferentes. E as razões objetivas fornecem motivos cuja influência não se restringe a um indivíduo. Veja-se o exemplo de Nagel: “Cada um deve melhorar a sua mente”. É possível uma leitura subjetiva da sentença, se se entender que esta máxima é atinente apenas a um *agente* específico ou que a “variável-de-agente livre” particulariza o agente. Pode também existir uma leitura objetiva, se se “atribui um valor *objetivo* à procura de autoaperfeiçoamento” (*PA*: 93; Thomas, 2009: 124). Estas leituras variam segundo o que Alan Thomas designa de “alcance prático” de uma razão: a ambiguidade possível entre razões exige *interpretação* na sua desambiguação, sendo que “os valores objetivos e o amplo alcance prático são coextensivos” (Thomas, 2009: 124)<sup>230</sup>. Assim, as razões objetivas estendem a sua influência a terceiros, sem se restringirem a pessoas especificáveis.

Um meio que ajuda a clarificar é a análise de casos problemáticos, tais como: “(d) A ação é de ordem tal que prolongará a vida do agente” (*PAI*: 101). Esta máxima

---

<sup>229</sup> “(e) Everyone should improve his mind;

(f) Everyone should help his family;

(g) Everyone should defend his country” (*PA*: 93).

<sup>230</sup> “However, Nagel claims that the same token sentence can be read objectively if ‘it assigns *objective* value to the pursuit of mental self-improvement’ (*PA*: 93). Assigning objective value corresponds to assigning the reason wide scope because objective values can transmit their “derivative influence” across agents. This asserted equivalence is very important for the arguments both of *The Possibility of Altruism* and of the later *The View from Nowhere*: objective values and wide practical scope are coextensive. They occur in all and only the same cases, and the wide scope is explained by the objectivity of the value” (Thomas, 2009: 124).

pode configurar uma razão subjetiva ou objetiva, conforme varie a sua *interpretação*, que estende ou encurta a influência a razões de terceiros para agir. Por um lado, “sua” e “seu” sustentam razões subjetivas; assim, atidas a uma variável-de-agente livre, a sua influência não se estende para além dos interesses dessa pessoa. São razões que atribuem valor para “cada indivíduo”: “as *suas* capacidades mentais, a *sua* família e o *seu* país são objetos racionais de preocupação” (*PA*: 101), sem que lhes seja atribuído um valor objetivo. No caso das razões objetivas, essa influência estende-se a outros agentes como valores objetivos.

Sobre o *valor* algo mais deve ser apresentado, pois trata-se de um aspeto problemático. Nagel insiste que o seu argumento se concentra em defender um determinado *sistema de razões* e não um complexo *sistema de valores*. Contudo, bastará delimitar as suas pretensões filosóficas neste sentido para escapar à crítica segundo a qual, sem pressupor certos valores, o sistema formal de razões não tem um conteúdo determinante? Que fins perseguem os agentes? Não se pressupõe nenhum bem independente como fim da ação? Não se supõem critérios valorativos? Como procuraremos revelar na terceira parte, Nagel não pode deixar de pronunciar-se acerca dos valores, concedendo espaço aos valores no sistema de razões defendido.

Alan Thomas sustenta que temos de nos voltar para a *objetividade segundo Sidgwick* (exposta em *The Methods of Ethics*), na qual Nagel, de certo modo, se apoia. Poder-se-ia responder às interrogações anteriores com uma analogia entre a *percepção* (absoluta) sobre o mundo físico e a percepção — segundo a expressão de Sidgwick, de um “ponto de vista do Universo”<sup>231</sup> — “sobre um todo avaliativo integrado” (Thomas, 2009: 127). A primeira percepção permite diferentes *representações* do mundo, a segunda enquadra diversas *razões práticas* coerentes com *valores intemporais* e *intrínsecos*, razões que são interpretadas como *perspetivas sobre um todo avaliado*, sendo este um pressuposto do internalismo defendido em *PA* (Thomas, 2009: 128). A uma razão subjetiva para agir corresponde uma razão objetiva para agir:

Tal como um argumento para a conceção absoluta do mundo estabelece que a existência dessa conceção explica perspetivas individuais sobre o mesmo, também as razões práticas de um indivíduo que correspondem a valores intemporais e intrínsecos são interpretadas como perspetivas sobre um todo avaliativo integrado. [...] este pressuposto desempenha um papel importante no argumento global de *A Possibilidade do Altruísmo*,

---

<sup>231</sup> Sidgwick, 1962: 420. Cf. Galvão, 2008.

proporcionando uma garantia metafísica subjacente ao internalismo motivacional de Nagel.<sup>232</sup>

Embora possa operar um princípio subjetivo, tem de ser possível, segundo Nagel, enquadrar esse princípio subjetivo num princípio objetivo que promova um “fim objetivamente valioso”, sem que o agente tenha de estar relacionado com o que é bom como sendo bom para si. Contudo, a objeção e a fragilidade persistem — se o que se procura defender é um sistema formal, o apelo a valores ou fins objetivamente bons extravasa esse intento ou ainda, de outro modo:

Estas observações formais, contudo, são formas de tratar valores e razões com as quais já estamos comprometidos e só podem ser aplicadas a compromissos avaliativos que já assumimos. Nagel insiste repetidamente em que *A Possibilidade de Altruísmo* não apresenta uma teoria de valor que não seja formal. O âmbito da sua proposta é muito restrito, porque os seus objetivos são muito limitados: são simplesmente mostrar que o altruísmo, a ação com base nos interesses de outra pessoa, é possível.<sup>233</sup>

Pode dizer-se acerca de qualquer tipo de coisas que “tem *simplesmente* valor” ou que “tem valor apenas *para* alguém em relação ao qual se encontra numa determinada relação” (*PA*: 103). Neste caso, apenas se considera a relação formal entre um agente e um determinado valor. Parece ser necessária, ou estar pressuposta, a substantivação de uma determinada *teoria de valores*. Clarifiquemos a nossa crítica. Nagel insiste em que não se compromete com uma determinada teoria de valores, embora admita certos *valores partilhados*, *v.g.*, o caso da *dor*, referido anteriormente como um *valor negativo*: é um pressuposto dado para se considerar que o ressentimento resulta da existência de uma razão para agir disponível para evitar ou acabar com uma dor que alguém não

---

<sup>232</sup> “Just as one argument for the absolute conception of the world takes it that assuming the existence of that conception explains individual perspectives on it, so those practical reasons of an individual that correspond to timeless and intrinsic values are construed as perspectives on an integrated evaluative whole. [...], this assumption plays an important role in the overall argument of *The Possibility of Altruism*. It does so by providing an underlying metaphysical guarantee for Nagel’s motivational internalism” (Thomas, 2009: 128). Sobre este tópico, consultar a secção: “Sidgwickian objectivity” (Thomas, 2009: 126-129).

<sup>233</sup> “These formal remarks, however, are ways of treating values and reasons to which we are already committed and can only be applied to evaluative commitments that we already have. Nagel repeatedly insists that *The Possibility of Altruism* does not offer a theory of value that is *not* formal. The scope of his account is very restricted because his aims are very limited: they are simply to show that altruism, acting on another person’s interests, is possible” (Thomas, 2009: 129).

considerou. A questão valorativa, se deixada em aberto, fragiliza o argumento nageliano. Podem pensar-se fins objetivos que não tenham valor para ninguém.

A nossa faculdade de ajuizar ficaria diminuída sem o reconhecimento de razões objetivas, uma vez que não poderíamos avaliar interesses senão na primeira pessoa. Esta diminuição ou limitação possui efeitos práticos? A resposta é sim. Consideramos o internalismo nageliano, segundo o qual ter uma razão para agir implica ter uma motivação, *prima facie*, para agir. Só se a razão para agir for objetiva é que o mesmo *juízo prático está disponível para qualquer agente*. Como defende Alan Thomas, opera aqui a noção de *objetividade* de Sidgwick: “Pensar objetivamente em si próprio é o mesmo que pensar em si próprio como se fosse outra pessoa”.<sup>234</sup> A distinção entre a primeira pessoa e a terceira pessoa é simétrica da distinção entre um indivíduo e outros indivíduos. Do ponto de vista objetivo, não ocorre nenhuma diferença radical entre ambas. As razões objetivas motivam por si mesmas e são transitivas quanto à motivação para indivíduos diferentes. Este elemento transitivo é fundamental para o *teste de Nagel*: ou as razões subjetivas podem converter-se em razões objetivas ou não são de todo razões aceitáveis (Thomas, 2009: 175):

A tese que me proponho defender consiste simplesmente no seguinte: que as únicas razões aceitáveis são as objetivas. Mesmo que consigamos operar de uma forma bem sucedida através de um princípio subjetivo, deveremos ser sempre capazes de o apoiar com um princípio objetivo que sustente as mesmas razões que o primeiro, assim como (presumivelmente) outras. Sempre que agimos por uma determinada razão, deverá ser *possível*, mantenho, considerar a nossa ação como valiosa (*PA*: 105).<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> “The answer is that Nagel’s internalist connection between accepting a reason and, necessarily, being supplied with a motivation explains what he means by a ‘personal practical judgement’ in the first person. However, only if the reason accepted from that perspective is an objective one can we see *that very same practical judgement* is available to anyone. ‘Anyone’, here, can of course be you. But only if the reason is objective can you make the same ascription to yourself in the third person that you can in the first. You are related to yourself, in the relevant respect, just as others are related to you (and vice versa). [...] Thinking about yourself objectively is the same as thinking about yourself as if you were another person” (Thomas, 2009: 130).

<sup>235</sup> “The thesis which I propose to defend is simply that the only acceptable reasons are objective ones; even if one operates successfully with a subjective principle, one must be able to back it up with an objective principle yielding those same reasons as well as (presumably) others. Whenever one acts for a reason, I maintain, it must be *possible* to regard oneself as acting for an objective reason, and promoting an objectively valuable end” (*PA*: 96-97).

### 31. Distinção entre egoísmo, razões subjetivas e princípios objetivos quase egoístas

A *objetividade* e *subjetividade* podem dizer-se de princípios, razões, valores e finalidades. As *razões objetivas* não garantem *finalidades* comuns para diferentes indivíduos e as *razões subjetivas* podem traduzir finalidades comuns a diferentes indivíduos (embora alocadas ao indivíduo: “a *sua* felicidade, a *sua* segurança, o bem-estar da *sua* família ou a segurança do *seu* país” (PA: 103)). Este segundo tipo de razões importa à reflexão ética. Como exemplifica Nagel, a doutrina ética de Hobbes admite que o Estado policial é do interesse de *cada* membro do coletivo, bastando considerar o *interesse individual* para concluir o papel fundamental de um Estado policial para todos: “Contudo, isto é diferente do caso em que a ordem social, ou o bem-estar geral, é encarado como um valor objetivo — algo que todos possuem uma razão primária para promover, e não uma razão derivada do interesse pessoal envolvido” (PA: 104)<sup>236</sup>. A presente secção visa precisamente distinguir razões individuais subjetivas de razões egoístas e princípios objetivos quase egoístas.

Como desenvolveremos no Capítulo VIII, podemos pensar em *atos altruístas autorreferenciais*, isto é, atos em que o benefício de terceiros é do interesse do protagonista da ação. Por sua vez, inversamente a estes atos, também existem atos egoístas que implicam sacrifício pessoal. Podemos, assim, listar um conjunto de possibilidades:

Nem todas as razões subjetivas são egoístas. [...] Alguns princípios subjetivos poderão exigir um extremo sacrifício individual ao serviço de finalidades subjetivamente definidas. [...] Além disso, nem todos os princípios objetivos são altruístas. Alguns poderão ditar a perseguição de uma finalidade que não envolve o interesse de ninguém, *i.e.*, os interesses próprios ou de terceiros; temos o exemplo da teoria retributiva da punição. [...] Alguns princípios objetivos poderão ser mesmo *quasi*-egoístas, no sentido em que, numa primeira instância, encorajam o comportamento auto-interessado — como pode ser comprovado pelo exemplo (d) [Todos

---

<sup>236</sup> “Nevertheless, this is different from the case in which social order, or the general welfare, is regarded as objectively valuable — something which everyone has an original reason to promote, rather than a reason derivative from his own personal stake in it” (PA: 96).

devem aperfeiçoar as suas capacidades mentais] e pela visão objetiva de  
(e) [Todos devem ajudar a sua família] (*PA*: 105).<sup>237</sup>

Podemos sistematizar, pelo menos, quatro casos distintos:

- (1) nem todas as razões subjetivas são egoístas;
- (2) nem todas as razões objetivas são altruístas;
- (3) algumas razões objetivas são quase egoístas;
- (4) algumas razões subjetivas são altruístas.

Detalhemos, seguidamente, as várias possibilidades.

*Primeiro*, existem *razões subjetivas não egoístas*. Entre outros casos, pode considerar-se o altruísmo de autoabnegação pura, em que se opta por agir sempre em resposta ao interesse de terceiros, definindo esta máxima subjetivamente ou como princípio subjetivo de ação, em desfavor do interesse próprio:

[...] nem todos os princípios excluídos por um argumento contra razões subjetivas podem ser considerados egoístas. O egoísmo puro é certamente apenas um entre muitos princípios subjetivos. (Um caso extremo de princípio subjetivo poderia consistir, por exemplo, em afirmar-se que todos devemos agir *apenas* no interesse de outros, nunca levando em consideração o nosso; por outras palavras, um altruísmo de auto-abnegação puro.) (*PA*: 105).<sup>238</sup>

De certo modo, poder-se-iam enquadrar nesta categoria quer a máxima positivista de Auguste Comte, quer a exigência que a alteridade demanda na filosofia de Emmanuel Lévinas, embora, nestes casos, o princípio pretenda ter o alcance de uma razão objetiva. No primeiro, exige-se universalmente “*viver para o outro*” (“*vivre pour autrui*”) (*cf.* Capítulo II, Secção 6.). No segundo, é-se sujeito na exata medida em que se está submetido ao outro, fonte da qual demanda a exigência de responder eticamente de

---

<sup>237</sup> “Not all subjective reasons are egoistic [...]. Some subjective principles may require extreme self-sacrifice in the service of subjectively defined ends. [...] Some may dictate pursuit of a goal which involves *no one's* interest, rather than the interests of either oneself or others; for example a retributive theory of punishment, which counts punishment a good thing aside from its benefit to the criminal, to his victim, or to society. Some objective principles can even be quasi-egoistic, in the sense that they primarily encourage self-interested behaviour — as can be seen from example (d) and the objective version of (e)” (*PA*: 96).

<sup>238</sup> “[...] not all the principles excluded by an argument against subjective reasons will be egoistic. Certainly pure egoism is only one subjective principle among many. (An extreme case of a subjective principle would be that everyone should act *only* in the interest of others, and never in his own interest; 'pure' self-abnegating altruism, in other words.)”.

modo universal (*cf.* Capítulo VIII, Secção 48). No primeiro caso, a máxima geral só autoriza a operação de razões subjetivas na exata medida em que estas permitem ao agente suprir as necessidades mínimas à sua subsistência (*v.g.*, não morrer à fome), a fim de poder continuar a ajudar terceiros. No segundo caso, a responsabilidade universal pelo outro assume precedência sobre a liberdade individual. Em ambos os casos, trata-se de uma máxima subjetiva com uma finalidade objetiva.

*Segundo*, existem *razões altruístas não objetivas*. O exemplo dado por Thomas Nagel é o da *teoria retributiva da punição*. A punição não integra o interesse de ninguém, na medida em que não corresponde a um interesse próprio e, de certo modo, também não corresponde ao interesse de terceiros.

*Terceiro*, há *razões objetivas quase egoístas*. Nesta categoria, colocamos os atos altruístas parciais ou o “altruísmo autorreferencial”.<sup>239</sup> Como se detalhará noutra passagem, no pensamento de Aristóteles, o altruísmo é parcial ou concebido de modo autorreferencial. O altruísmo autorreferencial é concernente à ação de A preocupado com o interesse de B quando A tem uma relação especial com B (Kahn, 1981: 20). É neste sentido que Nagel retoma as duas sentenças: “(d) Todos devem aperfeiçoar as suas capacidades mentais; (e) Todos devem ajudar a sua família” (*PA*: 101). Estas máximas são quase egoístas na medida em que, num nível imediato, exortam a uma ação autorreferencial.

*Quarto*, há *razões subjetivas altruístas*. Pode ter-se uma razão subjetiva, se se tratar de uma escolha apenas *daquele* agente em agir como age: a finalidade é uma escolha *sua*, subjetivamente definida, sem que se possa fazer do princípio adotado (*v.g.*, fazer um sacrifício por alguém) uma razão objetiva ou impessoalmente especificada (pela conectividade com a razão subjetiva sacrificial). Contudo, esta razão subjetiva é altruísta quanto ao seu fim, protegendo o interesse de um terceiro.

Se há razões para distinguir o *egoísmo* de *razões subjetivas*, também importa considerar uma vertente que aproxima o egoísmo, como princípio de ação, de uma interpretação subjetiva das razões para agir. Referimo-nos à possibilidade formal de um *egoísmo puro*, simétrico do *altruísmo puro*. Este egoísmo puro teria de rejeitar o *valor objetivo* de um princípio egoísta universal, segundo o qual seria desejável que todos

---

<sup>239</sup> Nagel cita C. D. Broad, que terá cunhado esta expressão — “altruísmo autorreferencial” — para estes casos (*PA*: 96).

favorecessem apenas as suas razões subjetivas, reconduzindo o egoísmo a uma versão subjetiva:

[...] a principal versão de Egoísmo é de natureza subjetiva [...] é aquela que nega a dependência, por parte das razões, da atribuição de valor objetivo a algo, e que considera o Egoísmo aceitável na medida em que apenas exige razões subjetivas. Deve enfatizar-se que um tal egoísmo não pode, sequer, atribuir valor objetivo à situação em que todos se comportam de acordo com o princípio por ele favorecido, pois isso permitiria, de imediato, que razões objetivas, não egoístas, promovessem um tão desejado estado-de-coisas, caso em que ele já não se poderia considerar um egoísta puro (PA: 105).<sup>240</sup>

Nenhum valor objetivo poderia ser atribuído ao princípio egoísta, sob pena de contradição. Assim, o egoísmo puro apenas poderia prever razões subjetivas, sem apelo a um princípio objetivo sobre a aplicação das mesmas.

Como síntese, há princípios objetivos que não são altruístas e princípios subjetivos que não são egoístas. Os elementos introduzidos podem induzir em erro; assim, uma distinção deve ficar clara: não se associam as razões subjetivas ao egoísmo, por um lado, e as razões objetivas ao altruísmo, por outro. Não são pares conceituais coextensivos. Embora a existência de razões objetivas, tal como caracterizadas na secção anterior, seja uma condição necessária para que se verifiquem razões altruístas.

### 32. Objeção central: o solipsismo prático e o argumento por *reductio ad absurdum*

A presente secção dá conta do que entendemos como argumento por *redução ao absurdo* levado a efeito por Nagel. Teremos de clarificar o que se tem em mente quanto ao conceito de *solipsismo*, habitualmente concebido na investigação epistemológica, e que, no presente caso, surge aplicado à racionalidade prática. O *solipsismo prático* implicaria, caso fosse aceite como verdadeiro em relação aos juízos

---

<sup>240</sup> “[...] the central version of egoism is a subjective one [...] is one which denies that reasons depend on the assignment of objective value to anything, and which finds egoism acceptable because it requires only subjective values. It must be emphasized that such an egoist cannot even assign objective value to the circumstance in which everyone behaves in accordance with his favoured principle, for that would immediately let in objective, non-egoistic reasons to promote that desirable state of affairs, and he would no longer be a pure egoist” (PA: 96).

práticos, uma *dissociação* quanto à autoconceção do agente como apenas um entre vários.

Se a *imprudência* consistia na ponderação exclusiva ou preponderante de um determinado *agora* ou de um momento indexado a uma determinada flexão temporal, a não eficácia de um princípio de altruísmo consistiria numa *dissociação*, concretizaria a concessão de privilégios injustificados a um eu. Essa dissociação traduziria uma incapacidade de nos concebermos, a nós próprios e às nossas razões para agir, de um *ponto de vista impessoal*. Na secção 30, definimos as razões objetivas precisamente como o tipo de razões que não selecionam o agente com indexicais, como ocorre com as razões subjetivas.

Segundo Nagel, a *objetividade ética* possível consiste na capacidade de pensar as razões para agir de um ponto de vista impessoal, sem que este ponto de vista (de onde se encontra ausente a premissa pessoal básica) oblitere o tipo de agente que se é, com determinadas representações e concepções pré-reflexivas. O agente tem um ponto de vista sobre o mundo e sobre si próprio. A neutralidade temporal e a impessoalidade exigem intemporalidade e objetividade:

Assim como o raciocínio prudencial trava uma luta contra a dominação do presente, a ética, por seu lado, trava uma luta contra uma certa forma de egocentrismo (*PA*: 108).<sup>241</sup>

Como nota Nagel, as razões objetivas são razões para que algo ocorra ou se faça e não são *valores* para os agentes particulares (ou não têm de o ser). Ou, dito de outro modo, não são razões que se levam a efeito na ação por constituírem valores para o agente, mas porque são razões para que algo se faça. (Como se afirmou, o que Nagel procura é um sistema de razões e não uma teoria do valor.)

Retomemos a distinção entre os pontos de vista pessoal e impessoal, a fim de estudarmos a relação de ambos com o solipsismo prático. O ponto de vista pessoal consiste essencialmente em um ponto de vista no qual está presente o uso da primeira pessoa gramatical ou indexicais que localizam o agente da ação. Deste modo, os *juízos* do ponto de vista pessoal referem o sujeito a quem a vantagem pretendida está alocada. Do ponto de vista impessoal, por sua vez, está ausente a *nossa* localização pessoal.

---

<sup>241</sup> “Ethics is a struggle against a certain form of the egocentric predicament, just as prudential reasoning is a struggle against domination by the present” (*PA*: 100).

Ademais: “o ponto de vista impessoal deverá ser capaz de acomodar todos os fenómenos descritíveis de um ponto de vista pessoal, incluindo os factos acerca do próprio sujeito” (*PA*: 109).<sup>242</sup>

Interpomos uma nota sobre a tese segundo a qual todo o ponto de vista impessoal pode acomodar fenomenologicamente todo o ponto de vista pessoal. Este é um aspeto vincado na análise levada a efeito em *PA*. Nagel afirma, no prefácio da obra, que, para todas as razões subjetivas, podem encontrar-se razões objetivas. Como se se pudesse encontrar uma *contraparte* que descentre a subjetividade. A *objetividade hegeliana*, desenvolvida essencialmente em *VN*, não implica a possível substituição de razões subjetivas por razões objetivas. Para efeitos de esclarecimento da relação destes pontos de vista com o solipsismo, basta, neste passo, a defesa da tese de que as razões subjetivas podem captar-se por razões objetivas.

Estabelecida a distinção entre os pontos de vista pessoal e impessoal, compreende-se o papel que o ponto de vista impessoal terá de desempenhar na *conceção de que somos apenas um entre vários*. O ponto de vista não altera o sentido e a substância acerca do que é afirmado:

Não é permitido que as alterações de pessoa gramatical, como as alterações de tempo verbal, alterem o sentido daquilo que é asseverado acerca da circunstância que é objeto de asserção. [...] Este ponto de vista [impessoal] abstrai-se da relação entre o falante e aquilo sobre o qual se fala, assevera, dada *qualquer* relação desse tipo, aquilo pode ser asseverado (*PA*: 109).<sup>243</sup>

É certo que as implicações do que se afirma têm consequências distintas. No caso da prudência, o tempo no qual o agente se encontra é determinante, como localização temporal da ação, em relação ao que possa ser afirmado sobre evidências ou factos, como no exemplo: se uma casa está a arder, já ardeu ou irá arder, a ação que se segue, em função do que é asseverado em relação a um contexto factual, implicará ações distintas. Seguindo o exemplo de Nagel, as sentenças “estou aborrecido” e “ele está

---

<sup>242</sup> “[...] the impersonal standpoint should be able to accommodate all phenomena describable from the personal standpoint, including facts about the subject himself” (*PA*: 101).

<sup>243</sup> “Shifts of grammatical person, like shifts of tense, cannot be permitted to alter the sense of what is asserted about the circumstance which is the subject of the statement [...]. The impersonal standpoint, like the standpoint of temporal neutrality, abstracts from the relation between the speaker and what is being spoken about, and merely asserts what can be asserted given *any* such relation” (*PA*: 101-102).

aborrecido” também são distintas, mas será que essa diferença não permite traçar nada de comum entre as duas asserções?

A análise do campo da racionalidade prática acompanha, até certo ponto, a análise epistemológica. Deve poder captar-se algo factual, independentemente da perspectiva e representação de um ponto de vista. O elemento estruturante consiste na capacidade de nos concebermos impessoalmente:

Alguém que efectue, do ponto de vista pessoal, um juízo acerca de si próprio ou dos outros (ou até mesmo um juízo que não se refira a alguém em particular), encontra-se comprometido com estes dois juízos: (a) um juízo impessoal, para o mesmo efeito, acerca da mesma situação e dos mesmos personagens; e (b) uma declaração pessoal básica apontando quem, na cena impessoal descrita, é autor do juízo. Esta declaração justificará o emprego de indexicais no juízo original (*PA*: 110).<sup>244</sup>

Pontos de vista distintos podem acarretar expectativas diversas, mas a concepção impessoal implica:

[...] uma especificação impessoal das relações entre estados psicológicos e comportamentos (sejam estes quais forem), as quais permitem a atribuição de estados psicológicos à evidência comportamental; segundo, uma declaração impessoal acerca das condições que recaem sobre as descrições psicológicas na primeira pessoa, incluindo a cláusula de que algumas não necessitam de qualquer evidência comportamental ou observacional. [...] o único resíduo pessoal que não se encontra incluído no sistema de crenças impessoais, com as quais me encontro comprometido através de um juízo pessoal, consiste na premissa básica que me localiza no mundo impessoalmente descrito. A adição desta premissa faz uma enorme diferença na maneira *como* o mundo é concebido, mas nenhuma quanto àquilo que é o caso (*PA*: 110-111).<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> “Whoever makes any judgment from the personal standpoint, whether about himself or about others, or not about anyone at all, is committed to two further judgments: (a) an impersonal judgment to the same effect about the same situation and characters;(b) a basic personal statement saying who, in the impersonally described scene, he is. The latter will justify the token-reflexives employed in the original judgment” (*PA*: 102).

<sup>245</sup> “This will include impersonal specification of those relations between psychological states and behaviour (whatever they may be)which permit the ascription of psychological states on behavioural evidence. It will also include an impersonal statement of conditions on first-person psychological ascriptions, including the provision that some of them do not call for behavioural or observational evidence. [...] The only personal residue, therefore, which is not included in the system of impersonal beliefs to which I am committed by a personal judgment, is the basic personal premise itself, the premise which locates me in the world which has been impersonally described. The addition of this premise makes a great difference in *how* that world is conceived, but no difference in what is conceived to be the case” (*PA*: 103).

A inter-relação entre *ponto de vista impessoal*, *solipsismo* e *dissociação* explica a robustez do argumento de Nagel, atido a elementos da autoconceção da condição humana, e a normatividade ou sistema de razões que a expressa e cuja negação apenas realça o pressuposto da conceção de que somos apenas um entre vários. O carácter de certo modo inescapável desta conceção constitui não só uma premissa como fator motivador inerente ao raciocínio prático.

### 33. Altruísmo como um ponto de vista da racionalidade prática: o argumento nuclear

A defesa do altruísmo entronca na defesa de uma conceção de racionalidade prática, como uma das suas condições. A nossa leitura avalia o progresso argumentativo para que tal se verifique. Delimitámos o campo da racionalidade prática e a estrutura argumentativa, por forma a clarificar por que razão, para Thomas Nagel, só a racionalidade altruísta tem relevância ética e como é que a motivação altruísta suprime a distância entre agentes.

Regressando à metáfora do barco, para pensar acerca do papel da razão na motivação para agir, no caso de Nagel, a razão já não seria o timoneiro cuja tripulação — as inclinações sensíveis — são (ou devem ser) ignoradas (como em Kant), nem se verifica uma tripulação orgânica a operar por si (como em Hume), segundo a ideia de que somos as nossas inclinações (Blackburn). A razão seria como que um GPS moderno, um sistema de navegação cujo cálculo da deslocação, percurso e tempo de chegada tem em consideração, no seu algoritmo, o meio de transporte escolhido, a velocidade média própria ao indivíduo, etc. O cálculo do percurso retém e traduz um ajuste entre o mar (mundo objetivo) e as características do indivíduo (subjetivas). Para se deslocarem do ponto x para o ponto y, os sujeitos A e B podem fazer o mesmo percurso com tempos distintos. O caminho a percorrer não se altera necessariamente, mas o percurso tem adaptações sofisticadas, em resultado de peculiaridades idiossincráticas.

A racionalidade é um processo dialético entre um *ponto de vista subjetivo* e o *ponto de vista objetivo*. De outro modo, não há racionalidade ética sem corpo ou uma conceção de agente que, podendo ser impessoalmente especificado, não abandona a sua

localização espaço-temporal como premissa fundamental para agir. A *metafísica da pessoa* ou antropologia filosófica proposta por Nagel corrobora quer o *altruísmo puro*, quer o *egoísmo puro*, como hipóteses formais, sem que tenham de se verificar no tipo de agentes considerados. Tem de ser inteligível uma motivação altruísta a operar por si, sem que estejam necessariamente ausentes outros fatores motivacionais a operar.

Importa realçar este aspeto. Trata-se de um argumento intuitivo, que apela para a *reciprocidade* de papéis entre quem faz e quem sofre a ação. Não se trata de uma conclusão normativa que apela para princípios metaéticos, mas de influenciar convicções normativas de primeira ordem e a estrutura da deliberação subjacente aos interlocutores (Wallace, 2007: 295-318).

O argumento decisivo que une todos os pontos desenvolvidos é aquele que consideramos um argumento *por redução ao absurdo*, revelando o prejuízo elevado que significaria a rejeição da possibilidade do altruísmo. Sistematizando: Nagel defende que o *altruísmo* é ele mesmo uma razão motivacional (alternativa ao desejo, empatia, entre outros). De que modo? Por meio da *autoconceção do sujeito como apenas um entre vários*. Esta autoconceção implica a consideração de *razões objetivas*, ou razões impessoais, para a ação. Uma vez que o *desejo* não é uma *razão objetiva*, ou *impessoal*, para a ação, a existência de *razões motivacionais* que possam ser *razões objetivas* torna-se uma condição de possibilidade da *autoconceção do sujeito como agente como apenas um entre outros*. Esta conexão permite responder mais imediatamente à questão: como pode o *altruísmo*, enquanto *razão motivacional*, ser uma condição de possibilidade da *racionalidade prática*?

Afirmar a possibilidade de razões motivacionais que sejam razões objetivas, enquanto condição de possibilidade da autoconceção do agente, considerando-se não só como *eu*, mas, impessoalmente, como *alguém*, reforça positivamente a tese segundo a qual o altruísmo é uma razão motivacional. Se as *razões objetivas* não forem *razões motivacionais*, então temos de admitir a possibilidade do *solipsismo prático*, enquanto dissociação do agente em relação à autoconceção descrita. Contudo, as condições de *interpretação* do altruísmo, que associam uma *forma de raciocínio* (respondendo ao modo como o altruísmo está intimamente ligado à possibilidade de razões objetivas motivadoras) e um *conteúdo real do pensamento sobre o mundo* (descrevendo uma determinada conceção de agente), excluem o *solipsismo*.

### 34. Objeções e distinções: perspectiva e impessoalidade, indiferença e compromisso

Para Nagel, a investigação filosófica, inclusive a do filósofo moral, prende-se com esclarecimentos sobre o possível *processo de objetivação* na relação pensamento-mundo. O sujeito — reflexivo, cognoscente e agente — pode pensar o mundo no qual ele mesmo está incluído, desenvolvendo um ponto de vista superador das perspectivas subjetivas, incluindo o seu próprio ponto de vista. O processo de objetividade pode caracterizar-se como reflexão acerca de critérios de superação de perspectivas subjetivas (idiossincráticas), embora este seja apenas um aspeto do processo. O problema da objetividade é transversal a áreas distintas da reflexão filosófica. Nagel mantém uma forte analogia entre a tarefa prática e a tarefa do realismo substantivo, como critica Korsgaard (1996).

Se há um conjunto de perspectivas, parece pressupor-se que estas são pontos de vista sobre algo e que esse algo não é perspectivístico. A metáfora da *perspetiva* parece presumir pelo menos um indício de realismo. Intuitivamente, não pensamos o mundo “real” como um conjunto de fragmentos perspectivísticos, mas como uma “realidade unificada e substancial” (Moore, 1997: 15, *apud* Thomas, 2009: 10). Na obra *Points of View*, Adrian William Moore reitera que o pressuposto básico de pensar o mundo intuitivamente como uma unidade real e substantiva inter-relaciona um conjunto de ideias distintas, como sejam as noções de *unidade, autonomia da realidade, substancialidade*, expressando-se do seguinte modo: “as representações são representações do que existe de qualquer modo” ou independentemente da nossa perspectiva sobre o que existe (Moore, 1997: 74). A ideia de uma *representação* absoluta (se tal for possível) não consiste em um *ponto de vista* (Moore, 1997: 68-69). Segundo Moore, opera em nós uma aspiração para transcender a nossa finitude e perspectiva própria na relação com o mundo e com o que podemos saber sobre ele (*cf.* finito/infinito, Capítulo VIII, Secção 48). Pretendem-se, assim, “representações tornadas verdadeiras pela realidade”.

O poder do impulso para se transcender a si própria e à própria espécie é tão grande, e as suas recompensas tão substanciais, que não é provável que uma pessoa fique seriamente perplexa com a admissão de que a objetividade tem os seus limites. Embora defenda uma forma de romantismo, não sou extremista. A tarefa de aceitar a polaridade sem permitir que um dos seus termos engula o outro deve ser criativa. O que me parece deslocado, tanto nos nossos pensamentos sobre a maneira de

viver, como na nossa concepção do que existe, é o objetivo de uma unificação final. A coexistência de pontos de vista contraditórios, variando em distanciamento do eu contingente, não é apenas uma ilusão necessária na prática, mas um facto irreduzível da vida.<sup>246</sup>

A unidade do mundo real, que para Nagel existe, não implica que, pelo processo de objetivação, possamos alcançar uma visão unificada e integradora das diversas perspectivas.<sup>247</sup> Ademais, o autor não subscreve um mesmo modelo de objetividade para todos os conflitos entre pontos de vista. Como já se assinalou no Capítulo I, há uma propensão para um tipo de erro filosófico que consiste, precisamente, em processos de objetivação superlativos ou um modelo de objetivação inadequado.<sup>248</sup> O que ao nosso estudo importa centra-se na defesa do ponto de vista subjetivo ou de *razões relativas ao agente*, não sendo estas suprimidas, em todos os casos, por *razões neutras quanto ao agente* (estas são as herdeiras, em  $VN$ , das razões objetivas de  $PA$ ).

Nagel não concebe a objetividade prática com o mesmo alcance da objetividade teórica. Embora se conte entre os cognitivistas, como se afirmou (*cf.* Capítulo V, Secção 14), o realismo de Nagel não redundava num platonismo, mas admite a relevância de conformar as motivações subjetivas a um certo padrão objetivo de análise dessas mesmas motivações pessoais. Do ponto de vista objetivo, podem rever-

---

<sup>246</sup> “The power of the impulse to transcend oneself and one’s species is so great, and its rewards so substantial, that it is not likely to be seriously baffled by the admission that objectivity has its limits. While I am arguing for a form of romanticism, I am not an extremist. The task of accepting the polarity without allowing either of its terms to swallow the other should be a creative one. It is the aim of eventual unification that I think is misplaced, both in our thoughts about how to live and in our conception of what there is. The coexistence of conflicting points of view, varying in detachment from the contingent self, is not just a practically necessary illusion but an irreducible fact of life” (*MQ*: 213).

<sup>247</sup> “[...] I certainly believe that there are inherently perspectival representations. They include the Nagelian examples: representations concerning how scrambled eggs taste to a cockroach, what it is like to be a bat, and suchlike. They also include many subjective representations. A subjective representation often has a content whose conceptual structure reflects a particular outlook on life. (Consider, for instance, a representation to the effect that certain behaviour is blasphemous.) To capture that content one would need to have the relevant concepts. To have the relevant concepts one would need to see the point of applying them. To see the point of applying them one would need to share the beliefs, concerns, or values that help to define that particular outlook. To share those beliefs, concerns, or values would already be to have adopted the point of view from which the representation was originally produced” (Moore, 1997: 50-51).

<sup>248</sup> O método para alcançar objetividade implica, em primeira instância, a vigilância para não se entender o processo como ilimitado. Assim, evita-se o risco de cometer erros filosóficos, tais como a *redução*, *anexação* e *eliminação* do polo subjetivo, que não pode, em muitos casos, deixar de coexistir com o polo objetivo. O alcance e o contorno dos polos subjetivo/objetivo deve ser maximamente inteligível. *Cf.* Rego, 2015: 305-309.

se certos estados conotativos como “aparentes”<sup>249</sup> ou limitados. O ponto crítico revela-se no relacionamento hipoteticamente conflitual entre o processo de alcançar objetividade, por um lado, e a motivação e o ponto de vista pessoal do agente, por outro. A defesa do carácter dialético e tensional da racionalidade prática na filosofia nageliana revela-se, também, no modo de tentar resolver ou de progredir no entendimento deste problema.

Como se defendeu anteriormente, Nagel admite a existência de uma “brecha” ou “quebra” (“*breach*”) na *conceção de nós próprios como apenas um entre outros* se não somos capazes de formular *juízos impessoais* sobre nós próprios no mesmo sentido em que formulamos *juízos pessoais* (PA: 116). Para o filósofo, um princípio prático subjetivo não garante conteúdo motivacional a ações ou estados impessoalmente especificados. O princípio subjetivo apenas abrange o desejo que está numa relação apropriada com a variável-de-agente livre a que se aplica e só justifica desejos do próprio agente na medida em que a sua finalidade é pessoalmente determinada. Os *princípios subjetivos* apenas justificam desejos que se relacionam connosco (os nossos interesses, a nossa família, o nosso país, etc.):

[...] a congruência entre os pontos de vista apenas pode ser alcançada mediante aceitação de uma justificação para desejar ou promover a finalidade relevante quando a razão tiver sido impessoalmente reconhecida. Não bastará sugerir que uma outra forma de afeto, tal como a aprovação ou desaprovação motivacionalmente impotentes, pode ser justificada através da aceitação impessoal de razões subjetivas. A mera aprovação de um curso de ação, impessoalmente descrito, tem como sua análoga a mera aprovação da mesma ação concebida na primeira pessoa — o que é diferente da aceitação de uma justificação para a realizar. O análogo impessoal da aceitação de uma justificação para desejar fazer algo consiste na aceitação de uma justificação para desejar que o mesmo seja feito pela pessoa que nós somos. Os princípios subjetivos, impessoalmente aplicados, não suportam tais condições (PA: 124).<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> Sobre esta leitura de estados motivacionais como percepções ou aparências, cf. Thomas, 2009: 164.

<sup>250</sup> “It should be remarked that congruency between the standpoints cannot be achieved by anything less than acceptance of a justification for wanting or promoting the relevant end, when the reason has been impersonally acknowledged. It will not do to suggest that some other form of affect, such as a motivationally impotent approval or disapproval, can be justified by the impersonal acceptance of subjective reasons. For mere approval of a course of action impersonally described has as its personal analogue mere approval of the same action conceived in the first person—and that is different from acceptance of a justification for performing the action. The impersonal analogue of accepting a justification for wanting to do something is accepting a justification for wanting it to be done by the

As razões objetivas visam impedir o *solipsismo prático*. Quando opera um *princípio subjetivo*, o conteúdo motivacional do juízo pessoal não pode ser transferido para um juízo impessoal, pois o *alcance* de um princípio subjetivo afeta desejos e razões que se encontrem numa relação apropriada com a variável-de-agente livre à qual se aplica. Isto não impede que razões subjetivas distintas possam ter finalidades comuns. Estas *finalidades comuns* não equivalem a uma finalidade impessoalmente justificada nem alcançam a congruência entre os pontos de vista pessoal e impessoal.

Será possível encontrar congruência entre diferentes princípios subjetivos de diferentes agentes? Diferentes agentes egoístas podem ter finalidades comuns sem que os seus princípios subjetivos coincidam. A finalidade desejada não é o foco justificativo. A justificação reside numa razão impessoalmente reconhecida, sendo esta que sanciona os desejos e finalidades de um curso de ação para a pessoa que somos.<sup>251</sup> Contudo, a objetividade e a conceção de razões do ponto de vista impessoal não conduzem à eliminação de ligações apropriadas e específicas aos nossos cuidados práticos?

Para aceitar juízos práticos subjetivos, temos sempre de saber *quem* somos (ou a posição que ocupamos). A existência de uma razão objetiva não implica que estejamos entre os agentes aos quais a razão se possa aplicar. Uma razão subjetiva ou uma razão egoísta assume que o agente se encontra entre os resultados (possíveis) da escolha segundo essa razão (*PA*: 125 n. 1). O objetivo nageliano consiste em revelar como é que as razões objetivas evitam o solipsismo prático, reconhecendo a relevância dos interesses, em si mesmos, e, em última instância, a relevância dos interesses de terceiros para um compromisso prático. Todavia, esse afastamento abstrativo não aliena nem reduz os cuidados práticos próprios à indiferença, assim que se assume um ponto de vista impessoal. A passagem que se segue dá conta dessa preocupação:

---

person who one is. Subjective principles, impersonally applied, do not support such conditions” (*PA*: 117).

<sup>251</sup> Um princípio subjetivo não resiste à sua formulação impessoal como *justificação* para a ação. Pessoas distintas, mesmo agentes egoístas, podem ter finalidades comuns. Contudo, do facto de todos considerarem finalidades subjetivamente comuns não se segue que esta comunhão de finalidades garanta a congruência entre o ponto de vista subjetivo e o ponto de vista objetivo (impessoalmente especificado). Para que os princípios subjetivos motivem, tem de se saber a que agente dizem respeito (*PA*: 125, n. 1). Só aceitamos *juízos práticos subjetivos* na medida em que sabemos *quem somos*. Os juízos impessoais e as razões objetivas não pressupõem que o agente esteja entre os que podem ser abrangidos pelo princípio. Uma preferência egoísta pressupõe que o agente está entre o mundo suscetível à sua escolha (*PA*: 125, n. 1).

Se nos encontrarmos sempre em posição de adotar o ponto de vista impessoal, considerando-nos a nós próprios como apenas um entre os demais habitantes do mundo, então é sempre possível dar um passo atrás e abstrairmo-nos das circunstâncias da nossa própria vida; *i.e.*, colocarmos fora dos cuidados práticos da vida ativa. Todos os nossos cuidados, desejos e justificações serão, eles próprios, incluídos no âmbito da perspectiva impessoal. Mas quando consideramos impessoalmente todo este fenómeno tornamo-nos, por conseguinte, incapazes de nos preocuparmos com aquilo que, pessoalmente, nos acontece ou não. A ascensão ao ponto de vista impessoal oferece-nos uma perspectiva a partir da qual tudo nos parece indiferente; estando este passo sempre ao nosso alcance (*PA*: 125).<sup>252</sup>

O modelo de objetividade proposto por Nagel enfrenta objeções fundamentais, que esta passagem indicia e que desenvolvemos seguidamente.

Uma *primeira* objeção corresponde ao sucesso abstrativo da objetivação poder conduzir à indiferença deliberativa. O ponto de vista impessoal é sempre uma possibilidade, um passo atrás que oblitera a nossa posição no mundo e a circunstância em apreço. Afastados da premissa pessoal básica ou da informação acerca da posição que ocupamos no mundo, como podemos continuar comprometidos com uma determinada razão para agir? Afastarmo-nos dos nossos cuidados práticos (pessoais) não é irrelevante, se essa decisão pode afetar-nos como indivíduos. (Podemos estar agudamente conscientes da finitude do nosso ponto de vista e desse facto resultar um ponto de vista irónico e absurdo, temos de estar preparados para esta possibilidade.) A objetividade parece conduzir a própria decisão para um patamar no qual a ação se torna *indiferente* ou conduzir o indivíduo a um ponto de vista descomprometido:

Consequentemente, se certas conclusões práticas apenas podem ser alcançadas impessoalmente, *não* existe então uma única posição que se possa considerar segura; *i.e.* uma posição fora do alcance de uma perspectiva mais elevada que faça com que tudo pareça indiferente — nenhum ponto que permita a manutenção de cuidados que não possam vir a perder-se numa perspectiva ainda mais abrangente — e, por conseguinte, nenhuma fonte de cuidados que envolva, inequivocamente, toda a pessoa em causa. Através da dissociação pessoal/impessoal

---

<sup>252</sup> “If one is always in a position to adopt the impersonal standpoint, viewing oneself as merely another inhabitant of the world, then it will always be possible to step backwards out of one's life, as it were; out of the life of activity and practical concerns. All of one's concerns, desires, and justifications will themselves be included within the scope of the impersonal view, but when one views this entire phenomenon impersonally, one will be unable to care whether what one cares about personally happens or not. The ascent to the impersonal standpoint gives one an overview from which everything appears indifferent. And this is a step which can always be taken” (*PA*: 118-119).

encontra-se sempre presente a possibilidade de uma ausência de compromisso (PA: 125-126).<sup>253</sup>

Como se poderia chegar a uma razão objetiva e considerá-la segura se pairar sobre essa razão a possibilidade de um novo afastamento e abstração, de que resulte um plano mais objetivo?

Uma *segunda* objeção prende-se com a possibilidade, sempre presente, de darmos um passo atrás pela consideração impessoal das nossas razões. Se assim é, onde *termina* esse processo? Não temos agora em mente a *indiferença* a que o processo abstrativo da objetividade pode conduzir, mas se existe um ponto de vista objetivo sobre as razões que, de uma vez, conclua o processo de objetivação, oferecendo-se esse ponto de vista como lugar seguro para avaliar as razões subjetivas que temos para agir. Não está Nagel comprometido com uma possibilidade de recuo *ad infinitum*? O filósofo não cometerá o erro de inferir, da possibilidade de existir um ponto de vista mais objetivo sobre razões subjetivas, a existência de um tal ponto de vista objetivo? Um ponto de vista que poderíamos designar por hiperobjetivo, uma espécie de ponto de vista divino sobre as razões para agir?<sup>254</sup>

Embora nos debrucemos noutra passagem sobre o problema aqui manifesto, reiteramos que Nagel não cai na “*falácia da cadeia*” (“*chain fallacy*”).<sup>255</sup> Afirmar que é possível um ponto de vista objetivo sobre algo não implica recuar *sine fine* no processo de objetivação das razões; e não tem de existir uma razão que poderíamos designar de razão hiperobjetiva. Se parece certo que este ponto de vista objetivo pode reconduzir-nos a uma ausência de *compromisso*, a manutenção de um ponto de vista subjetivo desligado de um ponto de vista objetivo também acarretaria uma separação do indivíduo em relação à capacidade de objetivar os seus desejos, interesses e razões.

O *duplo ponto de vista* não pode ser suprimido, sob o risco de se eliminar um aspeto fundamental do tipo de agentes que somos, a operar como uma unidade:

---

<sup>253</sup> “Consequently, if certain practical conclusions can be reached only from the personal standpoint, there is *no* position safely out of the range of a higher vantage point from which everything appears indifferent — no viewpoint yielding concerns which cannot be lost in a still more comprehensive overview — and therefore no source of concern which involves the entire person unequivocally. With personal-impersonal dissociation the possibility of disengagement is always present” (PA: 119).

<sup>254</sup> “A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é essa mesma visão. A ética é uma ótica”: Lévinas, *Difficile Liberté* (apud Beckert, 2008: 67), cf. Beckert, 2008: 67-78.

<sup>255</sup> Sobre a *falácia da cadeia* em Thomas Nagel, cf. Thomas, 2009: 33-34; 143; 157.

O facto é que nenhum destes pontos de vista pode ser eliminado da nossa visão do mundo. Quando um deles não pode aceitar as conclusões do outro, encontramos-nos face a uma situação em que o indivíduo não se encontra a operar como uma unidade. Dois aspetos da ideia de si mesmo, ou dois aspetos dele próprio, encontram-se em vias de separação. Apenas os princípios objetivos conseguem, na esfera prática, evitar este resultado (*PA*: 126).<sup>256</sup>

A ação parece pressupor, em todos os casos, um *ponto de vista pessoal*. Numa descrição objetiva do mundo, não se identifica o momento presente, mas essa passagem referencial do tempo é relevante para as razões para agir, sobretudo para o caso das razões prudenciais (*VN*: 67, n. 1). Existe uma analogia entre a *premissa pessoal básica* e a *localização temporal* — são estas as coordenadas que asseguram as *conexões evidenciais* com o real. Se “nenhum de nós ocupa uma posição metafisicamente privilegiada”<sup>257</sup>, temos de tirar daqui algumas conclusões, pois “tudo o que diz respeito ao uso da primeira pessoa pode ser analisado sem se utilizar a primeira pessoa”<sup>258</sup> e “[...] com exceção da premissa pessoal básica, tudo o que for necessário para sustentar uma justificação para agir pode ser impessoalmente concebido” (*PA*: 128).<sup>259</sup>

No caso de um princípio objetivo, tudo o que justifica uma razão para agir pode ser impessoalmente descrito, exceto a premissa pessoal básica. No caso de um princípio subjetivo, a premissa pessoal básica não consiste apenas na alteração do ponto de vista, mas do juízo adicional que conecta a finalidade ao indivíduo e só poderá ser formulado da perspetiva pessoal (*PA*: 129). Não é impossível imaginar um indivíduo afastado dos seus cuidados práticos:

O egoísmo pessoal não é inimaginável, implicando meramente uma incapacidade de estender aos outros, ou a nós próprios quando

---

<sup>256</sup> “The fact is that neither of the two standpoints can be eliminated from our view of the world, and when one of them cannot accept the judgments of the other, we are faced with a situation in which the individual is not operating as a unit. Two sides of the idea of himself, and hence two sides of himself, are coming apart. The only principles which avoid this result in the practical sphere are objective ones” (*PA*: 119).

<sup>257</sup> “[...] none of us occupies a metaphysically privileged position” (*VN*: 64)

<sup>258</sup> “Everything about the use of the first person can be analyzed without using the first person” (*VN*: 68).

<sup>259</sup> “[...] everything necessary to yield a justification for acting can be impersonally acknowledged with the exception of the basic personal premise” (*PA*: 122). Convém esclarecer a congruência da ligação entre as razões objetivas e a ideia de valor: cf. Capítulo VII, Secção 38; Thomas, 2009: 88-95; 100-105.

impessoalmente considerados, os tipos de juízo prático que somos capazes de efetuar na primeira pessoa (*PA*: 130).<sup>260</sup>

Por último, é certa a influência de razões egoístas ou possíveis manifestações de fraqueza da vontade; contudo, o internalismo nageliano leva-o à defesa de que as conclusões racionais ideais não são invalidadas por essas variáveis e de que é possível clarificar o reconhecimento de razões objetivas, como exigências para a ação:

Este resultado permanece válido independentemente da nossa fraqueza, cobardia, auto-engano e insensibilidade para com a realidade dos outros. Não faltam, certamente, explicações para os lapsos humanos respeitantes à conduta racional ideal. E quando as apostas são elevadas, as tentações da dissociação solipsista são bastante fortes. Trata-se, com frequência, de uma luta para manter claro o sentido de nós próprios como apenas um entre os demais. Não sustentei, contudo, que a conduta humana se encontra invariavelmente de acordo com essa concepção. Tentei apenas explicar a nossa bem enraizada suscetibilidade às razões não egoístas, e a nossa capacidade de as reconhecermos como exigências, caso a questão nos seja colocada com clareza suficiente (*PA*: 130).<sup>261</sup>

O altruísmo como consideração do interesse de terceiros conecta-se inevitavelmente com o comum entre agentes<sup>262</sup>, um enganchamento dos interesses numa plataforma racional que valida interesses, justificando-os. A racionalidade

---

<sup>260</sup> “Personal egoism is not unimaginable. It merely entails an inability to extend to others, or to oneself impersonally regarded, the types of practical judgment which one can make in the first person” (*PA*: 123).

<sup>261</sup> “This result stands even though we are often weak, cowardly, self-deceiving, and insensitive to the reality of other persons. There is never a lack of explanations for human lapses from ideally rational conduct, and when the stakes are high, the temptations of solipsistic dissociation are considerable. It is often a struggle to maintain the clear sense of oneself as just a person among others. But I have not maintained that human conduct invariably accords with that conception. I have only tried to explain our deep-seated susceptibility to non-egoistic reasons, and our capacity to recognize them as requirements if the issue is forced upon us with sufficient clarity” (*PA*: 124).

<sup>262</sup> Intersubjetividade humana que Nagel reforça no ensaio “Sartre: The Look and the Problem of Other Minds”: “Sartre makes a compelling case that our basic conception of other minds is not arrived at by analogy, and that we find it instead in our primitive feelings — which on analysis reveal themselves as feelings of being-for-others. Perhaps shame and pride, Sartre’s examples, are a bit sophisticated, and more attention should be given to forms of the Look that even infants can experience, the Look that makes me feel loved or threatened, but in any case an object for an Other, who is not merely an object in my world. At a certain point the infant experiences the world looking back at him. Without this primitive sense of being-for-others in the for-itself’s feelings about itself, the much more epistemically sophisticated inferential knowledge of others on the basis of behavioral and other observations could not on its own deliver to us the full reality of other minds. It is evident that first-person and third-person mental concepts are also logically interdependent in other ways, but I believe Sartre has shown that the Look is an essential aspect of the link between them” (*SP*: 168).

interage com o tipo de agentes que somos, e é fonte ou plano a partir do qual podem surgir razões, desejos, interesses.<sup>263</sup> A racionalidade prática abre a subjetividade à relação com o outro e clarifica a capacidade de reconhecermos razões não egoístas como exigências. A subjetividade enclausura-se quando é incapaz de objetividade, caindo no que se designou por *solipsismo prático*.

O ponto de vista racional não tem de se confundir com o ponto de vista moral. Williams critica Nagel e a “visão a partir de lugar nenhum”, que Williams considera moralmente indiferente, porque desligada das contingências que caracterizam o sujeito. Rebatemos esta objeção, revelando a complexidade integrada na concepção dialética de racionalidade prática de Thomas Nagel ou no esforço deste filósofo por revelar, também ele, os limites da ética, mas sem ceder a eles como conclusão definitiva.

### 35. Condição de objetividade

A defesa nageliana do altruísmo implica a defesa de uma condição formal das razões para agir: a condição da objetividade (*PA*: 131). A presente seção desenvolve esta condição, que bloquearia a possibilidade do solipsismo prático, passo fundamental para o argumento nageliano.<sup>264</sup>

Nagel toma o exemplo de um *asceta religioso* com desprezo pelo corpo como um caso de dissociação “dos seus desejos naturais e exigências do próprio corpo” (*PA*:

---

<sup>263</sup> “Ficamos subitamente na posição de ajuizar o que devemos fazer, contra o pano de fundo de todos os nossos desejos e crenças, de um modo que não se limita a emanar desses desejos e crenças, mas que *opera* sobre eles – por meio de uma avaliação que deveria permitir a qualquer outra pessoa ver o que devemos fazer, dado esse pano de fundo” (*LW*: 131); “Tentamos decidir o que *devemos fazer*, dadas as circunstâncias interiores e exteriores – e isso significa não apenas o que *eu* devo fazer, mas o que *esta pessoa* deve fazer. [...] Isto é o que dá à razão prática a sua generalidade. [...] noção de juízo incondicionado e não relativo” (*LW*: 131).

<sup>264</sup> Se o significado de “subjetivo” se mantém ao longo da sua obra, o que “objetivo” quer dizer não se mantém (Thomas, 2009: 13). “By contrast, in a ‘Hegelian’ model of objectification (here I stick with Dancy’s terminology), a gain in objectivity involves taking a relatively subjective representation and acknowledging that it can be placed in a wider, non-debunking, explanatory context. This kind of gain in objectivity seems to leave behind the metaphor of perspectival ‘ascent’, replacing ascent with contextualization and explanation. In this model the objective point of view becomes permissive: it tolerates the continuing existence of a range of subjective representations by contextualizing them. Interestingly [...] this understanding of two forms of relation to the objective standpoint was originally a development of Nagel’s view of objectivity in ethics that he transferred, to considerable effect, to his metaphysics” (Thomas, 2009: 12-13).

132). A inibição dos seus impulsos naturais não implica que as suas razões para agir sejam *incongruentes* entre os dois pontos de vista — pessoal e impessoal —, no âmbito das deliberações racionais, pois note-se que o “fanático religioso”, que apenas segue ditames divinos, pode cumprir a *condição da congruência* se as suas razões para agir forem *formuláveis objetivamente e universalmente válidas*, não aceitando do ponto de vista pessoal senão o que for aceite de um ponto de vista impessoal (PA: 131). O que o exemplo revela, antes de mais, é que a condição de objetividade das razões é *formal*:

[...] acerca do fanático religioso, que exclui todas as razões com exceção de umas poucas bastante excêntricas, que se encontra racionalmente dissociado dos seus desejos naturais e exigências do próprio corpo. Apesar de não se revelar qualquer dissociação entre pontos de vista *no âmbito* das suas deliberações racionais, o aparato completo que constitui a razão prática encontra-se dissociado dos seus desejos naturais e impulsos corporais. Ou seja, ele encara-os como influências estranhas, atendidas apenas com o objetivo de virem a ser inibidas. [...] Uma dissociação deste género é rara. A maioria das pessoas não se considera a si própria um mero passageiro do seu corpo, sentindo-se antes motivada, e não assolada, pelos seus impulsos naturais. Assim sendo, não temos de hesitar em encarar como dado um certo conjunto de razões subjetivas derivadas dos desejos naturais. Seria, contudo, difícil de especificar essas razões de uma maneira exata; as mesmas variam em grau considerável de pessoa para pessoa, não se encontrando exclusivamente associadas à ideia de satisfação, mas também com a mais complexa noção de interesse (PA: 132).<sup>265</sup>

A racionalidade prática e as razões objetivas em particular permitem que a exigência de congruência opere.<sup>266</sup> O agente como apenas um entre vários tem razões objetivas para se preocupar com outras pessoas. Contudo, a condição de congruência, mesmo operando, não evita uma possível dissociação de desejos e impulsos subjetivos. Pensemos no caso de tal dissociação não se verificar, como acontece no altruísmo

---

<sup>265</sup> “[...] to say of the religious fanatic imagined above, who excludes all reasons except for a few eccentric ones, that he is rationally dissociated from his natural desires and the demands of his body. Although no dissociation of standpoints reveals itself within his rational deliberations, the entire apparatus of practical reason is dissociated from his natural desires and bodily impulses. He must regard them all as alien influences to which he can attend only to inhibit them. [...] Dissociation of this type is rare. Most people do not regard themselves as passengers in their bodies, and are motivated rather than assaulted by their natural impulses. Therefore we need not hesitate to regard as given a certain range of subjective reasons derived from the natural desires. It would be difficult to specify those reasons exactly; they vary somewhat from person to person, and they are not associated exclusively with satisfaction, but also with the more complex notion of interest” (PA: 126).

<sup>266</sup> Como se analisou, a condição de congruência aplicada às razões refere-se à atribuição de uma “non-relative desirability to events or circumstances, impersonally described, it follows that they retain their motivational content when applied impersonally; so the condition of congruency is met” (PA: 120).

simples. A possibilidade do “altruísmo simples” (“*simple altruism*”) traduz a decorrência, sem perturbação da motivação no processo de objetivação, das razões subjetivas, sem que qualquer sombra de conflito entre pontos de vista opere.

O *interesse próprio* pode selecionar finalidades subjetivas — como a “competitividade”, sem a ajuda a terceiros —, sem impedimentos a que possam seguir-se razões objetivadas.<sup>267</sup> Há outras finalidades mais simples ou consensuais — como sejam “a eliminação da dor, a sobrevivência ou a satisfação dos apetites básicos. Se este for o caso, possuímos então uma razão *prima facie* para nos assegurarmos de que os outros, tal como nós próprios, alcançam as mesmas finalidades” (*PA<sub>I</sub>*: 133). Este resultado é relevante independentemente da complexificação que possa ocorrer, *v.g.*, entre a variação de prioridade concedida ao *altruísmo autorreferencial* e as razões para ajudar os outros num possível extremo de *altruísmo de autoabnegação*<sup>268</sup>:

[...] quando é possível assegurar ou promover uma tal finalidade para mais alguém — ao não existirem razões conflitantes, e quando todas as outras considerações encontram um equilíbrio — possui-se então uma razão suficiente para agir. A razão consiste, *simplesmente*, no facto de a nossa ação promover a sobrevivência do outro, eliminar o seu sofrimento, etc., não dependendo de qualquer desejo ou interesse do agente, mas apenas da objetividade de certas razões que este subjetivamente reconhece (*PA<sub>I</sub>*: 133).<sup>269</sup>

Há razões suficientes para agir ligadas a uma condição de objetividade que, por si só, se aplicam subjetivamente, caso não existam, *prima facie*, razões contrárias.

Em *PA*, defende-se que as *razões objetivas* devem superar as *razões subjetivas*, a fim de que aquelas possam justificar estas. Não temos de aceitar a existência de razões subjetivas, cronologicamente precedentes, que evoluam para configurarem razões

---

<sup>267</sup> Nagel faz uma breve nota caricatural sobre Nietzsche: este não seria egoísta ou os valores não seriam subjetivos, mas objetivos. Se os fins da vida humana considerados forem excêntricos — defendendo “fiercest self-reliance and competitiveness of all individuals” (*PA*: 127) —, a sua contraparte objetiva será, igualmente, excêntrica. Esta consideração apenas reforça, porventura, a necessidade de uma “teoria substantiva do valor”: “the formal condition of objectivity cannot dispense with a substantive theory of value, and that is something I have not attempted to construct” (*PA*: 126).

<sup>268</sup> Sobre o *altruísmo autorreferencial*, cf. Capítulo VIII, secção 43; acerca do *altruísmo de autoabnegação*, cf. Capítulo II, Secção 6.

<sup>269</sup> “[...] when one can secure or promote such an end for someone else, and either (a) there are no conflicting reasons, or (b) all other considerations balance out, then one has sufficient reason to act. The reason is simply that one's act will promote the other's survival, eliminate his suffering, or what have you. It depends on no desire or interest of the agent-only on the objectivity of certain reasons which he acknowledges subjectively” (*PA*: 128).

objetivas. Estas podem coexistir e estar presentes simultaneamente. Como analisaremos na terceira parte desta dissertação, a *parcialidade* e a *imparcialidade*, e as razões associadas a estes diferentes âmbitos, não têm de se suprimir simultaneamente (as razões para ajudar familiares podem coexistir com as razões para ajudar desconhecidos). Esta segunda parte da dissertação concentra-se no altruísmo como condição formal da racionalidade prática, e, na terceira parte, retomaremos o problema de a objetividade integrar o ponto de vista subjetivo ou se ponderarem razões subjetivas, objetivamente toleradas. A secção que se segue dedica-se à análise de variáveis que obstaculizam o processo de objetivação.

### 36. Elementos limitadores do processo de objetivação

Nagel apresenta três conjuntos de *fatores* (ou categorias) que podem obstaculizar o processo de objetivação: primeiro, nem todas as razões subjetivas são passíveis de objetivação na forma de altruísmo simples; segundo, as razões objetivas podem ser constringidas ou restringidas por uma justificação objetiva; terceiro, falta um princípio combinatório que resolva conflitos entre razões *prima facie* objetivas que resultam de interesses distintos de pessoas diferentes (*PA*: 134). A presente secção desenvolve, seguidamente, estas categorias, começando por alguns considerandos gerais.

Interesses e desejos são distintos. Os indivíduos não se definem pela satisfação de desejos (nem de outro subconjunto). Se assim fosse (verdade), bastaria respeitar os interesses dos outros, respeitando os seus desejos. Mas nem o interesse pode ser definido como satisfação de desejos, nem a satisfação de desejos é sempre do interesse do agente.<sup>270</sup> Ademais, a vida humana caracteriza-se por demandas e buscas ativas, que podem ser desligadas da simples satisfação passiva de estímulos agradáveis ou desagradáveis.<sup>271</sup> O indivíduo não procura apenas alcançar certas finalidades na vida.

---

<sup>270</sup> “[...] it is by no means obvious that such a close connection exists between interest and desire [...] the satisfaction of desires which it is contrary to one’s interest to possess, may itself be contrary to one’s interest” (*PA*: 128).

<sup>271</sup> “A deeper complication is the following. Human life consists not primarily in the passive reception of stimuli, pleasant or unpleasant, satisfying or dissatisfying; it consists to a significant degree in activities and pursuits” (*PA*: 128-129).

A oferta de alcançar certas finalidades, se dispensar a sua participação e envolvimento, pode não ser do interesse do mesmo indivíduo; há “razões para que ele se envolva em procuras e compromissos que não poderão ser concretizadas, em seu benefício, por outra pessoa qualquer” (*PA<sub>I</sub>*: 134).<sup>272</sup> De outro modo, o alcance por terceiros das suas finalidades ou interesses nem sempre é desejável ou raramente o é.

O que se desenha é uma limitação (indireta) ao altruísmo. A vida de cada um é insubstituível<sup>273</sup>, o altruísmo não permite ou não deve permitir interferências na vida de terceiros, no envolvimento pessoal em procuras e compromissos. Nem toda a ponderação do interesse de terceiros implica uma ação tendo em vista o auxílio para o alcance ou satisfação desses interesses, sobretudo naqueles casos em que a participação do próprio ou o seu envolvimento integra a satisfação desse mesmo interesse. Podem, assim, existir casos em que a interferência positiva para auxiliar terceiros seja objetável. Importa considerar que estas hipotéticas restrições à interferência do altruísmo na ação se fazem sem contar com as necessidades mais básicas. As restrições aplicam-se aos casos em que o agente se encontra em “melhor posição prática” para cuidar dos seus interesses e os alcançar.<sup>274</sup>

O respeito pela separação e distinção entre diferentes vidas pessoais não implica isenção de ponderação de necessidades básicas de terceiros.

As exigências da objectificação são, portanto, complexas e não triviais, incluindo quase certamente uma exigência directa de altruísmo interpessoal em questões relacionadas com as necessidades humanas básicas. Todos possuímos razões para ajudar pessoas que estão a morrer

---

<sup>272</sup> “[...] reasons for active pursuits and involvements, which cannot be adequately carried forward on his behalf by another person” (*PA*: 129).

<sup>273</sup> “If one passes beyond the most basic needs, the reasons a person has to conduct his life in certain ways are not reasons simply to bring about certain ends, which might be brought about *for* him just as well. They are reasons for active pursuits and involvements, which cannot be adequately carried forward on his behalf by another person. For the most part he must live his own life; others are not in a position to live it for him, nor is he in a position to lead theirs. Sometimes, indeed, attempts at positive assistance will themselves constitute objectionable interference, if the activity is one in which autonomy, spontaneity, and originality are important. People who are painting, or writing poetry, or making love, will usually be ungrateful for assistance” (*PA*: 129).

<sup>274</sup> “Not only is one usually in a better practical position to look after one’s own interests, but there are certain ends and objects which one is in a logically better position to pursue for oneself than for others” (*PA*: 129).

à fome [...] mesmo que essas pessoas não sejam nossos parentes, amigos ou concidadãos (PA: 138).<sup>275</sup>

A *satisfação dos apetites básicos* é mais complexa e pode implicar assegurar um benefício direto, embora seja para nós obscuro quem, em todo o caso, define a necessidade de um benefício direto (respeitando a liberdade individual). Contudo, trata-se, essencialmente, de salvaguardar aqueles casos em que poderá ser “mais desejável envolver-nos direta e ativamente na procura dessa satisfação” (PA: 135)<sup>276</sup> Os exemplos que Nagel dá são as relações pessoais, a criatividade artística e as opções de carreira; nestas atividades não é desejável uma intervenção direta de terceiros na sua prossecução: quanto “[...] às relações pessoais, à criação artística ou à escolha de carreira”<sup>277</sup> objetivar consistirá em “possuirmos uma razão para evitarmos interferir com a devoção que os outros mantêm por tais cuidados” (PA: 135).<sup>278</sup>

Subsiste uma difícil relação entre altruísmo e diferentes graus de parcialidade. Uma conceção de altruísmo geral poderia consignar aos familiares de outros o mesmo cuidado que dedicamos aos nossos familiares, mas o cuidado dos nossos familiares não resulta de estarmos em melhor posição de os ajudarmos; neste caso, o altruísmo parcial não assenta nas mesmas razões que o altruísmo imparcial:

O cuidado para com a nossa mulher e filhos não equivale ao simples cuidado para com certas pessoas em relação às quais acontece estarmos em boa posição para as ajudar. Consequentemente, a objetificação daquelas razões, em cujo reconhecimento este cuidado encontra uma aplicação racional, não sustentará razões idênticas para nos preocuparmos com as mulheres e filhos dos outros (ainda que um altruísmo

---

<sup>275</sup> “The demands of objectification are therefore complex, but not trivial. They will almost certainly include a requirement of straightforward interpersonal altruism, in matters of basic human need. We all have reason to help people who are starving and to prevent them from being filled with shrapnel or coated with napalm — even if they do not happen to be relatives, friends, or fellow countrymen” (PA: 133).

<sup>276</sup> “[...] more desirable to engage actively in the procurement of that satisfaction” (PA: 129).

<sup>277</sup> “[...] personal relations, artistic creation, and the pursuit of a career” (PA: 129).

<sup>278</sup> “[...] we have reason to avoid interference with others in their devotion to such concerns” (PA: 130).

Pode confrontar-se com a argumentação do movimento do Altruísmo Eficaz, que defende a máxima de optar por carreiras mais bem remuneradas, por forma a conseguir fazer doações mais substantivas, conseguindo um impacto positivo num maior número de vidas. Cf. Singer, 2009, 2011, 2016; Nagel, [Recensão a] Peter Singer, 2010.

perfeitamente geral venha a sustentar, certamente, algumas consequências nesse sentido) (*PA*: 135-136).<sup>279</sup>

Quem encontrasse as mesmas razões para ajudar os seus familiares e os familiares de terceiros teria, porventura, uma concepção demasiado alargada de imparcialidade, prefigurando o que Nagel designou de “santo terrível” (*WM*: 64; “*terrifying saint*”, *WM*: 68). Não há um altruísmo direto que se transpõe do altruísmo parcial para o altruísmo imparcial. E permanece possível e legítima a existência de razões parciais decorrentes de um autoenvolvimento específico (familiar, empresarial, nacional). Regressaremos a este debate no plano das razões para agir no último capítulo da terceira parte.

Os limites da influência da parcialidade e da imparcialidade têm ressonâncias políticas. O desafio de conciliação — ou de permitir, sem interferir na vida de terceiros, que estes desenvolvam os seus empreendimentos — perdura na relação entre coletivos associativos, empresariais ou entre nações, não sendo diverso do conflito entre indivíduos:

Condições similares governam a conduta de maiores e menos íntimas associações: clubes, empresas, até mesmo nações. Os indivíduos envolvidos em tais empreendimentos podem ter razões para perseguir os seus próprios objetivos, e para olhar pelo bem-estar dos outros membros, as quais permitem preservar uma dose considerável de legítimo autoenvolvimento. Contudo, eles encontram-se comprometidos com a aceitação de razões objetivas para que outros grupos, de um tipo similar, persigam finalidades similares. Logo, terão de reconhecer razões (a) para não interferirem, se possível, com o empenho dos outros, e (b) para procurarem estabelecer o tipo de ordem nacional ou internacional que facilite tais empreendimentos. O puro egoísmo não é mais defensável entre nações do que entre indivíduos (*PA*: 136).<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> “Concern for one’s wife and children is not merely concern for the welfare of some people whom one happens to be in a convenient position to help. Consequently, the objectification of the reasons in whose acknowledgment this concern finds rational embodiment will not yield equal reasons to concern oneself with the wives and children of others (although a perfectly general altruism will certainly yield some consequences in that direction)” (*PA*: 130).

<sup>280</sup> “Similar conditions govern the conduct of larger and looser associations: clubs, businesses, even nations. While their reasons to pursue their own goals and look after their own members may be such that a good deal of legitimate self-involvement is preserved under objectification, individuals involved in such associations are nevertheless bound to acknowledge objective reasons for other groups of a similar kind to pursue similar goals, with the consequence that they must acknowledge reasons (a) to avoid interference with those pursuits if possible, and (b) to seek the kind of social or international order which will facilitate such pursuits. Pure egoism among nations is no more defensible than it is among individuals” (*PA*, 130-131).

O prolongamento da discussão da política, garantindo instituições justas, é uma vertente da racionalidade prática em que o problema se coloca com outra amplitude e complexidade. Embora o princípio inibidor do puro egoísmo não seja menos verdadeiro, o pessimismo quanto à vontade humana em articular-se coletivamente talvez possa ser mais fundamentado. Em suma, pelos casos apresentados, enunciemos a primeira limitação à objetividade: nem todos os interesse podem ou devem ser objeto de altruísmo direto.

O segundo elemento limitador da objetividade desenvolvido por Nagel é atinente à importância da *premissa pessoal básica* ou posição de um indivíduo num sistema de razões objetivas. Considerem-se dois lutadores, segundo o exemplo do filósofo, ambos com razões objetivas para revelarem as suas perícias combativas e evitem que o seu oponente o faça. Não têm razões para que o oponente seja bem-sucedido nem justificação para o ajudar. Concordam nesta razão para agir e, no entanto, não se trata de uma razão subjetiva a operar. Na definição das regras do combate, estão previstas restrições a atos ilegais. Espera-se que os lutadores busquem vencer e, dentro dos limites acordados, há uma finalidade objetiva. Ambos revelam perícias, buscando superar o adversário, não estando justificados a ajudar o oponente, no respeito pelas regras do jogo.<sup>281</sup>

Outro caso de restrições objetivas a razões objetivas aplica-se às razões prudenciais. Julgamos que se pode acrescentar algo, recuperando o caso de Ulisses. Quando Ulisses segue razões prudenciais pedindo que o amarrem ao mastro do barco, por forma a sobreviver à tentação das sereias, note-se que o faz por operar nele o interesse de ouvir a melodia das afamadas criaturas: assegura a sobrevivência futura e garante o prazer presente de conhecer o *canto das sereias*. Ao contrário dos marinheiros que taparam os ouvidos com cera, garantindo a sua sobrevivência futura, Ulisses assegura essa sobrevivência sem restringir inteiramente, em nome do futuro, o seu interesse presente. Há razões para não se conceder em todos os casos um peso ao cuidado com o nosso futuro.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> “The existence of objective reasons against considering objective reasons is merely one example of an exceedingly common phenomenon” (*PA*: 132).

<sup>282</sup> “[...] that exclusive concern for one’s long-term advantage is not to one’s long-term advantage” (*PA*: 132). Se imaginarmos um indivíduo avaro que poupa tudo o que tem por forma a garantir conforto futuro, essa parcimónia presente pode encontrar restrições objetivas, pelo facto de impedir o usufruto de uma vida genericamente entendida como satisfatória. Outro exemplo de Nagel reflete sobre a estratégia de um candidato a um emprego: o candidato pode não impressionar um entrevistador se

O terceiro elemento inibidor do processo de objetividade analisado por Nagel tem que ver com a dificuldade em encontrar *princípios combinatórios* que respondam adequadamente a razões objetivas, *prima facie*, paralelas e conflitantes entre si. As limitações discutidas até agora prendem-se com o lugar e relações parciais que possuímos. O problema que se segue prende-se com a necessidade de princípios combinatórios. A defesa de Nagel concentrou-se, até ao momento, na defesa de razões *prima facie* para que se considerem os interesses dos outros; contudo, se se pretende tomar uma decisão acerca do que fazer, surge a necessidade de princípios combinatórios que permitam tomar uma decisão quando há várias razões em conflito.

Devemos recordar que o procedimento de objectivação, até agora descrito, sustenta apenas razões *prima facie* para que consideremos os interesses dos outros — se e quando sustenta, de todo, alguma razão. Se pretendemos passar de razões *prima facie* para conclusões acerca do que fazer, necessitaremos de princípios combinatórios que, perante conflitos entre as razões, consigam sustentar uma decisão, tal como quase sempre o fazem em todas as situações em que são necessários (*PA*: 138).<sup>283</sup>

A *função decisória* que uma pessoa aplica acerca dos interesses de terceiros (*interpessoais*) poderia ser a mesma que essa pessoa aplica em relação aos seus próprios interesses (*intrapessoais*). Mas a resolução de conflitos entre interesses de pessoas diferentes, mesmo que combinados, não se apresenta como um plano de clara aplicação da mesma função decisória: “Parece realmente pouco provável que mesmo as versões objetivas mais sofisticadas de princípios combinatórios intrapessoais possam aplicar-se a problemas interpessoais” (*PA*: 139).<sup>284</sup>

A transposição de *princípios combinatórios subjetivos* ao caso *interpessoal* desrespeita a “distinção entre pessoas”:

O defeito de qualquer aplicação directa ao caso interpessoal do correlato de um qualquer princípio combinatório subjetivo consiste na incapacidade

---

estiver a tentar impressioná-lo. A conclusão que se pretende defender é que existem justificações objetivas para as restrições que se aplicam à aceitação de certas razões objetivas.

<sup>283</sup> “It must be remembered that the procedure of objectification described so far yields only *prima facie* reasons for considering the interests of others, when it yields any at all. To pass from *prima facie* reasons to conclusions about what to do, one needs combinatorial principles which will yield a decision when the *prima facie* reasons conflict, as they do in almost every case. Nothing has been said about these combinatorial principles” (*PA*: 133).

<sup>284</sup> “It appears in fact unlikely that the objective versions even of sophisticated intrapersonal combinatorial principles can be applied to interpersonal problems” (*PA*: 134).

de levar a sério a distinção entre pessoas. Os desejos, necessidades, satisfações e insatisfações de pessoas distintas são tratados como se fossem os desejos de uma pessoa massificada, por assim dizer. Contudo, tal consiste em ignorar a importância do seguinte facto (quando é um facto): que os elementos de um conjunto de interesses e desejos conflituais podem circunscrever-se aos limites de uma única vida, sendo possível tratá-los como se fossem exigências de um indivíduo particular. Por outro lado, os conflitos entre os interesses de indivíduos distintos devem ser encarados, em parte, como conflitos entre *vidas* – o que é algo de muito diferente (*PA*: 139-140).<sup>285</sup>

Este problema — da distinção entre pessoas — é tratado por Rawls, como Nagel refere.<sup>286</sup> Os desejos não são de uma pessoa massificada, podem ser internos à vida de um indivíduo ou configurar um conflito entre diversos indivíduos, entre vidas distintas.

Que princípios combinatórios podem lidar com conflitos interpessoais? A própria seleção de princípios ou métodos de escolha pode cair como objeto de preferências de uma escolha subjetiva. Por outro lado, se se objetivar um princípio que dê tratamento preferencial ao próprio em desfavor do outro, a versão objetiva consiste numa contradição (*PA*: 140). A versão objetiva de qualquer destes princípios declarará que, em caso de conflito, todos deverão receber tratamento preferencial, o que é uma contradição.<sup>287</sup> Mesmo que a preferência subjetiva por um princípio combinatório possa ser objetivável, o nosso conflito continua por resolver. O conflito voltará a surgir se pessoas diferentes escolherem entre possíveis princípios interpessoais objetivos e obtiverem conjuntos diferentes de preferências subjetivas:

Mesmo assumindo que todos os entes racionais aceitam um sistema uniforme de equilíbrio *intrapessoal* – o qual estabelece, por exemplo, um equilíbrio entre a importância de maximizar os benefícios prováveis e a de

---

<sup>285</sup> “The defect of any direct application to the interpersonal case of the objective correlate of a subjective combinatorial principle is that it fails to take seriously the distinction between persons. It treats the desires, needs, satisfactions, and dissatisfactions of distinct persons as if they were the desires, etc., of a mass person. But this is to ignore the significance of the fact (when it is a fact) that the members of a set of conflicting desires and interests all fall within the boundaries of a single life, and can be dealt with as the claims of a single individual. Conflicts between the interests of distinct individuals, on the other hand, must be regarded in part as conflicts between lives; and that is a very different matter” (*PA*: 134).

<sup>286</sup> Esta preocupação com a justiça encontra-se espelhada no material distribuído em Harvard (em 1965 e 1967) e trabalhada na secção final de “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (*PA*: 134, *n.* 1).

<sup>287</sup> “However, the objective version of any such principle would state that everyone should receive preferential treatment in case of conflict; and that would be a contradiction. For this reason we cannot consider any subjectively attractive principles which single out one individual for special treatment” (*PA*: 135).

minimizar uma perda máxima —, as suas preferências relativas a princípios interpessoais continuarão a diferir. Isto devido à existência de diferenças quanto às circunstâncias individuais e quanto àquilo que cada um espera ganhar, perder ou arriscar, consoante a escolha de cada um dos vários sistemas, governados por princípios diferentes de combinação interpessoal (*PA*: 141).<sup>288</sup>

As múltiplas razões objetivas *prima facie* conflituam entre si no interior do próprio agente e entre este e outros indivíduos com vidas distintas e irreduzíveis. Pode, assim, aferir-se uma dupla tarefa: responder a conflitos intrapessoais e interpessoais; a solução do primeiro tipo de conflitos não implica, necessariamente, progressos no segundo.

### 37. Objetividade racional e construtivismo moral

A presente secção procura concretizar a objetividade não enquanto exigência da racionalidade, o que já foi objeto de estudo, mas pensando na própria objetividade como meta. Qual o grau a ambicionar? Deve a objetividade ser uma exigência em todas as circunstâncias práticas e decisões do agente? Segundo Alan Thomas, operamos à luz de um ideal irrealizável, seja à luz da verdade, no caso da racionalidade teórica, seja à luz da objetividade, no caso da racionalidade prática:

Para Nagel, as exigências impostas à racionalidade na ação não são menos rigorosas do que as exigências impostas à racionalidade do pensamento. Sabemos que existe uma descrição naturalista mais abrangente do nosso contexto de escolha que pode muito bem revelar derrotas ocultas da nossa pretensão de sermos livres: ou seja, tanto quanto sabemos. Mas somos obrigados a operar à luz de um ideal irrealizável. É isso que é viver refletindo à luz da verdade. Procuramos ser tão objetivos quanto possível sobre nós próprios e sobre a nossa situação de escolha. Mas isto implica satisfazer a condição negativa de não encontrar qualquer razão positiva para nos desligarmos das razões, planos e compromissos práticos com os quais estamos comprometidos. É certo que esta é uma tarefa impossível

---

<sup>288</sup> “Even if we assume that all rational beings accept a uniform system of intrapersonal weighting (one which balances the importance of maximizing probable benefit against the importance of minimizing maximum loss, for example) — still their preferences among interpersonal principles will differ because of differences in their circumstances, and in what they stand to gain, lose, or risk from systems governed by various principles of interpersonal combination” (*PA*: 136).

de concluir, mas estamos obrigados, tal como no caso da razão teórica, a ir o mais longe possível no caminho da sua conclusão.<sup>289</sup>

Como no caso da sorte moral, anteriormente detalhado, há fragilidades na atribuição de responsabilidade moral ao agente (ou interferências consideráveis) e em discernir aquilo que resulta da autonomia do agente; contudo, tal não pode causticar a relação do agente com os seus compromissos práticos, com os quais tem de se envolver, enquanto parte da *sua vida*.

A *racionalidade* é, por um lado, a condição de possibilidade de reconhecer possíveis “condições de derrota”. Esta “sombra de ceticismo”<sup>290</sup>, constante na filosofia nageliana, e em especial na reflexão sobre a ação, não elimina, por outro lado, a capacidade de o agente se ver como protagonista da sua ação. Retomando um seu biógrafo intelectual, o filósofo Alan Thomas:

Dado que esta é uma via realista e não uma solução, não importa que estas exigências sejam, em rigor, inatingíveis. É a nossa racionalidade que nos coloca, mais uma vez, nesta situação difícil. Mas também nos oferece o único remédio prático, ao permitir-nos formar a ideia de um aumento da nossa objetividade. Podemos especular sobre o conteúdo de visões externas progressivamente mais objetivas de nós próprios e das nossas ações.<sup>291</sup>

Este elemento do ceticismo nageliano tem de ser realçado. Em *LW*, onde combateu insistentemente o desalento filosófico contemporâneo, e não só, acerca da racionalidade, Nagel não deixou de mostrar repetidas vezes que a racionalidade é a ferramenta, precária e sempre aperfeiçoável, é certo, que temos para tomar o caminho

---

<sup>289</sup> “For Nagel the demands placed on rationality in action are no less stringent than the demands placed on the rationality of thought. We know that there is a more comprehensive naturalistic description of our context of choice that may very well reveal hidden defeaters of our claim to be free: that is, for all we know. But we are constrained to operate in the light of an unrealizable ideal. That is what it is to live reflectively in the light of the truth. We seek to be as objective as we can about ourselves and our situation of choice. But this involves meeting the negative condition of not finding any positive reason to detach ourselves from the reasons, plans and practical commitments to which we are committed. Admittedly, this task is uncompletable, but we are, as in the case of theoretical reason, to go as far along the path of completing this task as we reasonably can” (Thomas, 2009: 156-157).

<sup>290</sup> Sobre a *sombra de ceticismo* em diversos campos da filosofia, segundo Thomas Nagel, e, em particular, na epistemologia, *cf.* Thomas, 2009: 46-54.

<sup>291</sup> “Given that this is a realistic way forward rather than a solution, it does not matter that these demands are strictly speaking unattainable. It is our rationality, once again, that places us in this predicament. But it also affords the only practical remedy. It does so by allowing us to form the idea of an increase in our objectivity. We can speculate about the content of progressively more objective external views of ourselves and our actions” (Thomas, 2009: 157).

da objetividade e da observação do nosso ponto de vista a partir de uma visão externa sempre possível. A racionalidade não é uma “solução”, mas uma “via”, mesmo para apontar limites ou circunscrições teóricas ou práticas. Uma “visão mais objetiva”, enquanto horizonte, funciona como “ideia reguladora no contexto da nossa liberdade prática”. Como assevera Alan Thomas, a exigência de objetividade de Nagel aproxima-se da exigência dos *ideais* da *Razão Pura* de Kant, como diretriz reguladora.<sup>292</sup>

Nem todos os desejos e interesses subjetivos têm de responder a exigências de objetivação. Um certo minimalismo na objetivação implicaria não termos, em todas as circunstâncias, de objetivar os nossos motivos de escolha. A escolha levada a efeito diante de um menu, e este é o exemplo de Nagel, não obriga a veicular os desejos a exigências de objetividade. O expediente reflexivo seria, neste particular, despidendo. Estes desejos não carecem de aprovação ou rejeição por um ponto de vista mais objetivo (Thomas, 2009: 158). O ponto de vista objetivo pode tolerar certos interesses e desejos subjetivos.

O ponto de vista objetivo pode colocar em causa as *motivações de primeira ordem*. A racionalidade teria de permitir, aprovar ou rejeitar essas motivações em função de quê? Deve visar-se alguma consistência interna. Como Alan Thomas chama a atenção, este é o caso da prudência discutido em *PA* — o ponto de vista prudencial é objetivo, na medida em que transcende os desejos atuais e se compromete com a neutralidade temporal e com as razões intemporais (Thomas, 2009: 158). A liberdade espelha, no caso da prudência, a opção pelo abandono de motivações efémeras, revendo

---

<sup>292</sup> Esse ideal regulador de objetividade, que pressiona os compromissos práticos do agente, tem o papel, na filosofia nageliana, de horizonte norteador crítico, no âmbito da liberdade prática do agente: “I have already noted that Nagel is aware that we run the risk of committing the ‘chain fallacy’ here. We are not entitled to the idea of a most objective view. That would be the view of the context of our actions with the following guaranteed feature: there can be no view more objective than the most objective view. If, reassuringly, this thought about a maximally objective view of our actions remains empty, then we can at least reassure ourselves that the more objective perspective on our practical commitments is on the same scale as those more objective views that subsume it. Our practical commitments are not, as a class, transcended by a finally objective view. In that sense, any analogy for practice of a ‘God’s-eye point of view’ in the case of theory is simply not available. Our practical commitments constantly face pressure from the demands of objectivity, but this does not take the form of a once and for all contrast with a maximally objective view. That makes the demand of practical objectivity very close to Kant’s ‘practical’ interpretation of the demands of his own Ideals of Pure Reason. Kant thought that what Plato had mistakenly taken to be real ideas, based in our capacity to reason, are in fact more like practical directives. We have various ideas that, properly understood, counsel us to be even more objective than we are already. In Nagel’s positive proposal a similar idea emerges: the idea of a more objective view functions as a regulative ideal in the context of our practical freedom” (Thomas, 2009: 157-158).

reflexivamente o desejo presente, como motivação primária. A avaliação objetiva descentra a força motriz do desejo presente para o reponderar do ponto de vista da neutralidade temporal.

Um aspeto relevante da objetividade, ou do processo para a alcançar, enquanto método, é consistir numa *fonte de razões para agir*, para além da capacidade de discernir e avaliar razões. A objetividade tem um papel na confirmação ou rejeição de certos desejos e razões enquanto motivação primária e, simultaneamente, permite dar origem a razões que não estavam acessíveis sem esse ponto de vista objetivo. Importa ter presente a análise do *construtivismo moral* nageliano, pelo que se asseverou anteriormente:

A outra característica crucial deste passo para uma maior objetividade é que a perspectiva que se assume é *ela própria* um gerador de razões, que pode criar razões que não existiam antes de ocupar esse ponto de vista. Este é o aspeto construtivista do racionalismo moral de Nagel: envolver-se num certo tipo de procedimento racional privilegiado permite não só aprovar ou rejeitar razões existentes, mas também criar razões. Esta é claramente uma mudança importante: ascender a um ponto de vista objetivo não é como escalar um edifício alto para ter uma visão clara de uma paisagem urbana. Não é um ponto de vista meramente posicional, ou epistémico, sobre as razões que já se tem. Ser mais objetivo sobre as próprias razões práticas fornece ao sujeito razões que ele ainda não possuía.<sup>293</sup>

Aquilo que se pode designar de construtivismo nageliano alicerça-se neste processo de objetividade ou pensar em razões objetivas para agir. O ponto de vista objetivo não consiste num promontório ou lugar altaneiro do qual se avistam as razões subjetivas, como se afirmou, mas é ele mesmo fabricante de razões para agir que não constavam das motivações do agente antes de ele assumir esse ponto de vista objetivo.

A racionalidade tem um papel estabilizador de conflitos entre desejos de primeira ordem. O que acontece, *v.g.*, no caso da prudência é que as *razões intemporais* cujos desejos associados não se restringem aos desejos momentâneos ou presentes integram ou suscitam outros interesses. As motivações prudenciais são resultado do

---

<sup>293</sup> “The further crucial feature of this step to greater objectivity is that the perspective one takes up is *itself* a generator of reasons that can create reasons that did not exist prior to occupying that standpoint. This is the constructivist aspect of Nagel’s moral rationalism: engaging in a certain kind of privileged rational procedure can not only endorse or reject existing reasons but can also create reasons. This is clearly an important change: ascending to an objective viewpoint is not like climbing a tall building for a clear view of a cityscape. It is not a merely positional, or epistemic, viewpoint on the reasons you already have. Being more objective about your practical reasons supplies you with new reasons that you did not already possess” (Thomas, 2009: 159).

ponto de vista objetivo, não existindo antes deste.<sup>294</sup> Assim, não só se incluem nele a classe analisada de *desejos não motivados*, mas originam-se, num plano mais objetivo, novos desejos.

Nem todas as decisões convocam um processo de objetivação. Aceitando a estratégia de *tolerância objetiva*, há casos em que não convocam um ponto de vista mais externo acerca da correção ou do carácter apropriado de uma escolha, pois esta apenas coloca em jogo inclinações e apetites (*v.g.*, menu no restaurante). Estes casos de entrega a uma perspectiva interna e subjetiva não aprisionam o agente, nem revelam qualquer inoperância por ele seguir apenas inclinações imediatas sem qualquer avaliação externa (*VN*: 141). O desafio desta estratégia é saber se tem aplicabilidade para além destes casos de escolha elementar entre inclinações diversas que não requerem confirmação ou aprovação objetiva.

Antecipando uma discussão que queremos levar a efeito posteriormente, pode pensar-se na possibilidade de um “santo moral” (*WM*: 68) — alguém que age para além do que é moralmente exigido. Isto é, são possíveis atos supererrogatórios — atos que, sendo bons, não são obrigatórios. Estes atos têm o aval de um ponto de vista objetivo e simultaneamente é defensável uma *tolerância objetiva* — uma prerrogativa — para a não realização dos mesmos. Poderá essa tolerância objetiva aplicar-se a níveis mais elevados, ou latos, como sejam: as “esperanças, projetos, ambições, a própria sobrevivência” (*VN*: 141)?

Retomar as esperanças, projetos, ambições, etc., depois de os conceber de um ponto de vista objetivo, altera, certamente, a relação que o agente mantém com os seus impulsos pré-reflexivos, sem ter de os suprir. Diferentemente dos casos de escolha entre opções do menu, quando o conflito é entre “desejos de ordem superior”, então, “o ponto de vista objetivo dá origem ao juízo prático” (*VN*: 141) e o agente procura alguma garantia de que a opção por determinada ambição ou esperança que tem não será abatida por um ponto de vista externo, distante ou objetivo.

Se não fosse possível aos agentes darem um passo atrás perante impulsos do instante, seriam escravos ou prisioneiros do presente. Sem a atividade da racionalidade prática, ficaríamos sujeitos, como que assistindo passivamente, ao arrastar de impulsos

---

<sup>294</sup> “The objective stance here is not merely permissive, but active. The prudential motives do not exist prior to the adoption of an objective standpoint, but are produced by it” (*VN*: 133).

presentes (VN: 142). A dinâmica da racionalidade prática exige aplicar-se também à própria prudência como princípio:

[...] a própria prudência pode representar uma espécie de escravidão se levada ao extremo. A predominância de uma visão atemporal acerca de nossas vidas pode ser objetivamente uma insensatez. E a compulsividade ou a fuga neurótica baseada em desejos recalcados pode ser disfarçada facilmente de autocontrole racional. Na sua forma normal, porém, a prudência aumenta a nossa liberdade ao aumentar o nosso controle sobre a atuação dos motivos de primeira ordem por meio de uma espécie de vontade objetiva.

Aqui, a postura objetiva não é meramente permissiva, é ativa. Os motivos prudenciais não existem antes da adoção de um ponto de vista objetivo, mas são criados por ele.<sup>295</sup>

O ponto de vista objetivo não concede apenas o aval ao que se deve fazer, mas é uma das fontes de razões para agir. Como defende Nagel, pode preferir-se aplicar ou seguir um princípio prudencial sobre certas razões para agir, mas esta decisão teria de ter o aval do ponto de vista objetivo, sendo tolerada por este ponto de vista. Se for tolerada por este, trata-se de uma manifestação de liberdade; se não, é apenas um caso de “fraqueza de vontade” do agente.

\*

O paralelo traçado entre *o que posso conhecer e como devo viver* é repetido na investigação filosófica nageliana, mesmo quando apenas serve de analogia entre campos. Se na epistemologia se fundamentam “crenças em certezas *a priori*”, crenças verdadeiras cuja falsidade não podemos conceber; o caso prático equivaleria à possibilidade de “agir *sub specie aeternitatis*”, alcançando uma “vontade objetiva” (VN: 141). Dado que, no caso prático, é mais difícil alcançar fundamentos objetivos absolutos, a estratégia seguida é uma estratégia menos ambiciosa: encontrar fundamentos que não sejam rejeitados por um ponto de vista mais amplo (mediante

---

<sup>295</sup> “[...] prudence itself can be a kind of slavery, if carried too far. The dominance of a timeless view of one’s life may be objectively unwise. And compulsiveness or neurotic avoidance based on repressed desires can easily be disguised as rational self-control. But in its normal form, prudence increases one’s freedom by increasing one’s control over the operation of first-order motives, through a kind of objective will.

The objective stance here is not merely permissive, but active. The prudential motives do not exist prior to the adoption of an objective standpoint, but are produced by it” (VN: 143).

uma certa *tolerância objetiva*), o que, por sua vez, convive com a limitação de pretensões de objetividade, a fim de não serem cometidos, no processo de objetivação, erros como os analisados anteriormente.

A reflexão ética nageliana não apresenta os princípios como abstrações hipostasiadas, mas visa pensar em razões objetivas que possam esclarecer ou ser fonte de decisões, insistindo em que quer a prudência, quer o altruísmo, quando levados ao extremo, podem constituir, objetivamente, uma insensatez.

O pensamento nageliano tem evoluções agregadoras, não necessariamente contraditórias. A distinção entre razões para agir relativas ao agente e neutras quanto ao agente contam-se entre essas evoluções (por influência de Parfit<sup>296</sup>). Se, em *PA*, Nagel está preocupado em assegurar que todas as razões subjetivas têm, como sua contraparte justificadora, uma razão objetiva, em *VN* tolera um papel específico para as razões subjetivas que não tenham de dar lugar<sup>297</sup>, em todas as circunstâncias, a razões objetivas. As razões neutras quanto ao agente podem tolerar, em paralelo, razões relativas ao agente:

Talvez, como afirma Williams, a visão *sub specie aeternitatis* seja uma concepção muito pobre da vida humana, e devíamos começar e terminar no meio das coisas. Ou talvez haja algo a dizer dos dois lados.<sup>298</sup>

O desafio de equilibrar pontos de vista marca as tensões assinaladas na Terceira Parte deste estudo.

---

<sup>296</sup> “This point can be made in more formal terms. Following Nagel, I distinguished two kinds of reason for acting. Nagel calls a reason *objective* if it is not tied down to any point of view. Suppose we claim that there is a reason to relieve some person’s suffering. This reason is objective if it is a reason for everyone — for anyone who could relieve this person’s suffering. I call such reasons agent-neutral. Nagel’s *subjective* reasons are reasons only for the agent. I call these agent-relative” (Parfit, 1984: 143).

<sup>297</sup> “Nagel [...] is prepared to extend the idea of agent-relativity to values, too. That yields a fourfold classification of agent-relative – neutral reasons – values. That template has been very widely drawn on in recent ethics as a classificatory device, notably in the classification of the main normative ethical theories” (Thomas, 2009: 180).

<sup>298</sup> “Perhaps, as Williams claims, the view *sub specie aeternitatis* is a very poor view of human life, and we should start and end in the middle of things. Or perhaps there is something to be said on both sides” (*VN*: 226).

## Terceira Parte — Razões e Juízos



## Capítulo VII

### Dinamismo da racionalidade prática: valores, razões e fragmentação

A ética não é um “*vade retro*” nem um “*vade alio*”, mas um “*vade mecum*” e “*nobiscum*”. Comportar-se eticamente é, não apenas atuar, mas agir transportando nesse agir a cura pela configuração do nosso viver, que tem uma dimensão subjetiva-individual (e até privada) de assunção (criativa), mas é originária e constitutivamente relacional.

A racionalidade que se busca, hoje mais do que nunca, não é um “clarão” [...], não é a “revelação” que por uma vez resolve, mas a paciência e o trabalho do e no exercício da nossa condição, na historicidade concreta onde o nosso viver se inscreve e que, por sua vez, modela.

José Barata-Moura, *Um Respondimento da Pergunta:  
Que Significa comportar-se Eticamente?*

O capítulo anterior ocupou-se da objetividade enquanto constrangimento reclamado para os juízos morais no quadro teórico (da construção) de um realismo normativo (racional). Mapeados os *limites* que se colocam à condição de objetividade (das razões) e o processo de objetivação como *fonte de razões*, que não têm de depender de desejos, mas podem provocá-los, importa, neste momento, compreender o *valor* das razões para agir e a sua relação intrínseca com a ideia de uma boa razão para agir. Tendo-se interpretado, na segunda parte deste estudo, princípios práticos, discutindo o seu alcance (no âmbito de certos traços de uma antropologia filosófica), nesta terceira parte procura-se um princípio de equilíbrio (razões) a adotar, assegurando que a objetividade do mesmo não implica obliterar, em toda a linha, o ponto de vista subjetivo, nem este acarreta um enclausuramento solipsista. Neste capítulo, discute-se a associação de valor a razões objetivas para agir; a distinção entre “*razões neutras quanto ao agente*” (“*agent-neutral reasons*”) e “*razões relativas ao agente*” (“*agent-relative reasons*”); bem

como as razões deontológicas no sistema nageliano para a defesa do altruísmo. A discussão das prerrogativas na defesa do altruísmo será concretizada de modo mais completo no próximo capítulo.

### 38. Valores objetivos como razões objetivas para agir: fragmentação, conflito e juízo

A presente secção esclarece a ligação entre um valor e uma razão para agir. Pelo processo de objetivação, analisado no capítulo anterior, a consideração dos nossos interesses, desejos, preocupações e esperanças pode ser observada de um ponto de vista externo ou distanciado em relação à nossa própria posição. Esses interesses podem ser objetivamente tolerados; contudo, das esperanças e ambições pessoais não se espera propriamente que estejam inteiramente equivocadas ou que sejam meramente toleradas de um ponto de vista objetivo. Os *valores* (impessoais) operam no sentido de manifestar e fixar *como viver*:

Os valores são juízos, estabelecidos de um ponto de vista externo a nós mesmos, sobre a maneira de ser e a maneira de viver. [...] A discussão pertinente dessa forma de integração do interno com o externo cabe à ética.<sup>299</sup>

O processo de objetivação alcança razões objetivas e, apesar de estas poderem ser analisadas de um ponto de vista mais distanciado (com um novo passo atrás), não se deseja que sejam meras razões objetivas ultrapassáveis, uma vez que suportam ou traduzem ambições ou projetos de vida de um agente, em suma, carregam uma resposta à pergunta: *como viver?*

Nagel considera como valores os juízos que, racionalmente justificados, são intrinsecamente motivadores, empurrando ou acoplando a complexa discussão acerca dos valores à ponderação de razões para agir. Na filosofia prática nageliana, não se pode discernir a ideia de valor sem a associar à ideia de uma *boa razão*. Nagel trabalha, como destacámos, sobre uma antropologia, ponderando a condição humana de agentes motivados por desejos e razões. Agir corretamente não significa agir em

---

<sup>299</sup> “Values are judgments from a standpoint external to ourselves about how to be and how to live. [...] A proper discussion of this form of inner-outer integration belongs to ethics” (VN: 145).

conformidade com ideias de bem (no sentido de um realismo normativo platônico), mas colocar as motivações de acordo com compromissos práticos assumidos pelo tipo de agente que somos, quando ponderadas certas razões para agir.

Alan Thomas aponta Nagel como precursor de uma discussão moral contemporânea acerca da teoria do valor “*buck-passing*” (“passa a palavra”). Como reconhece Alan Thomas, parte da atenção dada a este tema decorre dos desenvolvimentos levados a efeito por Thomas Scanlon, em *What We Owe to Each Other* (1998).<sup>300</sup> Nesta obra, o filósofo contratualista Scanlon, que afirma ser influenciada por Rawls e Nagel<sup>301</sup>, propõe que os valores “passam a palavra” ou “passam a vez” à fundamentação da razão:

A ideia básica é que a atribuição de valores é assimetricamente dependente da atribuição de razões. Podemos sempre interpretar a referência às características avaliadoras dos objetos como uma escolha das características que fundamentam as razões da ação de um avaliador. Isto é, claramente, um refinamento da ideia básica de Nagel apresentada em *The View from Nowhere*, mas a discussão de Nagel antecipa estes desenvolvimentos meta-éticos mais recentes. Para usar um slogan que se tornou comum na exposição da visão de Scanlon, o ponto de vista da avaliação “passa a palavra” para o ponto de vista da fundamentação das razões. É importante notar que não se trata de uma visão redutora, segundo a qual todos os valores são redutíveis a razões. A questão é, pelo contrário, que há uma relação de dependência assimétrica entre os valores e a apresentação de razões. As teorias morais podem explorar essa dependência. Nagel refere-se, portanto, tanto às razões como aos valores de uma forma consistente com a sua visão de que, sempre que falamos de valores, podemos traduzir o que dizemos em termos de uma razão que é dada a um agente.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Cf. Nagel, [Recensão a] T. M. Scanlon, 1999.

<sup>301</sup> Thomas Scanlon, filósofo que trabalha a tradição contratualista, reconhece a evidente influência, nas suas teses, de John Rawls e de Thomas Nagel (Scanlon, 2000: VII).

<sup>302</sup> “This line of thought makes Nagel an anticipator of what has been called a ‘buck-passing’ theory of value much discussed in recent moral philosophy. It is a focus of attention owing to Thomas Scanlon’s development of a view of this kind in *What We Owe to Each Other* (Scanlon 1998). The basic idea is that the ascription of values is asymmetrically dependent on the ascription of reasons. We can always interpret reference to the evaluative features of objects as, in fact, picking out those features that ground reasons for action for some judger. This is, clearly, a refinement of Nagel’s basic idea as presented in *The View from Nowhere*, but Nagel’s discussion anticipates these more recent meta-ethical developments. To use a slogan that has become popular in expounding Scanlon’s view, evaluative talk always ‘passes the buck’ to talk of the grounding of reasons. It is important to note that this is not a reductionist view that claims that one can reduce all values to reasons. The point is, rather, that relation of asymmetric dependence holds between values and reason giving. Moral theories can exploit that dependence. Nagel refers, therefore, to both reasons and values in a way that is consistent with his

O *realismo normativo* da filosofia nageliana subentende que os estados conotativos podem ser racionalmente aprovados, confirmados ou rejeitados. Note-se o caso da dor. A dor é má e esta valoração da dor não decorre de uma propriedade natural da dor, mas tem-se uma *razão objetiva* para querer que ela pare: “nenhum outro tipo de verdade poderia implicar a realidade de valores” (VN: 144; Thomas, 2009: 164; MC: 133-134).

Recuperemos algumas linhas de força da teoria prática, por forma a aproximar razões objetivas e valores. Na segunda parte deste estudo, procurámos mostrar como, no argumentário nageliano, a racionalidade formaliza e torna consciente o que motiva o agir, dado o tipo de agente que se é. O altruísmo é uma razão motivacional por meio de uma *autoconceção do sujeito como apenas um entre vários*, sendo que esta autoconceção exige considerar razões objetivas (impessoais).<sup>303</sup> É o ponto de vista objetivo e impessoal que observa, aprova ou corrige reflexivamente os compromissos do agente.<sup>304</sup> Existe empenho em encontrar a resposta correta para os desafios práticos e esta não é indiferente. Pelo que concluímos na segunda parte deste estudo, Nagel rebate os *particularistas*, segundo os quais os princípios morais não têm relevância prática, pois o princípio do altruísmo, *v.g.*, instancia a objetividade do compromisso prático com razões impessoais (Dancy, 2004). Combate, igualmente, o subjetivismo e relativismo em ética, ou qualquer atitude que entenda que a ética apenas pode responder a demandas pessoais ou relativas ao agente, a valores subjetivos numa determinada circunstância histórica, cultural, social, etc. (LW: 101-125).

Os *princípios* de ação podem ser, quanto à sua natureza, objetivos ou subjetivos. Ambos podem ser universais e impessoalmente especificados, contudo, só um princípio objetivo enquadra um juízo prático que mantém o conteúdo motivacional do ponto de vista pessoal e impessoal. Se possuímos uma razão para desejar uma *finalidade* impessoalmente descrita, independente da variável-de-agente livre, nada tem de operar

---

view that, whenever we talk of values, we can cash out that talk in terms of some agent being given a reason” (Thomas, 2009: 164).

<sup>303</sup> “If we were not inclined to recognize objective reasons for action, and were motivated exclusively by our desires, we would have no reason to believe in the existence of value in a realist sense. There would be nothing to explain, beyond the system of subjective motives and their capacity to be guided by the information delivered by perception, memory, and theoretical reason. But if we take our impressions of objective value to be substantially correct, rather than completely illusory, then we must regard the appearance and evolution of life as something more than a history of the development of self-reproducing organisms, as it is in the Darwinian version” (MC: 122).

<sup>304</sup> Cf.: Korsgaard, 1996.

entre essa finalidade e nós próprios aquando da decisão prática. A relação entre nós próprios e essa finalidade não tem relevância para a aplicação da razão:

Caso se reconheça a presença de uma razão objetiva para algo, reconhece-se também uma razão para que *todos* promovam ou desejem a sua ocorrência — *no mínimo* para desejá-la, caso não estejamos em posição de fazer seja o que for acerca disso. Isto acontece porque as razões objetivas representam os valores das próprias ocorrências, ações e estados de coisas, e não os seus valores *para* este ou aquele indivíduo. Na medida em que atribuem uma desejabilidade não relativa aos eventos ou circunstâncias, impessoalmente descritos, tais razões são capazes de conservar, quando impessoalmente aplicadas, o seu conteúdo motivacional; assim se cumpre a condição da congruência (*PAI*: 126).<sup>305</sup>

A diferença entre razões objetivas e razões subjetivas, entendida anteriormente como uma diferença quanto ao *âmbito de aplicação*, tem nesta passagem outro elemento diferenciador. O *valor* que a finalidade de uma razão objetiva possui não tem uma ligação particular com o agente. Ter *valor objetivo* não significa ter valor para qualquer um ou para cada um. Pode pensar-se num princípio ou razão subjetiva que defende uma finalidade comum a diferentes indivíduos; todavia, essa finalidade comum ainda depende de uma relação dos indivíduos com essa finalidade. Retomemos o caso de Hobbes: todos têm uma razão subjetiva (egoísta) para cooperar na medida em que a finalidade for do interesse subjetivo do indivíduo. Pode tratar-se de uma finalidade comum do interesse subjetivo (de qualquer um ou para cada um) sem que essa finalidade tenha *valor* objetivo ou um valor desligado dessa relação que, poderíamos afirmar, é multiplamente particular.

Dado o exposto, poderemos considerar valores desligados de indivíduos, valores a que nenhum indivíduo esteja ou tenha de estar conectado (valores para ninguém em particular)? Pode existir um valor objetivo sem relação alguma com o agente? Poderá operar a distinção entre *valor simpliciter* ou ter *valor para alguém*? Retomemos algumas premissas para que se verifique um raciocínio prático substantivo. Para Nagel, o primeiro passo consiste em reconhecer o carácter de *generalidade* que os

---

<sup>305</sup> “If one acknowledges the presence of an objective reason for something, one has acknowledged a reason for *anyone* to promote or desire its occurrence — at *least* to desire it, even if he is not in a position to do anything about the matter. This is because objective reasons represent the values of occurrences, acts, and states of affairs themselves, not their values for anyone. Since they ascribe non-relative desirability to events or circumstances, impersonally described, it follows that they retain their motivational content when applied impersonally; so the condition of congruency is met” (*PA*: 119-120).

juízos práticos devem possuir. A razão é-o na medida em que pode ser acessível a qualquer agente, ou que todo o agente pode ter-se colocado na mesma circunstância (*LW*: 142). Esta razão generalizável não é meramente descritiva, pelo que suscita desejos, aversões, etc. O passo que se segue é derradeiro:

O segundo passo a caminho do território moral conhecido é o grande passo: a escolha entre razões relativas ao agente, essencialmente egoístas (mas ainda gerais), e uma alternativa que admita razões neutras em relação ao agente ou que de algum modo reconheça que cada pessoa tem razões não instrumentais para considerar os interesses dos outros. É possível compreender esta escolha parcialmente como uma escolha do modo como vamos dar valor a nós próprios e aos nossos interesses. Tem fortes implicações a este respeito (*LW*<sub>1</sub>: 143).<sup>306</sup>

Nagel reitera que a condição da moralidade é que o agente se veja como apenas um entre vários (*PA*: 30; *LW*: 143). Decide-se no modo de interpretação desta autoconceção, que solicita razões neutras em relação ao agente: “como vamos dar valor a nós próprios e aos nossos interesses”. Os *valores* não são transacionáveis, sem mais, entre o ponto de vista subjetivo e o ponto de vista objetivo. Não se trata de ampliar um “sistema de valores” pessoais, mas de atribuir algum “valor impessoal” à própria vida do agente e todos os outros (agentes) seriam, igualmente, objeto de um valor impessoal (*LW*<sub>1</sub>: 144). Se só tem valor o que é “valioso *para nós*”, apenas nos conectamos aos outros emocional ou instrumentalmente. Assim, o agente só teria valor para si próprio e para aqueles com os quais se encontra numa relação parcial próxima (trataremos de uma versão deste problema no próximo capítulo) ou numa relação instrumental (enquanto meio para uma finalidade). Neste sentido, só seríamos fonte de razões para agir considerando o nosso interesse para nós próprios e para aqueles que conosco se preocupam, por uma ligação particular específica (*v.g.*, simpatia) ou por um qualquer interesse instrumental.

De um ponto de vista impessoal, não teríamos valor: “cada pessoa só tem valor *para si mesma*, e não *em si mesma*” (*LW*<sub>1</sub>: 145). Nagel afirmará que, honestamente, não nos concebemos como tendo um valor restritamente subjetivo. Contudo, por si só,

---

<sup>306</sup> “The second step on the path to familiar moral territory is the big one: the choice between agent-relative, essentially egoistic (but still general) reasons and some alternative that admits agent-neutral reasons or in some other way acknowledges that each person has a noninstrumental reason to consider the interests of others. It is possible to understand this choice partly as a choice of the way in which one is going to value oneself and one's own interests. It has strong implications in that regard” (*LW*: 120).

este argumento não convence. Pois, por que razão não poderíamos pensar que não temos valor do ponto de vista impessoal, nem valor do ponto de vista pessoal? Segundo Nagel, parece tratar-se de uma consequência operativa dos conceitos: “O conceito de razões para agir confronta-nos com uma questão sobre o seu conteúdo à qual é muito difícil responder num estilo consistentemente egoísta ou relativo ao agente” (*LW*<sub>1</sub>: 145). Contudo, se assim é, estar-se-á a eliminar, de um ponto de vista formal, a hipótese substantiva de egoísmo? Ou ainda a eliminar a pertinência de razões relativas ao agente?

A próxima secção discute a relevante distinção entre *razões relativas ao agente* e *razões neutras quanto ao agente*. Nagel retoma, a título de exemplo, a consideração usual de um valor objetivo (e subjetivo) de pessoas e interesses nas teorias morais *utilitarista* e *contratualista*. Ambas as teorias dão igual valor a todas as pessoas, variando, contudo, na consideração da igualdade. O *utilitarismo* considera, no cálculo do valor, todas as pessoas como iguais, “como fontes de dados de entrada”, “como uma *componente* da totalidade do valor”; mas, determinado este cálculo, é o *valor total* e não a igualdade que assume primazia (*LW*<sub>1</sub>: 146). O *contratualismo*, por sua vez, garante igualdade de tratamento segundo algumas determinações ou “certas garantias universais substantivas” (*LW*<sub>1</sub>: 147).<sup>307</sup> Em síntese, Nagel não ignora que, na interpretação de um valor objetivo e subjetivo das pessoas e seus interesses, num determinado sistema de razões, “há sem dúvida outras maneiras, por inventar, superiores às já inventadas” (*LW*<sub>1</sub>: 146). Contudo, a unidade da decisão tem de lidar com a fragmentação das fontes de valor a que diferentes sistemas morais dão uma primazia variável. Esta primazia variável não é irrelevante para a decisão.

Por último, abordamos o *conflito prático* presente nas decisões e que resulta de fontes diversas de valor. Em “A fragmentação do valor” (“The fragmentation of value”, 1977), ensaio publicado em *MQ* (128-141), Nagel regista sistematicamente cinco fontes de valor, cuja legitimidade própria obriga a unidade da decisão a responder à fragmentação do valor ou a ponderar diversas fontes de valor. A dificuldade resulta de concorrer para a formulação de um juízo avaliador um conflito entre valores, não raras vezes equidistantes. Fica de fora desta discussão específica o interesse próprio, que concorre com qualquer outro dos *valores* a enumerar: (a) obrigações específicas

---

<sup>307</sup> Nagel tem em mente Kant e o imperativo categórico.

com pessoas e instituições; (b) restrições à ação decorrentes de direitos universais; (c) a utilidade ou bem-estar resultante do que fazemos; (d) fins perfeccionistas; e (e) compromisso com os nossos próprios projetos e atividades (MQ: 216-220).

A pluralidade de demandas morais nas quais se insere a vida humana faz eco da complexidade de perspectivas a partir das quais se aprecia e valoriza o mundo (MQ: 134):

Esta grande divisão entre razões pessoais e impessoais, centradas no agente e centradas nos resultados, ou subjetivas e objetivas, é tão básica que torna inverosímil qualquer unificação reducionista da ética, e muito menos do raciocínio prático em geral. As diferenças formais entre estes tipos de razão correspondem a diferenças profundas nas suas fontes.<sup>308</sup>

Enunciada a fragmentação das fontes de valor, a secção que se segue apresenta desenvolvimentos substantivos acerca da busca de um juízo equilibrado, dentro de certos limites teóricos (*n.g.*, sem uma teoria geral do bem e do mal).

### 39. Equilíbrio teórico possível entre os perigos de “derrotismo romântico” e de “excesso de racionalização excludente”

Sendo os conflitos (práticos) contínuos, Nagel não abdica da estratégia segundo a qual é ainda possível apresentar um “bom juízo”, mesmo que sem uma justificação completa (MQ: 226), sem a qual não se fica, como denota, votado à irracionalidade.<sup>309</sup> Para tal, retoma Aristóteles e a ideia do *juízo* como *sabedoria prática*, a partir do qual se pode responder quando os princípios gerais esbarram no indecível:

---

<sup>308</sup> “This great division between personal and impersonal, or between agent-centered and outcome-centered, or subjective and objective reasons, is so basic that it renders implausible any reductive unification of ethics — let alone of practical reasoning in general. The formal differences among these types of reasons correspond to deep differences in their sources” (MQ: 133).

<sup>309</sup> “Human action, in other words, is explained not only by physiology, or by desires, but by judgments. We are the subjects of judgment-sensitive attitudes, in Scanlon’s phrase, and those judgments have a subject matter beyond themselves. We exist in a world of values and respond to them through normative judgments that guide our actions. This, like our more general cognitive capacities, is a higher development of our nature as conscious creatures. Perhaps it includes the capacity to respond to aesthetic value as well — construed realistically as a judgment-independent domain which our experiences and judgments reveal to us” (MC: 114).

Em todas as áreas do pensamento, devemos confiar, em última análise, nos nossos juízos, testados por reflexão, sujeitos a correção pelos contra-argumentos de outros, modificados pela imaginação e por comparação com alternativas.<sup>310</sup>

Não há nenhuma experiência crucial que estabeleça ou refute o realismo sobre os valores. [...] O apoio positivo ao realismo só pode vir da fecundidade do pensamento avaliativo e moral na produção de resultados, incluindo a correção de crenças anteriormente generalizadas e o desenvolvimento, ao longo do tempo, de métodos e argumentos novos e melhorados. A interpretação realista do que estamos a fazer ao pensar sobre estas coisas só será convincente se for uma descrição mais adequada que a alternativa subjetivista ou socio-construtivista, e isso será sempre uma questão de comparação e de juízo, como acontece em qualquer outro domínio, seja a matemática, a ciência, a história ou a estética.<sup>311</sup>

A própria pretensão de uma *única* teoria geral que responda ao que devemos fazer corresponderia a buscar uma única teoria geral que nos diga em que acreditar, quando, contrariamente, as crenças resultam, na maioria dos casos, de investigações de âmbitos restritos e disciplinas diversas (*MQ*: 135-136). Como indica Nagel, a fragmentação de áreas e métodos de investigação que suportam crenças é aceite; pelo contrário, a fragmentação (de valores) na decisão não é. A pluralidade fragmentada de valores não tem de ser sistematizada numa teoria única ou uniforme. A teoria utilitarista (ou a utilidade como critério, algo tem valor para) pode dar contributos valiosos, *v.g.*, às políticas públicas, todavia:

Esta e outras áreas podem ser cenário de progresso, mesmo que nenhuma delas possa aspirar à condição de teoria geral e completa do bem e do mal. Na minha opinião, tal teoria nunca existirá, pois o juízo desempenha um papel indispensável na resolução de conflitos e na aplicação de demandas e considerações distintas à vida real. Tendo em mente esta sistematização limitada, podem evitar-se dois perigos: o perigo de derrotismo romântico, que abandona a teoria racional porque ela deixa, inevitavelmente, muitos problemas por resolver; e o perigo do excesso de racionalização

---

<sup>310</sup> “In every area of thought we must rely ultimately on our judgments, tested by reflection, subject to correction by the counterarguments of others, modified by the imagination and by comparison with alternatives” (*MC*: 103).

<sup>311</sup> “There is no crucial experiment that will establish or refute realism about value. [...] Positive support for realism can come only from the fruitfulness of evaluative and moral thought in producing results, including corrections of beliefs formerly widely held and the development of new and improved methods and arguments over time. The realist interpretation of what we are doing in thinking about these things can carry conviction only if it is a better account than the subjectivist or social-constructivist alternative, and that is always going to be a comparative question and a matter of judgment, as it is about any other domain, whether it be mathematics or science or history or aesthetics” (*MC*: 104-105).

excludente, que considera irrelevantes ou vazias todas as considerações que não é possível integrar num sistema geral que aceita conclusões explicitamente defensáveis.<sup>312</sup>

Em suma, primeiro, Nagel rejeita (que tenhamos de chegar a) “uma teoria geral e completa do bem e do mal”; segundo, destaca o papel do *juízo* como possibilidade de corporizar a reflexão em que operam fontes valorativas diversas; terceiro, quer a ponderação apenas do que é mesurado pela teoria (uniforme), quer o abandono da mesma por contínuas falhas, configuram dois perigos que o reconhecimento de uma “sistematização limitada”, como horizonte metodológico, permitiria dirimir.

Como representante do “perigo de derrotismo romântico”, poderíamos assinalar a tese apresentada n’ *O Mito de Sísifo*, obra na qual Albert Camus caracteriza o *absurdo* como as ambiciosas e desmedidas interrogações do homem (na busca de um sentido) que não encontram resposta no mundo. Nagel pensa que este não pode ser o fundamento do absurdo da condição humana, pois não conceberíamos um mundo no qual se alcançam todas as respostas a todas as perguntas humanas. E, se fosse possível alcançar um tal mundo sem se alterar a condição humana, novas inquirições seriam formuladas. Não é o mundo que frustra uma ambição humana insaciável de sentido, é a própria busca que é inesgotável e sem possibilidade de resposta final. Nagel pronuncia-se do seguinte modo em *The Absurd*:

Camus mantém, em *O Mito de Sísifo*, que o absurdo surge porque o mundo não consegue satisfazer as nossas exigências de sentido. Isto sugere que, se fosse diferente, o mundo poderia satisfazer essas exigências. Mas podemos perceber que não é assim. Não parece haver nenhum mundo concebível (que nos contenha) sobre o qual não possam surgir dúvidas insolucionáveis. Consequentemente, o absurdo da nossa situação não deriva de uma colisão entre as nossas expectativas e o mundo, mas de uma colisão dentro de nós próprios.<sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> “This and other areas can be the scene of progress even if none of them aspires to the status of a general and complete theory of right and wrong. There will never be such a theory, in my view, since the role of judgment in resolving conflicts and applying disparate claims and considerations to real life is indispensable. Two dangers can be avoided if this idea of noncomprehensive systematization is kept in mind. One is the danger of romantic defeatism, which abandons rational theory because it inevitably leaves many problems unsolved. The other is the danger of exclusionary overrationalization, which bars as irrelevant or empty all considerations that cannot be brought within the scope of a general system admitting explicitly defensible conclusions” (*MQ*: 137).

<sup>313</sup> “Camus maintains in *The Myth of Sisyphus* that the absurd arises because the world fails to meet our demands for meaning. This suggests that the world might satisfy those demands if it were different. But now we can see that this is not the case. There does not appear to be any conceivable world

Nagel internaliza o conflito, reconduzindo ao carácter dual e tensional do agente consciente. Por outro lado, no polo oposto ao “derrotismo romântico”, apresenta-se o “perigo do excesso de racionalização excludente”, que nos parece recair sobre os impulsos reducionistas em distintas áreas. Um dos mais icónicos combates nagelianos ao reducionismo pode encontrar-se em “O que é ser morcego?”, um artigo relevante nas discussões da filosofia da mente.

Em consequência dos perigos avançados, não se tem de enfrentar, como único caminho, uma “falsa dicotomia” entre recorrer a “juízos intuitivos não sistemáticos” ou a “um sistema unificado, porém artificial”<sup>314</sup>. Pelo contrário, o filósofo deseja “sugerir que a fragmentação do valor oferece um fundamento racional para uma forma particular de conceber a tarefa [ética], assim como um indício do que é preciso fazer”<sup>315</sup>. Pode não ser possível formular um método consensual sem que a ética perca pertinência. Pois, em última instância, a ética não é “um procedimento de decisão, mas um recurso essencial para tomar decisões, tal como a física, a economia e a demografia”<sup>316</sup>. Requer-se, assim, um método menos ambicioso, que identifique princípios de avaliação e a forma como serão utilizados. Não é um “procedimento de decisão”, mas inventaria os elementos pertinentes para a decisão. Este método não é estranho a outras áreas da racionalidade prática, como é o caso das decisões políticas, para as quais concorre (ou poderia concorrer) a avaliação de fatores diversos: económicos, ecológicos, científicos, sanitários, de segurança militar, etc. (MQ: 139). Trata-se do modelo da decisão política informada ou conhecedora das ideias pertinentes disponíveis; embora Nagel admita não idear um método de decisão política, lista fatores a ter em conta na fundamentação ética da política e de outros

---

(containing us) about which unsettling doubts could not arise. Consequently the absurdity of our situation derives not from a collision between our expectations and the world, but from a collision within ourselves” (MQ: 17).

<sup>314</sup> Nagel tem aqui em mente a *análise de custos e benefícios* que se propõe responder a qualquer problema: “(Such systems may be useful if their claims and scope of operation are less ambitious.) What is needed instead is a mixed strategy, combining systematic results where these are applicable with less systematic judgment to fill in the gaps” (MQ: 139). Este enfoque marca, segundo pensa, parte do trabalho em ética aplicada.

<sup>315</sup> “I want to suggest that the fragmentation of value provides a rationale for a particular way of looking at the task, and an indication of what needs to be done” (MQ: 139).

<sup>316</sup> “Ethics is not being recommended as a decision procedure, but as an essential resource for making decisions, just as physics, economics, and demography are” (MQ: 141).

métodos de decisão.<sup>317</sup> Nagel conclui o ensaio “The fragmentation of value” defendendo que, “na maioria dos casos, só se pode alcançar uma decisão razoável mediante um juízo sólido, o mais bem informado possível pelos melhores argumentos que as disciplinas pertinentes podem oferecer” (*MQ*: 238).<sup>318</sup>

#### 40. Razões de autonomia: contrapartes objetivas à ética impessoal

O capítulo “Ética” em *VN* visa precisamente verificar problemas associados à objetividade em ética, discutindo a distinção entre *valores relativos ao agente* e *valores neutros quanto ao agente*. Sem pretender uma teoria completa da ética, Nagel não abandona a demanda de compreender a complexidade que concorre para a ética: “a vida, os interesses e o bem-estar dos outros interpelam-nos”.<sup>319</sup> Como conciliar o *outro* com a vida própria? Esta conciliação constitui, em si, um desafio para o qual convergem

---

<sup>317</sup> Pensar acerca de um desacordo quanto à base da ética não implica que não se possa chegar a um acordo substantivo acerca dos fatores relevantes de uma vida: “I have not devised such a method, but clearly it would have to provide that factors considered should include, among others, the following: economic, political, and personal liberty, equality, equity, privacy, procedural fairness, intellectual and aesthetic development, community, general utility, desert, avoidance of arbitrariness, acceptance of risk, the interests of future generations, the weight to be given to interests of other states or countries. There is much to be said about each of these. The method would have to be more organized to be useful, but a general position on the ways in which ethics is relevant to policy could probably be agreed on by a wide range of ethical theorists, from relativists to utilitarians to Kantians. Radical disagreement about the basis of ethics is compatible with substantial agreement about what the important factors are in real life. If this consensus, which I believe already exists among ethical theorists, were to gain wider acceptance among the public and those who make policy, then the extensive but fragmented understanding that we possess in this area could be put to better use than it is now. It would then be more difficult simply to ignore certain questions, and even if the ethical considerations, once offered, were disregarded or rejected, the reasons or absence of reasons for such rejection would become part of the basis for any decision made. There is a modicum of power even in being able to state a *prima facie* case” (*MQ*: 141).

<sup>318</sup> “They need to be considered in a systematic way, but in most cases a reasonable decision can be reached only by sound judgment, informed as well as possible by the best arguments that any relevant disciplines have to offer” (*MQ*: 141).

<sup>319</sup> “The discussion will revolve around the distinction between agent-relative and agent-neutral values. I won’t try to set forth a full ethical theory, even in outline, but I will try to say something in this chapter and the next about the central problem of ethics: how the lives, interests, and welfare of others make claims on us and how these claims, of various forms, are to be reconciled with the aim of living our own lives. My assumption is that the shape of a moral theory depends on the interplay of forces in the psychic economy of complex rational beings (I shall not say anything about aesthetic values, whose relation to human interests is obscure, though they are revealed to us by the capacity of certain things outside us to command our interest and respect)” (*VN*: 175).

influências diversas, que, podendo não ser plenamente inventariadas, devem ser clarificadas, pelo menos as que operam no raciocínio prático. Nagel, a par de exigências ou demandas que a presença de *outros* impõe aos seres racionais complexos que somos, não elimina o direito a *interesses próprios*, a projetos e ambições pessoais. As razões que se seguem são exemplo dessa excecionalidade, como contrapartes objetivas de exigências imparciais.

Nagel apresenta uma taxinomia de razões objetivas (cuja forma é relativa ao agente) que são, de certo modo, uma exceção ou resistência à “hegemonia das razões neutras e dos valores impessoais” (VN: 176). Seguem-se três tipos de razão. Primeiro, “razões de autonomia” (“*reasons of autonomy*”), que, como alerta Nagel, nada têm que ver com a autonomia associada ao livre-arbítrio (*cf.* Capítulo III, Seção 12). Nas razões de autonomia inclui-se: “a razão [que] deriva dos desejos, projetos, compromissos e laços pessoais do agente individual, que lhe dão razões para agir na busca de fins que são os seus”<sup>320</sup>. Segundo, “razões deontológicas” (“*deontological reasons*”):

A razão decorre das reivindicações de outras pessoas de não serem maltratadas de formas específicas. O que tenho em mente não são razões neutras para fazer com que ninguém seja maltratado, mas sim razões relativas para cada indivíduo não tratar mal os outros, nas suas relações com eles (*v.g.*, violando os seus direitos, não cumprindo as promessas que lhes fez, etc.)<sup>321</sup>.

As razões de autonomia *limitam* as nossas obrigações de benefício impessoal e as razões deontológicas delimitam o que nos é *permitido* fazer. Terceiro, “razões de obrigação” (“*reasons of obligation*”), nas quais se incluem certas “obrigações especiais”, “não contratuais”, que dizem respeito a “pais, filhos, cônjuges, irmãos, os membros da nossa comunidade ou mesmo da nação”. Nagel inclui estas razões tendo em vista cobrir este tipo de razões sob uma classificação, embora se mostre cético quanto à possibilidade de que as mesmas “resistam a uma justificação neutra em relação ao agente” (VN:

---

<sup>320</sup> “[...] reason stems from the desires, projects, commitments, and personal ties of the individual agent, all of which give him reasons to act in the pursuit of ends that are his own” (VN: 176).

<sup>321</sup> “[...] reason stems from the claims of other persons not to be maltreated in certain ways. What I have in mind are not neutral reasons for everyone to bring it about that no one is maltreated, but relative reasons for each individual not to maltreat others himself, in his dealings with them (for example by violating their rights, breaking his promises to them, etc.). [...] Deontological reasons would limit what we are *permitted* to do in the service of either impersonal or autonomous ones” (VN: 176).

176). Sobre as dificuldades decorrentes desta rede de relações especiais, no que ao altruísmo importa, pronunciamo-nos no próximo capítulo, onde estudamos as fronteiras da parcialidade e imparcialidade de certas obrigações. Em síntese:

Consideradas em conjunto, as razões autónomas, obrigatórias, neutras e deontológicas cobrem grande parte do território de moralidade burguesa não reflexiva. O senso comum sugere que cada um de nós deve viver a sua própria vida (autonomia), dar especial atenção a um certo número de pessoas (obrigação), ter alguma preocupação significativa com o bem geral (valores neutros), e tratar decentemente as pessoas com quem lida (deontologia). Sugere também que estes objetivos podem produzir sérios conflitos interiores. O senso comum não tem a última palavra em ética nem em qualquer outra disciplina, mas tem, como J. L. Austin disse sobre a linguagem comum, a primeira palavra: deve ser analisado antes de ser descartado.<sup>322</sup>

A interação “de forças na economia psíquica de seres racionais complexos”, relativa ao agente, exige posicionar os projetos próprios diante das demandas ou exigências que a presença de terceiros impõe ou promove, sendo esse o nervo dilemático do altruísmo:

A discussão girará em torno da distinção entre valores relacionados com o agente e valores neutros para o agente. Não tentarei apresentar uma teoria ética completa, mesmo em linhas gerais, mas tentarei dizer algo [...] sobre o problema central da ética: como é que as vidas, os interesses e o bem-estar dos outros nos interpelam [*make claims on us*] e como é que esses diversos tipos de interpelações devem ser conciliados com o objetivo de vivermos a nossa própria vida. O meu pressuposto é que a forma de uma teoria moral depende da interação de forças na economia psíquica de seres racionais complexos.<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> “Taken together, autonomous, obligatory, neutral, and deontological reasons cover much of the territory of unreflective bourgeois morality. Common sense suggests that each of us should live his own life (autonomy), give special consideration to certain others (obligation), have some significant concern for the general good (neutral values), and treat the people he deals with decently (deontology). It also suggests that these aims may produce serious inner conflict. Common sense doesn’t have the last word in ethics or anywhere else, but it has, as J. L. Austin said about ordinary language, the first word: it should be examined before it is discarded” (VN: 176-177).

<sup>323</sup> “The discussion will revolve around the distinction between agent-relative and agent-neutral values. I won’t try to set forth a full ethical theory, even in outline, but I will try to say something [...] about the central problem of ethics: how the lives, interests, and welfare of others make claims on us and how these claims, of various forms, are to be reconciled with the aim of living our own lives. My assumption is that the shape of a moral theory depends on the interplay of forces in the psychic economy of complex rational beings” (VN: 175).

Deste modo, podem listar-se interrogações que os diferentes tipos de razões enumeradas impõem. Em linha com um certo hedonismo elementar, para efeitos de discussão, Nagel admite: “Nem todas as fontes de razões subjetivas são tão simples como o prazer e a dor sensoriais. Creio que a objetivação mais razoável do valor que todos reconhecemos diante dessas experiências é impessoal”.<sup>324</sup> Teríamos, assim, razões para conceder peso ao prazer e à dor própria e dos outros (veja-se como se associou o *ressentimento* ao reconhecimento do *altruísmo racional*, cf. Capítulo VI, Secção 27).

Nagel apresenta dois exemplos para clarificar graus distintos de valor. Num primeiro caso, possuo uma dose de analgésico, sofro de uma dor e outra pessoa sofre, de modo relativo, uma dor mais intensa: há uma razão neutra para aliviar a dor mais intensa e qualquer pessoa teria uma razão para essa dor terminar. Contudo, o mesmo não ocorre se desejamos subir o monte Quilimanjaro. Nem todas as pessoas possuem uma razão para subir o monte Quilimanjaro. Por que razão verificamos esta distinção (sendo que este segundo caso não é acompanhado de um valor impessoal)?

Nagel reconhece em Scanlon a formulação deste problema: “O valor impessoal das coisas que importam para um indivíduo nem sempre corresponde ao valor pessoal que têm para ele”<sup>325</sup> Nagel retoma o exemplo de Scanlon: alguém faz jejum para construir um templo ao seu deus. Isso não implica que o pedido a terceiros para que o ajudem nesse projeto tenha a mesma força que a ajuda para suprir a fome que tem. O facto de eu querer algo, visto de um ponto de vista distanciado, não tem importância igual a eu querer fazer algo, visto de um ponto de vista interno.<sup>326</sup> Os projetos pessoais

---

<sup>324</sup> “Not all the sources of subjective reasons are as simple as sensory pleasure and pain. I believe that the most reasonable objectification of the value that we all recognize in our own encounter with these experiences is an impersonal one. Difficult as it may be to carry out, each of us has reason to give significant weight to the simple sensory pleasure or pain of others as well as to his own” (VN: 177).

<sup>325</sup> “The impersonal value of things that matter to an individual need not correspond to their personal value to him” (VN: 178). “The fact that someone would be willing to forgo a decent diet in order to build a monument to his god does not mean that his claim on others for aid in his project has the same strength as a claim for aid in obtaining enough to eat” (Scanlon, 1975: 659–660, *apud*. VN: 178). Scanlon: a satisfação de preferências não fornece a matéria-prima da ética.

<sup>326</sup> “I can’t directly appreciate the value of my climbing Mount Kilimanjaro just because I want to, as I appreciate the value of my being adequately fed and clothed. The fact that I want to, viewed from outside, has none of the importance of wanting to, experienced from within. I can see a reason here only through the perspective of TN, who has chosen an optional goal which adds to the values operating within his life something beyond the reasons that simply come at him independently of his choices. I cannot see it except as a value for him, and I cannot therefore take it on without qualification as an impersonal value” (VN: 179).

estão imersos num mundo que está para além do sujeito e não há incoerência em desejar escalar o monte Quilimanjaro e pensar que, impessoalmente, não tem importância realizar tal ato.<sup>327</sup> As *razões neutras* teriam de ser independentes em relação ao *sistema de preferências do agente*: “Não existe [...] um valor impessoal completamente geral de satisfação dos desejos e das preferências”.<sup>328</sup>

As razões relativas ao agente procuram salvaguardar “uma margem de proteção contra as demandas dos outros”, mesmo que existam, nessa margem, razões impessoais que poderiam operar sobre o agente.<sup>329</sup> É certo que essas margens podem não ser avocadas pelo agente. Pode dar-se o caso de alguém agir sempre segundo razões impessoais; se tal ocorrer por uma escolha própria, embora não seja desejável, como seria o caso do santo/agente que escolhe transcender-se, esta não deixa de ser uma possibilidade humana.<sup>330</sup> Deixamos este caso para o capítulo seguinte, concentrando-nos de momento numa *prerrogativa centrada no agente* como *limite à exigência de que se produza sempre o resultado impessoalmente melhor*, sem cair no extremo oposto, isto é, sem que essas margens de proteção consistam num “excesso de indulgência moral” (VN: 186). A secção que se segue analisa as razões deontológicas como razões relativas ao agente.

---

<sup>327</sup> “There is nothing incoherent in wanting to be able to climb Kilimanjaro or play all the Beethoven piano sonatas, while thinking that impersonally it doesn’t matter whether one can do this. In fact one would have to be dotty to think it did matter impersonally. [...] If an interest is developed by the agent himself through his choices and actions, then the objective reasons it provides are primarily relative” (VN: 181).

<sup>328</sup> “But what there is not, I believe, is a completely general impersonal value of the satisfaction of desires and preferences. The strength of an individual’s personal preferences in general determines what they give him reason to do, but it does not determine the impersonal value of his getting what he wants. There is no independent value of preference-satisfaction per se, which preserves its force even from an impersonal standpoint” (VN: 181-182).

<sup>329</sup> “[...] each person’s agent-relative reasons would give him a margin of protection against the claims of others — though of course it could be overridden by sufficiently strong impersonal reasons” (VN: 183).

<sup>330</sup> “We should certainly try to harmonize our lives to some extent with how we think the world should be. But there is no necessity, I now believe, to abandon all values that do not correspond to anything desirable from an impersonal standpoint, even though this may be possible as a personal choice — a choice of self-transcendence” (VN: 184).

## 41. Razões deontológicas como razões relativas ao agente

Se as *razões de autonomia* decorrem de projetos próprios, as *razões deontológicas* são razões relativas ao agente que provêm das demandas que os outros lançam ao próprio e, contrariamente às razões de autonomia, não são opcionais (VN: 186-187). Nagel apoda as restrições deontológicas de “tema obscuro” (VN: 186): “Não são demandas impessoais que derivam dos interesses dos outros, mas exigências pessoais que governam as nossas relações com os outros”.<sup>331</sup> São disso exemplo: as promessas que instauram obrigações especiais; as restrições à mentira; o direito a não ser ameaçado; os limites a sacrifícios desmedidos; etc. A aceitação de restrições deontológicas a algo não elimina a relação do agente com o *resultado* da ação; como afirma Nagel, as restrições possuem um atrativo moral ligado à sua “utilidade social” de não produzirem resultados desastrosos (VN: 188); todavia, o resultado não parece ser a sua força motriz.

Nagel procura precisar as raízes “obscuras” das razões deontológicas. Enumeramos distintamente um conjunto de elementos relevantes. (a) As *razões deontológicas*, sendo razões relativas ao agente, são razões para respeitar demandas de terceiros. (b) O seu carácter relativo não decorre do interesse a salvaguardar, que poderia ser enquadrado numa razão neutra quanto ao agente. (c) A sua relatividade ao agente não se segue de um propósito ou interesse de um agente individual (ao qual a razão está indexada), pois a razão não está (ou pode não estar) anexada ao desejo deste agente. (d) As restrições impostas pelas razões deontológicas são compulsórias e universais, não são variáveis como os projetos pessoais ou as ambições e os compromissos particulares, os quais poderiam ser de outro modo.<sup>332</sup>

As restrições deontológicas são tidas *ad intra*, isto é, decorrem do modo como gerimos as nossas relações com os outros e não de exigências resultantes diretamente dos interesses dos outros. Este aspeto aponta uma diferença entre razões

---

<sup>331</sup> “They are not impersonal claims derived from the interests of others, but personal demands governing one’s relations with others” (VN: 187).

<sup>332</sup> “The relative character of the reason cannot come simply from the character of the interest that is being respected, for that alone would justify only a neutral reason to protect the interest. And the relative reason does not come from an aim or project of the individual agent, for it is not conditional on what the agent wants. Deontological restrictions, if they exist, apply to everyone: they are mandatory and may not be given up like personal ambitions or commitments” (VN: 189).

deontológicas e razões de utilidade impessoal. Contudo, para a distinção ficar clara, teremos de analisar o ponto de vista da vítima da ação.

Do ponto de vista da *vítima*, ser morta intencionalmente ou como fruto de um acaso não é relevante. Nagel recupera o exemplo de T. M. Scanlon: imaginemos que se pode salvar uma pessoa de ser *vítima de assassinato* ou salvar outra pessoa de ser *vítima de um acidente*. Caso não tivesse uma relação especial com nenhuma das duas, para a decisão de salvar uma em detrimento de salvar a outra, contaria apenas a circunstância daquela que teria mais possibilidades de ser salva (VN: 189). Mesmo que o *assassinato* seja impessoalmente pior que a *morte accidental*, não é esta a fonte para a restrição deontológica contra assassinato. A restrição contra o assassinato aplica-se mesmo que de um assassinato decorresse o salvamento de várias pessoas (VN: 189). Há algo na relação do agente com a vítima que tem de ser ponderado.

Antes de prosseguirmos, retomemos o posicionamento nageliano perante o que se pode designar de fenomenologia moral aplicada às restrições deontológicas. A “fenomenologia moral comum” insinua, como fonte das razões deontológicas, uma “espécie de ilusão moral, resultante de disposições psicológicas inatas ou de pura, mas útil, doutrinação moral”<sup>333</sup>. Contudo, uma *restrição deontológica* para não ferir um inocente, como razão relativa ao agente, acompanhando a análise fenomenológica nageliana, apresenta-se como a apreensão de uma verdade normativa e não apenas como resultado de uma inibição psicológica (VN: 190). Para Nagel, o tradicional *princípio do duplo efeito* é útil, a este propósito, para compreender as nossas intuições acerca do carácter e aplicação das restrições deontológicas:

O princípio diz que, para violar as restrições deontológicas, é necessário maltratar intencionalmente outra pessoa. O mau trato tem de ser algo que se faz ou se escolhe, seja como um fim ou como um meio, e não algo que as ações da pessoa causam ou não conseguem evitar, mas que não visavam<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> “Yet their paradoxical flavor tempts one to think that the whole thing is a kind of moral illusion resulting either from innate psychological dispositions or from crude but useful moral indoctrination” (VN: 190).

<sup>334</sup> “The principle says that to violate deontological constraints one must maltreat someone else intentionally. The maltreatment must be something that one does or chooses, either as an end or as a means, rather than something one’s actions merely cause or fail to prevent but that one doesn’t aim at” (VN: 190).

É preciso ter a *intenção* de maltratar alguém como fim ou como meio (que distingue o assassinato da morte por acidente). Assimilado este aspeto, Nagel assevera que as suas intuições deontológicas, após um certo grau de complexidade, começam a falhar (VN: 191). Podemos realinhar a obscuridade das razões em análise, sintetizando numa afirmação: as razões deontológicas são relativas ao agente, mas não resultam, completamente, da autonomia subjetiva do agente: “são demandas, não opções” (VN: 192).

O princípio do duplo efeito exige equacionar o outro sob o prisma da intenção que se tem para com ele. O problema prende-se com a razão pela qual nos sentimos mais *responsáveis* pelo que é feito intencionalmente do que pelas consequências que prevemos e decidimos aceitar (como meios e fins) (VN: 190). As restrições deontológicas são peculiares porque, sendo parciais, ou *relativas ao agente*, no respeito pelos interesses dos outros, esse respeito não é neutro em relação ao agente, pois é *interno* à sua perspetiva. E regista-se um forte elo entre as restrições deontológicas e a *intenção*. As restrições deontológicas impedem o agente de visar o mal: importa abstermo-nos de maus fins e de maus meios, mesmo no caso de com eles alcançarmos, previsivelmente, um bom resultado. Todavia, a relação entre a intenção e o mal não é simétrica à relação entre a intenção e o bem. Qual a raiz dessa assimetria?

Nagel pensa que, para podermos responder, teremos de se distinguir entre *visar algo* e *produzir algo*. Visar um objetivo é ser guiado pelo mesmo; no segundo caso, mesmo que seja produzido algo previsto, é um resultado ou efeito. Quando Nagel defende que a função intencional que visa o mal é a função normativa invertida, provocando um deslocamento moral, tem presente o impulso que sentimos como errado na ação deliberadamente má (mesmo que da ação possa resultar um bem), por agirmos contra a *nossa vítima*. Se a escolha é impessoalmente determinada, a decisão do agente abstrai a pessoa que é, como se escolhesse entre diferentes “estados do mundo, como se estivesse a fazer um teste de escolha múltipla”.<sup>335</sup> Ter uma razão impessoalmente determinada para agir abstrai o agente que vai contra a *sua* vítima.

Retomando o exemplo de Nagel: deu-se um acidente de viação no qual ficaram gravemente feridas cinco pessoas. As vítimas careciam de transporte para um hospital para serem medicamente assistidas. Por ser noite, não passava ninguém que os pudesse

---

<sup>335</sup> “[...] decide directly among states of the world, as if I were taking a multiple choice test” (VN: 194).

socorrer e não tinham forma de solicitar assistência. O sinistrado que ficara em melhores condições para caminhar decidiu ir à procura ajuda. Encontrou uma casa na qual estavam duas pessoas, avó e neto. Quando ele bateu à porta, a avó barricou-se numa divisão, deixando o neto do lado de fora. Se, para salvar cinco pessoas que tiveram o acidente na estrada, tiver de torcer o braço a uma criança, por forma a que a avó o autorize a utilizar o carro para levar os cinco feridos ao hospital, do ponto de vista impessoal, esse é o bem que guia a ação. Contudo, o “eu” conduzido por este raciocínio é um “eu objetivo”, que, vendo o mundo de lugar nenhum, do ponto de vista impessoal, mobiliza a pessoa que é para levar a efeito razões impessoais, em obediência àquele ponto de vista impessoal, desconsiderando a força contrária, relativa ao agente, do deontologismo (o apelo da vítima). Como cada um não é apenas um eu objetivo, mas uma pessoa particular, não se trata de escolher entre *estados do mundo*, do ponto de vista de uma vontade imparcial, mas de optar por determinadas ações. No caso de torcer o braço de uma criança para, mediante “tortura”, levar a avó a colaborar, cedendo as chaves do carro, para salvar outras vidas, a evidência imediata é de que, independentemente de esse resultado consistir num bem para cinco pessoas, do ponto de vista pessoal, está a efetuar um mal a uma vítima, provocando-lhe dor.<sup>336</sup>

A análise de Nagel não se atém apenas ao duplo ponto de vista perspectivado pelo agente, mas também a esta dualidade perspectivada pela vítima. Os princípios morais, para além de limitarem o que os agentes podem fazer, também asseguram à vítima o que pode *exigir e esperar*. Se a ação de torturar um inocente para salvar cinco é moralmente justificada, então a vítima não poderia apelar ou contestar para quem lhe inflige o dano: “de um ponto de vista totalmente consequencialista, não teria o direito de resistir”.<sup>337</sup> E, pela inversa, se não torturasse uma para salvar cinco, estas cinco teriam razões para objetar. Numa moral exclusivamente impessoal, quer as vítimas,

---

<sup>336</sup> “To see the matter in this light is to see both the appeal of agent-neutral, consequentialist ethics and the contrary force of agent-relative, deontological ethics. The detached, objective view takes in everything and provides a standpoint of choice from which all choosers can agree about what should happen. But each of us is not only an objective self but a particular person with a particular perspective; we act in the world from that perspective, and not only from the point of view of a detached will, selecting and rejecting world-states. So our choices are not merely choices of states of the world, but of actions. Every choice is two choices, and from the internal point of view, the pursuit of evil in twisting the child’s arm looms large. The production of pain is the immediate aim, and the fact that from an external perspective you are choosing a balance of good over evil does not cover up the fact that this is the intrinsic character of your action” (VN: 194-195).

<sup>337</sup> “[...] from a fully consequentialist view he would have no right to resist” (VN: 195).

quer os agentes teriam juízos neutros sobre a maneira de tratar os outros, independentemente da posição que viesse a ocupar (VN: 195).

O tipo de agentes que somos, complexos e com um forte pendor subjetivo, faz que este caso pareça uma “demanda excessiva”. Nenhuma das seis pessoas do dilema deseja sofrer. De um “ponto de vista puramente consequencialista e neutro em relação ao agente”, a vítima que permitirá que se salvem cinco pessoas não pode apelar para o carrasco.<sup>338</sup> De um ponto de vista das restrições deontológicas, relativas ao agente, as cinco pessoas que não serão salvas por não se torturar uma também não podem apelar. Contudo, avança Nagel, as duas posições não são simétricas. As restrições deontológicas permitem à vítima objetar, diretamente e em todo o caso, a quem lhe causa ou queira causar dano, realçando que não sofre apenas um dano de alguém, mas que uma pessoa em particular, que tem em suas mãos o possível dano, se “opõe imediatamente ao seu bem” (VN: 196).

O que as razões de autonomia e as razões deontológicas, enquanto razões relativas ao agente, procuram expressar é a pertinência em não eliminar do conjunto da motivação moral o ponto de vista subjetivo, recusando intuitivamente a sua imersão numa ética estritamente impessoal. Não nos parece que Nagel tenha aqui avançado nenhum argumento substantivo para a não eliminação do ponto de vista subjetivo, senão a referência ao atropelo de algumas das nossas intuições mais vincadas do lugar da subjetividade na tomada de decisões, sem colocar em causa os rigores de uma ética estritamente impessoal.

Por último, destaca-se o lugar da *vítima*, não pelo que essa categoria possa inspirar à ação altruísta e benevolência, mas como eixo de charneira em que se pode aferir o que esperar de um princípio moral que não se confine a ditar limites ao agente, mas substancie a margem de recurso da vítima da ação ou a coerência da sua objeção perante a ação que é perpetrada contra ela.

---

<sup>338</sup> Do ponto de vista consequencialista, neutro, a vítima não teria apelo: “But this seems an excessive demand to make of individuals whose perspective on the world is inherently complex and includes a strong subjective component. Of course none of the six people in this dilemma wants to die, but only one of them is faced with me trying to kill him. This person is not permitted, on a purely agent-neutral consequentialist view, to appeal for his life against my deliberate attempt to take it from him. His special position as my victim doesn’t give him any special standing to appeal to me” (VN: 195).

## 42. Um breve escólio sobre o progresso moral (“se sobrevivermos”) e a política

Na decorrência de se pensar o lugar da vítima, esta secção apresenta um breve comentário ao progresso moral. Pode pensar-se no possível progresso moral também como o alastramento no reconhecimento da categoria de vítimas, pela extensão do círculo moral. Ou pode pensar-se em progresso moral considerando o método ético alcançado, de que a expansão do círculo moral pode ser um resultado indireto. Debruçamo-nos, assim, essencialmente, sobre o carácter progressivo da metodologia ética. Nagel não defende como horizonte, ou meta razoável, uma moral totalmente neutra em relação aos agentes. Não significa que não se possa compreender uma razão moral abstrata — neutra, impessoal, objetiva, externa e distanciada —, mas não se pode ignorar ou considerar irrelevante a condição humana e a possível dualidade do ponto de vista de que seríamos capazes. Para a elaboração de uma resposta, ética e unificada, à pergunta sobre *como devemos viver*, dada a complexidade do tipo de animal que somos, é difícil encontrar uma razão para superar a dualidade enunciada e desenvolvida anteriormente:

Quando nos perguntamos como devemos viver, a complexidade do que somos torna difícil apresentar uma resposta unificada. Creio que a dualidade humana de perspectivas é demasiado profunda para que possamos razoavelmente esperar ultrapassá-la. Uma moralidade totalmente neutra em relação aos agentes não é um objetivo humano plausível.<sup>339</sup>

Nagel preserva um prudente ceticismo quanto à revisão das nossas intuições morais. Não sendo possível considerar como definitivas e dignas de total confiança as conceções alcançadas, existe margem para progresso:

É evidente que nos encontramos numa fase primitiva de desenvolvimento moral. Mesmo os seres humanos mais civilizados têm apenas uma compreensão contingente [*baphazard*] da maneira como se deve viver, tratar os outros, organizar a sociedade. A ideia de que os princípios básicos da moralidade são *conhecidos*, e que os problemas resultam apenas da sua interpretação e aplicação, é uma das mais fantásticas presunções para que a nossa presunçosa espécie se deixou arrastar. (A ideia de que, se não podemos conhecer a verdade nesta matéria com facilidade, ela não existe,

---

<sup>339</sup> “When we ask ourselves how to live, the complexity of what we are makes a unified answer difficult. I believe the human duality of perspectives is too deep for us reasonably to hope to overcome it. A fully agent-neutral morality is not a plausible human goal” (VN: 197).

não é menos presunçosa.) Nem toda a nossa ignorância nestas áreas é do domínio da ética, mas muita é. E a ideia da possibilidade de progresso moral é uma condição essencial do progresso moral. Nada disto é inevitável.<sup>340</sup>

Em matéria ética não há garantia de sucesso nem de insucesso. Nem um, nem outro são seguros; contudo, permanece a demanda por objetividade em ética como método. A verdade a que se aspira de modo particular no caso da ética está estreitamente ligada ao ponto de vista humano e à capacidade de motivação, tendo em vista conduzir a ação (VN: 197). A objetividade opera sobre elementos subjetivos e estes encontram-se na vida (é possível uma moral incomensurável com a humana, como no caso imaginário de existir uma moral marciana, que seria incomensurável no caso de não nos ser compreensível uma perspectiva interna — motivações, vivências, etc. — a operar).<sup>341</sup> Os valores e justificações (objetivados) estão alojados em determinados modos de vida (subjetivos), sem que isso nos atenha ao relativismo moral. A capacidade que possuímos de nos “distanciarmos” (“*detachment*”) da perspectiva particular e de “transcendermos” (“*transcendence*”) o tempo e lugar em que vivemos, sem cairmos em “falsa consciência” (“*false consciousness*”), é uma alternativa possível ao relativismo moral (VN: 198).

O progresso moral — “se sobrevivermos”<sup>342</sup> — parece inevitável, dado o estágio primitivo em que nos encontramos (“*very primitive stage of moral development*”). E talvez exija reconhecer objetivamente que nem o ponto de vista do Universo nem o ponto de vista pessoal podem ser eliminados. Acrescenta Nagel que não admitir razões

---

<sup>340</sup> “It is evident that we are at a primitive stage of moral development. Even the most civilized human beings have only a haphazard understanding of how to live, how to treat others, how to organize their societies. The idea that the basic principles of morality are *known*, and that the problems all come in their interpretation and application, is one of the most fantastic conceits to which our conceited species has been drawn. (The idea that if we cannot easily know it, there is no truth here is no less conceited.) Not all of our ignorance in these areas is ethical, but a lot of it is. And the idea of the possibility of moral progress is an essential condition of moral progress. None of it is inevitable” (VN: 197).

<sup>341</sup> “There might be forms of morality incommensurable with our own that are appropriate for Martians but to which we do not have access for the same reason that we do not have access to the minds of such creatures. Unless we can understand their lives, experiences, and motives from inside, we will be unable to appreciate the values to which they respond in a way that allows us to objectify them accurately. Objectivity needs subjective material to work on, and for human morality this is found in human life” (VN: 197-198).

<sup>342</sup> “Even the very primitive stage of moral development we have reached was arrived at only by a long and difficult journey. I assume a much longer one lies ahead of us, if we survive” (VN: 198).

que não estejam enquadradas num ponto de vista externo, distanciado ou neutro quanto ao agente, seria como eliminar os factos que não são assimilados pela física (VN: 198). Este realce em VN parece contradizer a força que a distinção entre razões objetivas e razões subjetivas assumia em PA: estas tinham de se subsumir naquelas. Contudo, a busca de equilíbrio regista-se como uma constante:

Na defesa da legitimidade dos princípios relativos ao agente, temos de nos precaver contra o autoengano e a escalada das reivindicações pessoais com o simples objetivo de resistir a exigências morais incómodas. Nem sempre é fácil perceber, por exemplo, se uma moralidade que deixa um amplo espaço em cada vida individual para a prossecução de interesses pessoais não é apenas um disfarce para a mais simples forma de maldade: o egoísmo [*selfishness*] face às legítimas reivindicações dos outros. É difícil ser bom, como todos sabemos.<sup>343</sup>

Ampliamos esta discussão no próximo capítulo, procurando precisamente correlacionar as razões com a parcialidade, a imparcialidade e a supererrogação ou o excesso para além do exigível.

A hercúlea tarefa de alcançar princípios da razão prática que tolerem valores éticos de proveniências distintas, entre um duplo ponto de vista objetivo e subjetivo, não pode dispensar a política como prolongamento concretizador de princípios da racionalidade prática:

Não pode haver ética sem política. Uma teoria sobre a forma como os indivíduos devem agir requer uma teoria — uma teoria ética e não apenas empírica — acerca das instituições sob as quais devem viver: instituições que determinam substancialmente os seus pontos de partida, as escolhas que podem fazer, as consequências do que fazem, e as suas relações uns com os outros.<sup>344</sup>

Nagel esclarece que pode parecer que a teoria assenta numa “natureza humana universal”, o que pode não ser o caso, relevando a tarefa da racionalidade prática: “a

---

<sup>343</sup> “Yet in defending the legitimacy of agent-relative principles, we must guard against self-deception and the escalation of personal claims simply to resist burdensome moral demands. It is not always easy to tell, for example, whether a morality that leaves extensive free space in each individual life for the pursuit of personal interests is not just a disguise for the simplest form of badness: selfishness in the face of the legitimate claims of others. It is hard to be good, as we all know” (VN: 198).

<sup>344</sup> “There can be no ethics without politics. A theory of how individuals should act requires a theory—an ethical theory, not just an empirical one—of the institutions under which they should live: institutions which substantially determine their starting points, the choices they can make, the consequences of what they do, and their relations to one another” (VN: 199).

muito mais difícil tarefa de forjar princípios sociais equânimes e uniformes para seres cuja natureza não é uniforme e cujos valores são legitimamente distintos”.<sup>345</sup> A pluralidade humana não parece ser tão extensa que venha a inviabilizar, em todos os casos, alguns compromissos parciais. Sem uma antropologia filosófica<sup>346</sup>, como tarefa, os princípios morais seriam vazios ou hipostasias; isto não implica que o grau de abstração da objetivação seja dispensável e não deixe espaço para modos de ser diversos e possibilidades subjetivas em aberto:

Não se sabe que tipo de transcendência da individualidade resultará, a longo prazo, da influência combinada do progresso ou declínio moral e político. O controlo geral da vida individual a partir da perspectiva do universo, ou mesmo a partir da perspectiva da humanidade, parece prematuro — mesmo que alguns santos ou místicos o possam conseguir. As razões para a ação têm de ser razões para os indivíduos, e pode esperar-se que as perspectivas individuais mantenham a sua importância moral enquanto continuarem a existir indivíduos humanos diversificados.<sup>347</sup>

Dada o estágio prematuro, não conviria eliminar nenhum dos polos ou pontos de vista de que o indivíduo é capaz, procurando que o sistema a alcançar acautele as margens que se pode conceder ao egoísmo e altruísmo individual. Como referimos, a política não cabe na extensão do presente estudo. O caso do “santo”, como possibilidade humana nos limites das exigências deontológicas (ou para além destas), consubstancia o foco da discussão de fronteira, que levamos a cabo no próximo capítulo.

O presente capítulo debruçou-se sobre o problema da unidade da decisão no difícil limbo entre fontes fragmentadas de valor. A centralidade das razões para agir não elimina a relevância do programa de investigação que procura fixar alguns princípios de ação. Os *princípios* ocupam, tal como o agente (e os princípios expressam o modo como o *agente* se vê e o que a *vítima* pode esperar), o lugar de referentes, em relação aos quais as restantes razões e juízos, como *andamentos*, se apresentam. Terminamos com razões que ampliam a relevância do lugar do agente e da

---

<sup>345</sup> “[...] it is necessary to take on the much more difficult task of devising fair uniform social principles for beings whose nature is not uniform and whose values are legitimately diverse” (VN: 199).

<sup>346</sup> Cf. Serrão, 2002.

<sup>347</sup> “There is no telling what kinds of transcendence of individuality will result over the long term from the combined influence of moral and political progress, or decline. A general takeover of individual life from the perspective of the universe, or even from the perspective of humanity, seems premature — even if some saints or mystics can manage it. Reasons for action have to be reasons for individuals, and individual perspectives can be expected to retain their moral importance so long as diverse human individuals continue to exist” (VN: 200).

subjetividade no cômputo do sistema de razões. Estas razões revelam aspetos dialéticos do raciocínio prático, que nem sempre é claro, e, operando diferentes razões, nem sempre é definitivo. No capítulo que se segue, conduzimos a discussão de fronteira e referência para o limbo entre forças ou categorias distintas que interferem na ação: a *racionalidade*, a *ética* e a *vida boa* (sem as caracterizar inteiramente, supomos que se possam distinguir).

## Capítulo VIII

### Parcialidade, imparcialidade e supererrogação: o desenho de um finito moral

Chaque homme est la condition humaine tout  
entière.

Michel de Montaigne, *Essais*

We all have reasons  
for moving.  
I move  
to keep things whole.

Mark Strand, *Keeping Things Whole*

Neste capítulo, discutimos os diferentes círculos morais de uma possível exigência altruísta. Começamos por mostrar que não é indiferente à defesa do altruísmo — a fim de fazer depender o altruísmo de um aspeto formal da racionalidade prática — a parte a quem o ato altruísta se dirige. Considera-se a *parcialidade* e o *altruísmo autorreferencial* a partir das ponderações aristotélicas sobre a amizade e os critérios de *imparcialidade* (como o são a *reversibilidade*, a *universalização* e o *véu de ignorância*), enquanto eixos de análise que não implicam necessariamente a prioridade de uma ação moral, quando os agentes são confrontados com uma *escolha radical* sobre valores não morais. A análise do caso do *santo moral* e dos *atos supererrogatórios*, que se encontram na fronteira da moralidade (ou na linha de confronto entre ponderações decorrentes da racionalidade, ética e vida boa), revela a dificuldade em definir os limites de uma hipotética exigência altruísta ou um certo padrão de altruísmo mínimo.

#### 43. Parcialidade, altruísmo autorreferencial, o eu e o outro

Aos propósitos desta secção importa o altruísmo enquanto preocupação com

indivíduos a quem se está pessoalmente associado (amigos, familiares, vizinhos, entre outros). Assim, pode designar-se terminologicamente o altruísmo que presentemente nos interessa analisar como:

**Altruísmo autorreferencial:** Uma preocupação com os outros, mas com outros que têm alguma conexão especial com o agente. Consiste na preocupação de A com B, sendo que A e B tem uma relação especial.

A *imparcialidade* pode associar-se à capacidade de distribuir obrigações e benefícios que independem das relações de amizade, familiaridade, vizinhança ou outra que se possa ter privadamente. A aplicação do conceito de imparcialidade estrita encontra resistências *parcialistas* ou céticas (como no caso de J. L. Mackie<sup>348</sup>). Se a imparcialidade pressupuser, *v.g.*, um critério de universalização (como pressupõem a justiça, a equidade, etc.), a *parcialidade* e o altruísmo autorreferencial não o requerem nem pressupõem. Considera-se “altruísmo autorreferencial” (“*self-referential altruism*”) um ato que decorre da *relação especial* que o agente (que se preocupa com o benefício de um terceiro) tem para com aquele com quem se preocupa ou aquele a quem ajuda. O altruísmo entendido de um ponto de vista parcial é motivado por uma relação particular.

A ponderação sobre a amizade, na reflexão aristotélica, constitui um caso de altruísmo autorreferencial.<sup>349</sup> Este regresso a Aristóteles, e em particular à sua filosofia

---

<sup>348</sup> Segundo J. L. Mackie, dadas as motivações egoístas, impeditivas, em seu entender, dos propósitos morais universais ou de um código ideal tendente, *v.g.*, à felicidade geral, o que se reconhece como altruísmo está limitado a filhos, pais, amigos, colegas de trabalho ou vizinhos: “Even what we recognize as unselfishness or benevolence is equally incompatible with universal concern. It takes the form of what Broad called self-referential altruism — concern for others, but for others who have some special connection with oneself; children, parents, friends, workmates, neighbours in the literal not the metaphorically extended, sense. Wider affections than these usually centre upon devotion to some special cause — religious, political, revolutionary, nationalist — not upon the welfare of human beings, let alone sentient beings, in general” (Mackie, 1990: 132).

<sup>349</sup> Associar a filosofia de Aristóteles ao estudo do altruísmo exige clarificação terminológica, a fim de não se considerarem suposições confusas nem se cometerem erros por anacronismo. Seguimos a leitura filosófica contemporânea que retoma a reflexão aristotélica sobre a amizade à luz do altruísmo, sob o prisma da preocupação com um terceiro com o qual se estabelece uma relação de amizade. Seguimos de perto os artigos de Julia Annas, “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism” (1977) e de Charles H. Kahn, “Aristotle and Altruism” (1981). O primeiro ensaio dá conta do esforço de Aristóteles (na *Ética Nicomaqueia*) para solucionar problemas apresentados por Platão (no *Lísia*) acerca da natureza altruísta da amizade. O segundo ensaio procura dar conta de dois outros problemas: como pode a amizade decorrer do amor próprio e como conceber o amigo como outro eu. Estes problemas são mais bem resolvidos, segundo Kahn, recorrendo aos termos “egoísmo” e “altruísmo”, considerando este último no sentido restritivo apresentado de altruísmo autorreferencial.

sobre a amizade, presente na *Ética a Nicómaco*<sup>350</sup>, tem um interesse específico — o de considerar a preocupação com os outros e com o seu bem decorrente de relações particulares ou parciais, como são as relações de amizade. A *amizade*, do ponto de vista moral<sup>351</sup>, segundo Aristóteles, dá-se em presença de pelo menos três condições: (1) a proximidade entre duas pessoas impulsionada pela busca do que é prazeroso, do que é útil, ou do que é bom (*EN*, 1155b18); (2) os amigos conhecerem-se e corresponderem-se na amizade; (3) a possibilidade de desejar o bem do amigo (*EN*, 1156a3-5). É essencialmente esta terceira condição que se examina no presente estudo do altruísmo.

Convém ter presente dois aspetos da moral intelectualista de Aristóteles. Em primeiro lugar, acompanhando Elizabeth Anscombe (“Good and Bad: Human Action”), em Aristóteles, as virtudes morais (justiça, coragem, temperança, etc.) são virtudes das ações e dos sentimentos, e estas são acompanhadas, se não precedidas ou tendo por condição primeira as virtudes intelectuais, de modo particular: a firmeza do juízo prático (a correção do juízo resulta de uma virtude intelectual), para além da habilidade prática e da sabedoria filosófica (Anscombe, 2005: 203). Em segundo lugar, para Aristóteles, a amizade não é estritamente pessoal (isto é, resultante de uma afeição meramente subjetiva). Como bem observa Julia Annas, Aristóteles, ao insistir em que a amizade envolve aprovação e respeito pelo carácter do amigo (pela sua virtude), desconsidera a possibilidade de irracionalidade na amizade ou a possibilidade de sermos amigo de alguém que desaprovamos veementemente (Annas, 1977: 550).

Das amizades que pudessem ser motivadas pelo prazer e pela utilidade estaria “ausente o propósito altruísta que parece presidir, por excelência, à concepção aristotélica da amizade” (Figueiredo, 1996: 179). A “amizade perfeita”, como se

---

<sup>350</sup> Daqui em diante referenciamos a *Ética Nicomaqueia* pela abreviatura *EN* e respetiva cota.

<sup>351</sup> Que se poderia distinguir, *n.g.*, em Aristóteles, da amizade entre cidadãos. *Cf.* Figueiredo, 1996: 177-183. Seguimos de perto este artigo para a sistematização das condições da amizade na filosofia aristotélica: (1) as relações podem ser temporalmente limitadas e acidentais, como é o caso da amizade que é buscada pelo prazer e por razões de utilidade: (1.1) as do primeiro tipo duram enquanto durar o prazer nessa relação, Aristóteles dá como exemplo a amizade entre os jovens e aproxima estas amizades da paixão; (1.2) as do segundo tipo duram até ser satisfeita a utilidade da relação ou até se cumprir o fim que a suscitou. Contrariamente a estas amizades passageiras, a amizade pode ser permanente se assenta (1.3) na virtude própria e de quem se é amigo. (2) Se a relação se estabelece entre virtuosos, perde o seu carácter acidental: há vontade de conhecer o outro para além de este ser fonte possível de comprazimento ou utilidade, constituindo-se como uma relação permanente. (3) Das amizades motivadas pelo prazer e pela utilidade está “ausente o propósito altruísta” que parece dirigir o conceito aristotélico de amizade (Figueiredo, 1996: 178-179).

explicita adiante, assenta na virtude.<sup>352</sup> Na filosofia aristotélica, a motivação para a consideração do bem de um amigo é peculiar. Segundo Aristóteles, o homem virtuoso deseja o seu próprio bem e age “em vista de si próprio” (*EN*, 1166a15-17), compraz-se “na sua própria companhia” e “o seu comportamento relativamente ao seu amigo é o mesmo que relativamente a si próprio (pois o amigo, na verdade, é um outro si próprio)” (*EN*, 1166a32). O argumento para a consideração do bem do amigo como “um outro si próprio” requer um aporte sobre o “amor próprio”.

A reflexão aristotélica propõe uma distinção que separa o “amor próprio” moralmente relevante para a excelência do carácter (a alcançar) e o “amor próprio” corruptor dessa mesma excelência (a rejeitar). Assim, distingue entre, por um lado, (*a*) os “amantes de si próprios” que rejubilam “com as paixões e com a parte da alma humana incapacitante de razão”, que procura “dinheiro, honrarias e prazeres do corpo” (*EN*, 1168b16, 21-22); e, por outro lado, (*b*) aquele homem que busca o carácter nobre: “é este quem mais autenticamente parece ter amor por si” (*EN*, 1168b27-29). O primeiro caso é recriminável e o segundo é necessário como condição de possibilidade para uma amizade entre “homens de bem”, isto é, entre aqueles homens que tudo fazem para “obter aquele carácter nobre presente na ação excelente” (*EN*, 1168b28).<sup>353</sup>

O “amor próprio” pode assumir: (*a*) uma versão egoísta, a daqueles agentes que apenas consideram as suas emoções e apetites (considera-se esta versão moralmente inferior), e (*b*) uma versão virtuosa, a daqueles agentes que se orientam pela elevação do *nous*, princípio de inteligência responsável pela deliberação racional. A análise do *nous* como elemento esclarecedor do “amor próprio” é relevante para o argumento, como segundo passo, que suporta a passagem do “amor próprio” virtuoso para a preocupação com o interesse de um amigo:

Pois diz-se que se deve amar mais do que tudo o nosso melhor amigo;  
o melhor amigo, contudo, é aquele que deseja o bem a outrem e o

---

<sup>352</sup> A amizade assente na virtude é rara, isto porque os amigos que se pode ter são poucos, por exigirem tempo (*EN*, 1156b26), cumplicidade (*EN*, 1170b11-12), e por não haver muitos homens virtuosos (*EN*, 1156b24-25).

<sup>353</sup> “[...] a amizade perfeita existe entre homens de bem e os que são semelhantes a respeito da excelência. Estes querem-se bem uns aos outros, de um mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim amigos, de uma forma suprema. Na verdade querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios. E são desta maneira por gostarem dos amigos como eles são na sua essência, e não por motivos acidentais” (*EN*, 1156b7-15).

deseja por amor do si no outro. Mesmo até quando ninguém saiba nada a respeito disso. Mas esta disposição de carácter tal como todas as restantes características pelas quais o ser amigo é definido estão maximamente presentes na relação de si consigo próprio.

Seja, então, dito que é a partir do amor por si próprio que todas as disposições de afeição e amor se estendem depois também aos outros (EN, 1168b6-7).<sup>354</sup>

Aristóteles refere-se ao *nous* (“percepção, consideração, compreensão, espírito, mente”<sup>355</sup>) como o “eu” próprio do homem e, simultaneamente, como faculdade humana de elevação: “seja isso mesmo divino em si, ou a mais divina das possibilidades que existem em nós” (EN, 1177a16). Essa “elevação” da alma constitui, no entender do filósofo, uma parte da nossa própria natureza que não seria possível negligenciar. Assim, o humano não se atém simplesmente a assuntos humanos, mas dedica-se à vida contemplativa, como excelência a cultivar (encontramos ecos desta passagem aristotélica em Thomas Nagel).<sup>356</sup> Contudo, a dificuldade que se segue, Aristóteles herda-a do *Lísis* de Platão (Annas, 1977: 544): será que o homem virtuoso necessita de amigos?<sup>357</sup> A resposta parece apelar para o *prazer* sentido na observação das ações de

---

<sup>354</sup> Noutra passagem afirma: “no excelente [...] o seu comportamento relativamente ao seu amigo é o mesmo que relativamente a si próprio” (EN, 1166a33-34), e “a amizade na sua forma extrema se assemelha ao amor próprio” (EN, 1166b2).

<sup>355</sup> Temos em mente a pedagógica *Sebenta* de Manuel Antunes: “Ao contrário do *logos*, *nous* é termo frequente na épica, sob a forma de *noos*. Mas só entra no vocabulário filosófico tardiamente, por meados do século V a.C., com Anaxágoras. Na linguagem corrente, *nous* significava: percepção, consideração, compreensão, espírito, mente. Pergunta-se: Que relação viam os gregos entre *logos* e *nous*? Características essenciais do homem, embora excedessem os limites do mesmo homem, estão entre si como o interior (*nous*) e o exterior (*logos*), o intuitivo (*nous*) e o discursivo (*logos*), o sintético (*nous*) e o analítico (*logos*), o espontâneo (*nous*) e o calculado (*logos*), aquilo que aproxima a nossa condição da divindade (*nous*) e aquilo que a aproxima da realidade cósmica regrada (*logos*)” (Antunes, 2008: 77-78).

<sup>356</sup> “Se, então, o poder de compreender é divino no âmbito do horizonte humano, também a existência vivida segundo o poder de compreensão é divina no âmbito da existência humana. E não devemos seguir as exortações segundo as quais devemos enquanto humanos ter pensamentos humanos e enquanto mortais ter pensamentos mortais, mas tanto quanto possível devemos libertar-nos da lei da morte e tudo fazer por viver de acordo com a possibilidade mais poderosa que nos acontece” (EN, 1177b27-33). Esta é a passagem que Thomas Nagel destaca ao referir o cultivo daquilo que, na natureza humana, transcende a própria vida e os seus limites: “Nevertheless, this divine element, which gives us the capacity to think about things higher than ourselves, is the highest aspect of our souls, and we are not justified in forgoing its activities to concentrate on lowlier matters — our own lives — unless the demands in the latter area threaten to make contemplations impossible. As he says at 1177b33, we should not listen to those who urge that a human should think human thoughts and a mortal, mortal ones. Rather, we should cultivate that portion of our nature that promises to transcend the rest” (OM: 119).

<sup>357</sup> Acerca da *philia* no *Lísis* de Platão, cf. Santos, 1996: 151-168.

outro homem virtuoso (seu amigo). Contudo, esta resposta não assenta na *virtude*, ela mesma, que, como se afirmou acima, era a única fonte estável para a amizade. Por que razão um agente se preocupará com um amigo e com as suas ações? Charles H. Kahn formaliza um possível argumento:

- A. O eu verdadeiro ou mais profundo de um ser humano é o seu *nous*.
- B. O *nous* de todos os seres humanos é fundamentalmente um e o mesmo.
- C. A amizade perfeita entre pessoas de excelência excepcional é uma relação em que cada parceiro se torna (pelo menos obscuramente) ciente da identidade afirmada em B e, portanto, reconhece (pelo menos implicitamente) o eu verdadeiro do outro como idêntico ao seu próprio eu verdadeiro.<sup>358</sup>

Afastando uma leitura platónica de participação num *nous* comum, a excelência moral consiste na atualização do *nous*, faculdade superior comum aos agentes, enquanto princípio orientador do pensamento e da ação. O “eu verdadeiro”, enquanto *nous*, princípio de racionalidade, é partilhado pelo próprio e pelo amigo. Para Charles H. Kahn, o “amor próprio” do homem bom consiste precisamente na manutenção comprometida do *nous*, enquanto princípio orientador, elevado, da sua atividade: “Tem alegria com a dimensão mais autêntica de si próprio quando todas as restantes partes obedecem” (EN, 1168b30). A “ação segundo o *nous*” constitui a virtude do homem. É esta virtude, enquanto atividade bem orientada, que o homem contempla num seu igual (a felicidade que tem a contemplar a sua atividade ou a de outro homem virtuoso é equivalente).<sup>359</sup> Charles H. Kahn assinala que o problema do egoísmo *versus* altruísmo se dilui de modo proporcional ao esbatimento da distinção entre o eu e o outro, distinção que queremos realçar:

---

<sup>358</sup> “A. The true or deepest self of a human being is his or her nous. B. The nous of all human beings is fundamentally one and the same. C. Perfect friendship between persons of outstanding excellence is a relationship in which each partner becomes (at least obscurely) aware of the identity asserted in B, and hence recognizes (at least implicitly) the true self of the other as identical with his or her own true self” (Kahn, 1981: 35).

<sup>359</sup> “The true self, then, which I and my friend have in common, is our relationship to this impersonal or superpersonal principle of reason; that is to say, our true self is its activity in us, which makes our own thoughts and actions rational, to the extent that they are shaped by it. But the self-love of the good man is simply the loving commitment of the whole person, or the whole psyche, to the welfare or predominance of this principle in us. And the welfare of this principle in us is our own life of virtuous activity. Since your reason and my reason differ only incidentally, by the accidents of individuation produced by our personal experience, there is no difference in principle between your happiness and mine, and no difference in principle between the pleasure I take in beholding your virtuous activity and that I take in beholding mine” (Kahn, 1981: 38).

[...] o eu que é amado — o verdadeiro eu — é o *nous*, o princípio interpessoal de inteligência. A este nível, a questão do egoísmo *versus* altruísmo dilui-se, por causa da diluição da distinção de princípio entre o eu e o outro. Na medida em que a vida do meu amigo exibe a atividade do mesmo princípio racional que está ativo em mim, a sua racionalidade e, portanto, a excelência moral e intelectual da sua vida pertencem-me, pois são o resultado adequado de um princípio que é tanto meu quanto dele.<sup>360</sup>

Nesta linha, parece frustrada a categorização da preocupação com o interesse do amigo por ele mesmo, como altruísta, uma vez que, em última instância, o louvável ou virtuoso no amigo é a operação do *nous*, princípio impessoal de inteligência. Ao homem bom importa contemplar as ações de outro homem bom, como se nisso encontrasse um valor pedagógico de espelhamento corretivo ou de aprimoramento pela observação. Se os amigos são semelhantes em virtude, então um homem bom pode tomar consciência da sua própria ação virtuosa na ação virtuosa do seu amigo. Neste desenvolvimento, como refere Julia Annas, o que é estranho é a afirmação anticartesiana de que podemos contemplar melhor a atividade dos outros do que a nossa própria atividade (Annas, 1977: 551).

Quanto ao *altruísmo autorreferencial*, o ato cujo interesse é autorreferencial não implica, *prima facie*, egoísmo, isto é, o ato em que o interesse do agente é autorreferencial pode ser um ato altruísta. É possível distinguir entre o *objetivo* altruísta da amizade (preocupação com o benefício de outro, alguém com quem se tem uma relação especial, isto é, um amigo, familiar, etc.) e um *interesse* autorreferencial. Considere-se o exemplo que Charles H. Kahn apresenta: se um pai manda uma filha para a escola motivado pela crença de que isso lhe proporcionará “uma boa educação e a hipótese de uma boa carreira” e esse desejo se encontra presente pelo bem da beneficiária da educação, esta razão expressa um *objetivo* altruísta (enquanto fim da ação); este *objetivo* altruísta seria compossível com outras razões motivadoras: “o pai sentir orgulho na filha”, a ação de a mandar para a escola “confirmar o pai como bom pai”; estas razões não fazem parte do *objetivo* altruísta, mas são expressão de um *interesse* autorreferencial,

---

<sup>360</sup> “[...] the self which is loved — the true self — is nous, the interpersonal principle of intelligence. At this level the issue of egoism versus altruism collapses, because of the collapse of the distinction in principle between the self and the other. Insofar as my friend’s life exhibits the activity of the same rational principle which is active in me, his rationality and hence the moral and intellectual excellence of his life do in fact belong to me, since they are the proper work of a principle which is mine as much as his” (Kahn, 1981: 38).

o que não impede que o ato seja altruísta quanto ao seu objetivo (Kahn, 1981: 24-25).<sup>361</sup> Esta linha de raciocínio é, de certo modo, análoga à de Aristóteles ao afirmar que a amizade virtuosa tem associado um *interesse* prazeroso, e, embora este seja compossível com o *objetivo altruísta* (virtuoso), não o substitui naquilo que dirige a relação de amizade.

A questão da *parcialidade* aqui introduzida pelo benefício de outro, com quem se tem uma relação de amizade, tem pertinência no plano ético (no caso aristotélico, de aperfeiçoamento virtuoso do agente), mas também no plano da justiça ou no plano da política.<sup>362</sup> O quadro geral de análise da justiça na reflexão aristotélica não é forçosamente a imparcialidade, como admitimos acima; neste caso, os direitos variam em função da proximidade, os direitos “não são os mesmos entre companheiros e cidadãos” (*EN*, 1160a3).<sup>363</sup> É mais injusto enganar um amigo do que um estranho, como reforça e bem observa Julia Annas; a justiça aristotélica parece-nos muito pessoal e a amizade impessoal:

Para Aristóteles, não é apenas mau ou deplorável, mas na realidade mais injusto enganar um amigo do que um desconhecido. Do nosso ponto de vista, o paralelo traçado entre os conceitos torna a justiça demasiado pessoal e a amizade demasiado impessoal. Para Aristóteles, a justiça não é uma questão de direitos que se têm independentemente das relações sociais, e a amizade não é apenas uma questão de gosto pessoal, mas é, em grande medida, definida pela posição social de cada um: súbdito, filho, etc.<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Tendo presente esta sua distinção, o autor conclui, como característica da amizade em geral, que esta é altruísta nos seus objetivos (interessa o bem do amigo, por ele mesmo), podendo ser egoísta pelo interesse que se tem no relacionamento (Kahn, 1981: 26).

<sup>362</sup> A parcialidade como elemento a considerar na decisão ética pode encontrar-se em *VN*; a relação da parcialidade com conceitos como igualdade, equidade e justiça é analisada, quanto às suas implicações políticas, em *EP*.

<sup>363</sup> “Também a respeito dos direitos de cada um há diferenças a considerar. Tal como os direitos dos pais relativamente aos filhos e dos irmãos uns relativamente aos outros não são os mesmos, também não são os mesmos entre companheiros e cidadãos [...] Também são diferentes as formas de injustiça que se dão em cada uma destas formas de comunidade, e ganham intensidade quanto maiores forem os amigos; por exemplo, é muito pior roubar dinheiro a um companheiro do que a um simples cidadão” (*EN*, 1159b35-1160a5).

<sup>364</sup> “For Aristotle it is not just mean or deplorable, but actually more unjust, to cheat a friend than a stranger. To our minds the parallel drawn out between the concepts makes justice too personal and friendship too impersonal. Justice, for Aristotle, is not a matter of rights held independently of one’s social relationships, and friendship not merely a matter of one’s personal likings but to a great extent defined by one’s social position as subject, son, etc.” (Annas, 1977: 552).

A nossa análise não procura compreender, neste momento, o outro enquanto concidadão de uma cidade-estado, mas o outro que é “amigo”. Importa ter presente a *relação de amizade*, utilizando a metáfora da Maria José Figueiredo, como uma “ponte” entre o eu e o outro, entre a busca individual da perfeição humana (a contemplação) e o encontro comunitário com o outro (realizando a preponderante condição de ser social).<sup>365</sup> Uma relação de *parcialidade* como a amizade permite uma ponte entre o eu e o outro aceite, porventura, por um céptico da universalização, como afirma Aristóteles: “A benevolência parece, então, ser o princípio da amizade, tal como o prazer de ver é o princípio do amor” (*EN*, 1167a4). Embora a compreensão do amigo como “outro eu” permaneça, em grande medida, obscura e disputável — “[...] é verdade que Aristóteles não fornece nada que se assemelhe, sequer remotamente, a uma prova de que um amigo é outro eu, nenhuma demonstração de que o altruísmo é um ‘requisito racional de ação’, na frase de Nagel”<sup>366</sup> —, a existência da amizade parece factual para Aristóteles e, em última instância, a inexistência de amigos na vida do homem virtuoso (seus pares na virtude) constituiria uma falha na sua possível “vida boa” (Annas, 1977: 550).<sup>367</sup> Se, neste momento, esta conceção de altruísmo autorreferencial, num quadro de relações parciais, parece limitada, veremos mais tarde que ela constitui um polo positivo.

---

<sup>365</sup> Cf. Figueiredo, 1996: 177-183. Se, para Aristóteles, o fim prioritário da cidade é a realização do bem (e não a sobrevivência física), a busca comum do bem da cidade a que se pertence solidariza os cidadãos. Conclui Maria José Figueiredo: “Ao estudarmos a filosofia prática e a antropologia de Aristóteles, ficamos muitas vezes com a sensação de que, na sua análise da vida humana, o filósofo oscila entre um ponto de vista individualista e individualizador e um ponto de vista comunitário. De facto, se, por um lado, considera que o homem é um ser eminentemente social, que apenas pode realizar-se inserido numa comunidade, por outro, afirma que o cume da perfeição humana é a contemplação (*EN*, X.8), que é uma atividade claramente individual, não comunitária. Podemos talvez dizer que a amizade permite estabelecer uma ponte entre estes dois extremos; por um lado, pelo seu carácter estrito, acentua a dimensão pessoal, privada de cada homem, a importância das suas escolhas e afinidades pessoais; mas, por outro lado, pelo seu enquadramento social, pelo que significa de procura do outro, situa o homem no seio da comunidade que o enquadra e o sustenta” (Figueiredo, 1996: 183).

<sup>366</sup> “[...] is true that Aristotle provides nothing remotely resembling a proof that a friend is another self, and no demonstration that altruism is a ‘rational requirement on action’ in Nagel’s phrase” (Annas, 1977: 543).

<sup>367</sup> Como sistematiza Julia Annas (1977: 544), a filosofia da amizade de Aristóteles, associada ao altruísmo, conhece argumentos distintos em momentos diferentes: a possibilidade do altruísmo (*EN*, IX, 4) e a necessidade de algum altruísmo na “vida boa” (*EN*, IX, 9), bem como o “amor próprio” entendido segundo as faculdades superiores e inferiores (*EN*, IX, 8).

#### 44. Imparcialidade: o problema da prioridade ou uma escolha radical

A *parcialidade* caracteriza relações entre indivíduos que não são neutras, mas próximas e diferenciadas (aplica-se a relações que se estabelecem, como referimos, entre amigos, familiares, vizinhos ou outra relação desta ordem de proximidade). A *imparcialidade* tem um papel central na moralidade, de modo particular, na garantia de um tratamento equitativo dos agentes, quanto a obrigações e benefícios. Esse tratamento equitativo pode ser garantido por “testes de imparcialidade”. Bernard Gert<sup>368</sup> sistematiza e sumariza três tipos de teste que determinam a *ação imparcial*, tendo por critério:

- (a) A “reversibilidade” (“*reversibility*”) — “alguém age de modo imparcial se, e somente se, defende agir da mesma maneira caso os papéis das partes envolvidas fossem inversos”;
- (b) A “possibilidade de universalizar a ação nas mesmas circunstâncias” (“*universalizability*”) — seguindo a proposta de Hare: “alguém age de modo imparcial se, e somente se, defende que todos, nas mesmas circunstâncias, ajam da mesma maneira”;
- (c) O “véu da ignorância” (“*veil of ignorance*”) — proposto por John Rawls: “alguém age de modo imparcial se, e somente se, age como agiria se não tivesse um conhecimento de si mesmo que permitisse distingui-lo de qualquer outra pessoa racional” (Gert, 1995: 112-113).

Bernard Gert associa (a) à *reversibilidade* a Regra de Ouro — “faz aos outros o que gostarias que te fizessem”<sup>369</sup> e, de modo particular o trabalho de Kurt Baier (*The Moral Point of View*, 1965); (b) à *possibilidade de universalizar* de Hare (*Moral Thinking*, 1981) o imperativo categórico de Kant — “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (Kant, 1785: 62); por último (c) ao “véu da ignorância” o trabalho de Rawls — “Temos de algum modo de anular os efeitos das contingências específicas que levam os sujeitos a oporem-se uns aos outros

---

<sup>368</sup> Bernard Gert dedicou grande parte do seu pensamento à discussão da racionalidade e imparcialidade como bases elementares da moralidade, entendendo esta como um modo de diminuir o mal e danos no mundo. O mote à sua obra — *Morality: Its Nature and Justification* — retoma a tradição filosófica na qual se enquadra, em linha com o pensamento de Thomas Hobbes: “a utilidade da filosofia moral e civil deve ser avaliada não tanto pelas comodidades que derivamos do conhecimento dessas ciências, quanto pelas calamidades que nos atingem por não conhecê-las” (Hobbes, *De Corpore*, cap. I, sec. 7: 12, *apud* Gert, 2005: XIX). Também neste aspeto o objetivo do presente estudo diverge da tradição de Hobbes e de Gert, que concebe como razão para ser moral evitar prejudicar terceiros, sem que se admita uma razão positiva, *per sí*, para a preocupação com terceiros.

<sup>369</sup> Cf. Confúcio, *Analectos*: 15.24.

e que os fazem cair na tentação de explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu benefício. Para tal, parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu da ignorância. Não sabem como é que as várias alternativas vão afetar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais” (Rawls, 2013: 121). Bernard Gert questiona aquilo a que a imparcialidade se aplica exatamente. Para o filósofo, é necessário especificar “em relação a que grupo se é imparcial”; e propõe a seguinte análise:

A é imparcial em relação a R com respeito ao grupo G se, e somente se, as ações de A em relação a R não são influenciadas pela consideração dos membros de G que podem ser beneficiados ou prejudicados por essas ações. Sumariamente, alguém é imparcial em relação a um grupo num determinado aspeto se não favorecer nenhum membro do grupo, em detrimento de qualquer outro membro, a esse respeito.<sup>370</sup>

Como bem exemplifica, a imparcialidade não fornece conteúdo à moral, sendo conveniente explicitar em que sentido deve ir a imparcialidade, isto é, um juiz “pode administrar imparcialmente leis que sabe serem imorais” (Gert, 2001: 842). A imparcialidade é uma propriedade das decisões tomadas pelo agente em relação a um grupo, num determinado sentido, sendo conveniente responder às perguntas: “É-se imparcial em relação a quem e em que sentido?”. A discussão em torno da moralidade é, não raras vezes, a disputa acerca do grupo a que a *imparcialidade* se aplica, o campo dos agentes morais a que o respetivo “círculo moral” pode ser estendido.

O confronto entre “parcialistas” e “imparcialistas”, como destaca Susan Wolf<sup>371</sup>, é inusitado, ao apresentar a moralidade imparcial, em sentido absoluto e lato, em tensão com a manutenção da amizade e laços de familiaridade, que são elementos centrais à vida boa. A moral imparcial enquadra estas relações parciais (de proximidade) como *contratos especiais*, como se a amizade instaurasse prerrogativas particulares, porventura mais exigentes (*v.g.*, na linha de pensamento de Aristóteles,

---

<sup>370</sup> “A is impartial in respect R with regard to group G if and only if A’s actions in respect R are not influenced by which member(s) of G benefit or are harmed by these actions. Briefly, one is impartial with regard to a group in a given respect if one does not favor any member of the group over any other member in that respect” (Gert, 1998: 132; *cf.* 2001: 842). A discussão acerca da imparcialidade, relevante para a moralidade, tende a saltar diretamente para “testes de imparcialidade”, sem explicitar o conceito de imparcialidade, *per se* (Gert, 2001: 841).

<sup>371</sup> Wolf, 1992. (Thomas Nagel foi orientador de doutoramento de Susan Wolf, na Universidade de Princeton.)

seria mais injusto trair um amigo do que um estranho, não podendo ser igual o tratamento que se dá a um e a outro).

Uma das objeções gerais à imparcialidade consiste em conceber requisitos e exigências a aplicar com *equidade*, quer a um filho, quer a um estranho (como uma perspectiva da *imparcialidade extrema* pode defender, ao identificar e sobrepor o *ponto de vista da moral* com o *ponto de vista da imparcialidade*). Este tipo de imparcialidade requer para si um estatuto de objetividade compreensível (no sentido de o benefício a terceiros ser independente da existência de relações subjetivas com o beneficiado), uma vez que não é clara, *prima facie*, a razão pela qual um filho ou amigo (ou alguém com quem se tem uma relação de proximidade) é merecedor de mais cuidados do que um estranho. Se o reconhecimento do tratamento igualitário dos agentes (*v.g.*, quanto aos seus direitos e obrigações) é um importante e um indubitável adquirido da moral, contudo, não é linear que se trate com igual parcimónia um estranho e um filho.<sup>372</sup> Do facto de um estranho e um filho merecerem o mesmo tratamento e isso possuir um valor objetivo, não se segue que mereçam *igual* atenção e cuidado, como mostra um dos exemplos de Susan Wolf: se Botticelli for objetivamente melhor pintor do que Tintoretto, isso não nos obriga a demorar mais tempo a observar as pinturas de Botticelli (Wolf, 1992: 244). Isto é, podendo um filho não ser objetivamente melhor ou mais merecedor de cuidados do que um estranho, isso não significa cuidar de ambos de igual modo; é legítimo ter interesses próprios. Progride a filósofa para uma perspectiva moderada da imparcialidade, discernindo o que a imparcialidade requer, integrada na vida de alguém. Susan Wolf insiste que a maioria das relações de amizade, amor, etc. promovem objetivos morais, um dos quais é a *felicidade*, entendida como uma meta moral; e acrescenta que estas relações próximas podem ter um sentido pedagógico, isto é, a relação com um amigo ou familiar, e a simpatia para com estes, ensina e incentiva a simpatia para com um estranho, ajudando a desenvolver o hábito de pensar nos outros de uma forma mais geral.<sup>373</sup>

---

<sup>372</sup> Note-se que a dualidade entre parcialidade e imparcialidade, como concorrendo para perceber em que sentido é moralmente admissível considerar mais a um filho do que a um estranho, não responde ainda à questão mais lata de saber se alguém é merecedor de consideração (como perguntámos no Capítulo I, Secção 1, retomando a hipótese do anel da invisibilidade de Platão).

<sup>373</sup> “[...] such relationships provide by far the most natural and effective setting for the development of moral sentiments and virtues. Sympathy for a friend teaches and encourages one to have sympathy also for a stranger. Thinking about the feelings and interests of a loved one helps develop the habit of thinking about others more generally” (Wolf, 1992: 248).

Os defensores da imparcialidade associam a amizade a um dever contratual pouco concordante com a psicologia que os parcialistas procuram elogiar, afirma Susan Wolf, pois os parcialistas reconhecem a amizade e o amor como valiosos em si mesmos e não como meios de obter prazer ou significado no desenvolvimento de um altruísmo mais generalizado (Wolf, 1992: 248). O imparcialismo teria uma “consideração insuficiente de lealdade e compromisso mútuo” (Wolf, 1992: 248). O aspecto que consideramos central na leitura de Susan Wolf consiste na consideração dos confrontos entre “parcialidade” e “imparcialidade”, não como decorrentes de elementos da moral a competir entre si, mas considerando que elementos da parcialidade (como as relações de amizade e de amor parental) podem colocar em causa a moral como um todo, deixando o agente diante de uma “escolha radical”. Atenda-se ao dilema que a autora apresenta: considere-se o caso da mulher que esconde da polícia um filho que cometeu um crime. Se não o entregar, um inocente será condenado no lugar do filho. A mãe reconhece a obrigação moral de entregar o filho à polícia, mas não o faz.<sup>374</sup>

A moral imparcial (pense-se, por hipótese, no contratualismo) instrui a mãe a entregar o filho. Todavia, pode-se compreender a posição da mãe. A questão é saber se a posição da mãe é razoável e justificável, mais do que aceitável ou compreensível. A mãe pode compreender os ditames da moral imparcial, dar-lhes o seu assentimento (no sentido de os julgar corretos) e admitir ser julgada pela sua posição (contrária a esses ditames), mas podemos ter para com a mulher, assevera Wolf, não só simpatia, mas admiração e respeito (Wolf, 1992: 254). Se assim é, de que elemento decorre esse respeito e admiração? Não é meramente uma questão de acrasia (uma ação contra o melhor juízo do agente), mas trata-se de preferir esconder o filho a obter a “salvação moral” (“*moral salvation*”).

O que é nevrálgico na leitura de Susan Wolf é que estes dilemas não são entre tipos distintos de moral (e respetivo critério), parcial ou imparcial. Entender dilemas deste tipo como uma concorrência entre a moral imparcial e a parcialidade seria, em

---

<sup>374</sup> “Consider the case of a woman whose son has committed a crime and who must decide whether to hide him from the police. He will suffer gravely should he be caught, but unless he is caught, another innocent man will be wrongly convicted for the crime and imprisoned. I shall take it as needing no argument that impartial morality forbids protecting one’s son at the expense of another innocent man’s suffering. Impartial morality forbids it – but we are talking about a woman and her son” (Wolf, 1992: 253).

seu entender, um modo errado de pensar o dilema (não são critérios equidistantes quanto à decisão moral). O que está em causa é um conflito entre a “moralidade” e as “exigências do amor” (“*demands of love*”): dito de outro modo, é a “moralidade”, e não uma parte dela, que fica num dos pratos da balança e no outro as “exigências do amor”.<sup>375</sup> À escolha de uma determinada ação, em cuja ponderação se coloca a *moral* num dos pratos da balança, a essa escolha, a filósofa chama “escolha radical”.

**Escolha radical:** ocorre em caso de tensão entre ponderações imparciais e laços pessoais. Trata-se de uma escolha em que a moral, como um todo, é colocada em questão por laços de amizade, amor, etc.

As “exigências do amor” decorrem da ponderação de outros vetores, como sejam, *v.g.*, a identidade dessa mulher e o sentido da sua vida (isto é, parte do que aquela mulher é, consiste em *ser mãe*; entregar o filho implica alterar irreversivelmente a relação com o filho e, conseqüentemente, com *o que ela é* e com o sentido da sua vida).<sup>376</sup>

Se a *imparcialidade* pode constituir um critério para a consideração equidistante dos interesses de terceiros e o seu benefício (atendendo aos critérios referidos acima, como sejam a *reversibilidade* dos papéis ocupados pelos agentes; a *possibilidade de universalizar* e reiterar a ação em igualdade de circunstâncias; assim como o *vêu da ignorância*, obliterando elementos marcadamente subjetivos), não é de somenos importância o *círculo moral* a considerar (saber a quem se aplica a ação, saber quão extenso é o conjunto de agentes a considerar com imparcialidade moral) e em que sentido, pois a imparcialidade, podendo ser virtuosa na distribuição de obrigações e benefícios de modo equidistante em relação aos agentes, é neutra quanto a um critério de correção. Deste modo, pretende-se destacar a complexa estrutura de conjunto que uma conceção de altruísmo possivelmente integra, como decisão moral, perante uma hipotética *escolha radical*.

---

<sup>375</sup> “As I have hinted throughout the paper, I believe that this line of reasoning is mistaken. Rather than interpret the woman’s dilemma as one in which different sorts of moral concerns compete, I prefer to characterize it as a conflict between morality and the demands of love. It is morality itself, and not just an aspect or facet of it, that stands on one side of the dilemma. The problem the mother faces is not the problem of weighing different moral concerns against each other; it is rather the problem of whether to attend ultimately to moral concerns at all. In this sense, it is a problem of radical choice” (Wolf, 1992: 254).

<sup>376</sup> Poder-se-ia retomar o caso de Ajax, referido na argumentação sobre a influência da identidade pessoal, ou autoconceção do agente, para as suas ações (*cf.* Capítulo III, Secção 13).

#### 45. Racionalidade, ética e vida boa — um problema categorial: atos supererrogatórios

Creemos que é necessário disputar brevemente por que razão não é espectável que toda a ação altruísta seja imparcialmente aceite. Para o fazer, recorreremos aos atos supererrogatórios, como expressão de um diferendo categorial entre a correção ética e hipotéticas obrigações racionais.<sup>377</sup>

Não deveriam os atos filantrópicos, benevolentes ou altruístas ser universalmente obrigatórios do ponto de vista da racionalidade e imparcialidade? Admitindo, *prima facie*, que determinada ação altruísta é um *bem* e pensando na *racionalidade instrumental*, haverá atos altruístas para os quais não estejamos obrigados a buscar os melhores meios para os levar a efeito? Se um agente tem a possibilidade de agir *eticamente bem*, pode estar *racionalmente desobrigado* de o fazer? Ou ainda, de outro modo, podem atos bons, porque exigentes, não convocar de igual modo todos os agentes morais, ficando esses atos (altruístas ou outros moralmente exigentes) relegados para alguns humanos, tais como santos ou heróis?

Quando James Opie Urmsom publica o seu ensaio seminal “Saints and Heroes” (1958: 198-216), contesta a classificação ética de atos apenas como proibidos, permitidos e obrigatórios, uma vez que estes três conjuntos de ações não captam as ações do santo e do herói, que não são obrigatórias nem meramente permitidas; e assume que a distinção entre atos exigidos pelo dever e atos que vão para além do dever deveria ser parte de qualquer teorização ética. Contam-se entre os atos supererrogatórios: a benevolência, a filantropia, o heroísmo, a compaixão, o autossacrifício, entre outros atos que sejam louváveis, mas que não decorram de um princípio obrigatório (isto é, *n.g.*, parece ser eticamente aceitável não ser filantropo). Para caírem na categoria de *atos supererrogatórios* (atos eticamente bons que são opcionais), estes atos têm de implicar que o agente se sacrifique excessivamente, ou que o expediente incluído nesse ato coloque o agente em risco.

Para melhor posicionar esta categoria de atos supererrogatórios, considera-se, no âmbito geral da ética, o *deontologismo* como teoria da obrigação, isto é, teoria acerca do que devemos fazer, que propõe um conjunto de restrições e de obrigações especiais (sublinhamos a consideração provisória de uma teoria da obrigação não especificada,

---

<sup>377</sup> Cf. Rego, 2020: 225-235.

com restrições minimamente consensuais, tal como a restrição contra maltratar alguém, sem ponderar os considerandos anteriormente desenvolvidos a partir da teoria nageliana).<sup>378</sup> Certas obrigações especiais podem decorrer de promessas, contratos, funções profissionais, etc. Excluída a infração, quer de restrições, quer de obrigações especiais, há a possibilidade de existirem prerrogativas, isto é: “é eticamente aceitável fazer *menos* do que promover o bem tanto quanto possível, ainda que optar pela maximização do bem fosse louvável ou especialmente meritório” (Galvão, 2012: 158). Recapitulando, a moralidade impor os mínimos (restrições elementares e obrigações segundo relações particulares), havendo espaço para atos supererrogatórios. Contudo, é precisamente isto que se disputa: por um lado, saber se a teorização ética se refere à imposição de mínimos e, por outro lado, saber se há lugar para atos supererrogatórios e, caso haja, de que prerrogativas ou desobrigações decorrem. Seguem-se dois argumentos distintos sobre o que fundamenta a desobrigação dos atos supererrogatórios.

Primeira hipótese: a isenção em relação a atos supererrogatórios é concedida pelos *deveres naturais*. Seguindo a categorização presente em *A Theory of Justice*, de John Rawls, os atos supererrogatórios contam-se entre os atos permitidos, isto é, não é necessário para a sua definição um princípio próprio, bastando, como afirma Rawls, os princípios que definem as exigências; eles encontram-se, assim, entre os atos que somos livres de praticar ou não, para além daqueles que têm princípios que os enquadram. Embora os atos supererrogatórios não tenham natureza deontológica evidente, são um bem. O que isenta o agente de deveres de benevolência (supondo que tais deveres existem), de filantropia, de heroísmo e de autossacrifício? A prerrogativa decorre do *risco* ou *perda potencial* que tais atos possam implicar para o agente.<sup>379</sup> Para Rawls, a perda potencial e o risco constituem um fundamento aceitável para a isenção ou desobrigação do agente de praticar atos supererrogatórios:

A pessoa que pratica um ato supererrogatório não invoca a isenção que lhe é concedida pelos deveres naturais. Embora tenhamos o dever natural

---

<sup>378</sup> Entre as restrições minimamente consensuais, conta-se a restrição contra maltratar pessoas, embora esta posição possa ter gradações variadas, caso em que a restrição é tomada como sendo absoluta ou de alcance circunstanciado. O presente parágrafo acompanha a sistematização de Pedro Galvão (Galvão, 2012: 156-159).

<sup>379</sup> “Supererogatory acts are not required, though normally they would be were it not for the loss or risk involved for the agent himself” (Rawls, 1999: 100).

de fazer o bem, caso o possamos fazer de forma relativamente fácil, somos libertos desse dever quando o custo, para nós mesmo, for considerável (Rawls, 2013: 107).<sup>380</sup>

Serão a perda e o risco argumentos suficientes para não tornar vinculativos os atos supererrogatórios? Poderemos em todos os casos medir eficazmente o risco e a perda potencial? Pode o dever natural de fazer o bem ser interrompido? Que outro dever se lhe sobrepõe? E, se se lhe sobrepõe, o que o motiva? O santo e o herói realizam um excesso — um ato supererrogatório — do qual os restantes agentes estariam isentos; nesta linha, de acordo com John Rawls:

[...] a moral supererrogatória, aquela que é própria do santo e do herói, não contradiz as normas do justo e da justiça; é marcada pela adoção voluntária pelo eu de objetivos que vêm no seguimento destes princípios, mas que vão para lá daquilo que eles impõem (Rawls, 2013: 364).<sup>381</sup>

O que queremos disputar é como se pode conhecer os limites daquilo que os princípios impõem se a isenção é concedida pela possibilidade de risco para o agente. O cálculo de eventos potenciais não parece oferecer, neste caso, um método distintivo para atos que são ou não supererrogatórios. Pois quase toda a ação é, *in extremis*, potencialmente arriscada. Será que o limite do que os princípios impõem esbarra sempre com ações arriscadas? Assim, o *risco* ou a *perda potencial* como critério parece vago para a fundamentação de prerrogativas ou isenções no dever de fazer o bem (e, simultaneamente, parece colocar o santo e o herói na categoria de agentes imprudentes, por arriscarem para além do exigível). Partindo do esquematismo de Rawls, no domínio do raciocínio prático, dentro do âmbito do justo, aos sujeitos são permitidos e não exigidos *atos supererrogatórios*. Será que um ato supererrogatório tem algo que ver com a *felicidade* ou com a discussão acerca da *vida boa*, mais do que com os *deveres racionais* ou do que com a *correção ética*? Será este tipo de ato supererrogatório motivado pela felicidade? O santo e o herói, cujas ações excedem aquilo que é moralmente

---

<sup>380</sup> “A person who does a supererogatory act does not invoke the exemption which the natural duties allow. For while we have a natural duty to bring about a great good, say, if we can do so relatively easily, we are released from this duty when the cost to ourselves is considerable” (Rawls, 1999: 100).

<sup>381</sup> “Thus the moralities of supererogation, those of the saint and the hero, do not contradict the norms of right and justice; they are marked by the willing adoption by the self of aims continuous with these principles but extending beyond what they enjoy” (Rawls, 1999: 419).

obrigatório, não têm, porventura, como fito primeiro a busca da felicidade? Não constitui a felicidade o móbil da sua ação? Retomando John Rawls:

Aqueles que se devotam a uma causa justa de forma altruísta, ou que dedicam as suas vidas a melhorar o bem-estar dos outros não são normalmente vistos como buscando a felicidade. Seria um erro pensar que os santos e heróis, ou aqueles cujos projetos de vida são supererrogatórios em grau acentuado, buscam a felicidade. [...]. No entanto, os santos e os heróis, e as pessoas cujas intenções reconhecem os limites do justo e da justiça, são efetivamente felizes quando os seus projetos têm sucesso. Embora não lutem pela felicidade, podem apesar disso ser felizes ao satisfazerem as exigências de justiça e de bem-estar dos outros ou ao atingirem as manifestações de excelência para as quais são atraídos (Rawls, 2013: 416).<sup>382</sup>

As ações altruístas e beneméritas podem não ser levadas a efeito por uma *motivação eudemónica*. A felicidade pode não constituir o objetivo da ação, embora certas ações que vão para além dos limites da justiça possam estar associadas à felicidade, pelo facto de o agente realizar graus de excelência para os quais se encontra inclinado, ou por outra qualquer motivação. Pode a *racionalidade* contribuir para a seleção de um projeto de vida boa ou eudemónica? Parece certo que se pode proceder racionalmente à “descrição mais detalhada ou mais esclarecedora do objeto dos nossos desejos na esperança de que os princípios correspondentes poderão depois decidir o problema” (Rawls, 2013: 416)<sup>383</sup>; todavia, nem sempre a descrição mais detalhada é decisiva, pois os objetos dos nossos desejos podem conflitar sem que um objeto do nosso desejo assuma protagonismo em relação a outro, mesmo que se acrescentem justificações pelas quais os escolheríamos. John Rawls discute a *teoria do objetivo dominante*. A felicidade não poderia ser este objetivo dominante, pois a felicidade, em si mesma, não constitui um conteúdo, mas sim um “estado atingido através da execução de um

---

<sup>382</sup> “Thus persons who devote themselves selflessly to a righteous cause, or who dedicate their lives to furthering the well-being of others, are not normally thought to seek happiness. It would be misleading to say this of saints and heroes, or of those whose plan of life is in some marked degree supererogatory. They do not have the kinds of aims that fall under this heading, admittedly not sharply defined. Yet saints and heroes, and persons whose intentions acknowledge the limits of right and justice, are in fact happy when their plans succeed. Although they do not strive for happiness, they may nevertheless be happy in advancing the claims of justice and the well-being of others, or in attaining the excellences to which they are attracted” (Rawls, 1999: 482-483).

<sup>383</sup> “We can try to find a more detailed or more illuminating description of the object of our desires hoping that the counting principles will then settle the case. Thus it may happen that a fuller or deeper characterization of what we want discloses that an inclusive plan exists after all” (Rawls, 1999: 483).

projeto racional de vida fixado de forma independente” (Rawls, 2013: 417)<sup>384</sup>. Acresce a este argumento que “o bem humano é heterogêneo porque os objetivos do eu o são” (Rawls, 2013: 418)<sup>385</sup>. Os atos supererrogatórios são racionais, não são moralmente obrigatórios e não são procurados pela felicidade que possam trazer, embora esses atos possam coincidir com um estado de felicidade a eles associado.<sup>386</sup> Deste modo, responde-se a uma interrogação que havia ficado pendente anteriormente: aventámos a hipótese de que, não sendo moralmente obrigatórios, os atos supererrogatórios poderiam ser buscados pela felicidade que acarretassem. A felicidade possibilitaria, caso a hipótese fosse válida, eliminar o conflito entre, *v.g.*, demandas moralmente universais e a motivação pessoal, apresentando-se a felicidade como móbil dos atos supererrogatórios. Pelo apresentado, inferimos a invalidade desta hipótese. Retomando John Rawls:

Embora a subordinação de todos os nossos fins a um objetivo não viole, em rigor, os princípios da escolha racional (em todo o caso não viola os princípios de cálculo), nem por isso deixa de nos parecer irracional e provavelmente louco. O eu é desfigurado e posto ao serviço de um dos seus objetivos apenas em benefício do espírito do sistema (Rawls, 2013: 418).

Os atos supererrogatórios são atos *permitidos* que excedem obrigações decorrentes do princípio da justiça ou de qualquer outro princípio deontológico. Se os atos supererrogatórios são um bem, o risco ou a perda potencial isentam o agente do dever natural de fazer o bem. Fica por averiguar o que motiva a ação do agente para além dos princípios deontológicos, se é que tal pode ser averiguado de modo universal. Eliminada a felicidade como *objetivo dominante*, pode sobejar, por hipótese, como motor da ação, a *perfetibilidade funcional* segundo o projeto de cada indivíduo.

A ação humana pode convocar para a decisão três grandes categorias diferentes (entre outras), que disputam a *motivação* do agente: a *racionalidade* (justificação), a *vida moral* (correção) e a *vida boa* (felicidade). Porventura, a *motivação para agir* decorrente

---

<sup>384</sup> “It cannot be happiness itself, since this state is attained by executing a rational plan of life already set out independently” (Rawls, 1999: 484).

<sup>385</sup> “Human good is heterogeneous because the aims of the self are heterogeneous” (Rawls, 1999: 484).

<sup>386</sup> “Although to subordinate all our aims to one end does not strictly speaking violate the principles of rational choice (not the counting principles anyway), it still strikes us as irrational, or more likely as mad. The self is disfigured and put in the service of one of its ends for the sake of system” (Rawls, 1999: 486).

destas três categorias não é sempre coerente e parece não existir um princípio que resolva conflitos entre demandas distintas proveniente ora da *racionalidade*, ora da *vida moral*, ora da *vida boa*. Para além desta possibilidade de conflito entre categorias, pode somar-se, na disputa pela motivação humana, a tensão entre as ambições *individuais* (razões pessoais, compromissos subjetivos, projetos familiares) e as ambições de *universalidade* (razões impessoais, princípios morais, políticos ou institucionais).

Nagel sistematiza essa discussão da relação entre a vida boa e a vida moral em cinco alternativas: (1) a vida moral é definida nos termos da vida boa (posição que aproxima de Aristóteles); (2) a vida boa é definida nos termos da vida moral (posição que aproxima de Platão); (3) a vida boa prevalece sobre a vida moral (posição que aproxima de Nietzsche); (4) a vida moral prevalece sobre a vida boa (posição que aproxima do utilitarismo e do deontologismo não religioso); e, por fim, (5) nem a vida boa prevalece sempre sobre a vida moral, nem a vida moral prevalece sempre sobre a vida boa (que poderíamos aproximar da sua própria posição). Defende Nagel:

Embora fazer o que é correto seja parte do viver bem, não é a totalidade, nem sequer a parte predominante: pois o ponto de vista impessoal que reconhece as demandas da moral constitui apenas um aspeto, entre outros, de um indivíduo normal. E há momentos em que fazer a coisa certa pode acarretar, em relação aos outros aspetos da vida boa, um custo superior à contribuição que faz, por direito próprio, para a vida boa.<sup>387</sup>

Nagel acompanha Wolf na discussão entre o ponto de vista moral e o ponto de vista da perfeição individual, destacando as conclusões de Wolf acerca da possibilidade de alguém ser um indivíduo moralmente perfeito, dentro de um determinado sistema moral, e, simultaneamente, uma pessoa imperfeita, “já que o ponto de vista moral não fornece meios para avaliar de maneira abrangente a vida de uma pessoa”.<sup>388</sup>

Estes elementos, que pertencem ao domínio da racionalidade prática, entroncam no problema da interação dos princípios éticos universais com a estrutura motivacional humana e de saber se os princípios morais são motivacionalmente eficazes. Importa

---

<sup>387</sup> “What I think is this. While doing the right thing is part of living well it is not the whole of it, nor even the dominant part: because the impersonal standpoint that acknowledges the claims of morality is only one aspect of a normal individual among others. And there are times when doing the right thing may cost more in terms of other aspects of the good life than it contributes to the good life in its own right” (VN: 209).

<sup>388</sup> “[...] since the moral point of view does not provide a way of comprehensively evaluating a person’s life” (VN: 209, n. 6)

saber se há prioridade das *razões impessoais*, se estas se sobrepõem em todos os casos às *razões pessoais* e, caso sobreponham, qual o critério de prioridade; e saber se a tensão entre as demandas impessoais e pessoais, dado o tipo de agentes que somos, implicará alterações nos requisitos morais:

Em algum limiar, difícil de definir, concluiremos que não é razoável esperar que as pessoas em geral se sacrifiquem a si mesmas, e sacrifiquem aqueles com quem têm laços pessoais estreitos, ao bem geral.

Difícil é saber se essa compreensão – essa condição de “razoabilidade” – se manifestará numa modificação dos requisitos morais ou simplesmente na aceitação de que quase todos nós somos miseráveis pecadores [*miserable sinners*], o que, em todo o caso, é bem provável.<sup>389</sup>

É possível, e racional, um agente ser capaz de aceitar as demandas impessoais mais exigentes, demandas justificadas por uma razão moralmente meritória, mas é igualmente provável que razões pessoais coloquem em causa o cumprimento de princípios e razões impessoais. Por sua vez:

Quem não faz esses sacrifícios está a deixar de fazer algo que possui uma razão moralmente meritória para fazer. Do ponto de vista moral, não é *indiferente* que o ato se realize ou não. Então, porque deveria a diferença ser desse tipo peculiar, “opcional”?<sup>390</sup>

Se se reconhecer uma fronteira entre a ação do santo e do herói moral e a ação do agente comum (designemos assim aqueles agentes cujo compromisso com a vida moral não é total em todas as ações, sobretudo as ações arriscadas e que possam envolver uma perda potencial para o próprio), não estamos em condições de reconhecer *mérito* ao santo e ao herói e, simetricamente, *demérito* ao agente comum?

De acordo com Nagel, os atos supererrogatórios são reveladores da elevada exigência que as demandas impessoais podem lançar aos sistemas motivacionais humanos, que têm apenas como parte de si a consideração de um *ponto de vista impessoal*.

---

<sup>389</sup> “At some threshold, hard to define, we will conclude that it is unreasonable to expect people in general to sacrifice themselves and those to whom they have close personal ties to the general good. The hard question is whether this understanding – this condition of ‘reasonableness’ – will show itself in a modification of moral requirements, or merely in acceptance of the fact that most of us are miserable sinners, which is probably true in any case” (VN: 202).

<sup>390</sup> “Someone who does not make these sacrifices is failing to do something that he does have a morally estimable reason to do. Morality is not *indifferent* between his doing it and his not doing it. So why should the difference be of this peculiar, ‘optional’ kind?” (VN: 204).

Todavia, a cedência às demandas particulares, em detrimento das impessoais supererrogatórias, não é moralmente indiferente; logo, não se deveria considerar o agente imputável por uma cedência em que, atido às suas limitações motivacionais pessoais, é responsável por um possível demérito, a saber: não ter exercido com competência os preceitos que a sua capacidade de pensar a partir de um ponto de vista impessoal lhe permite alcançar? Não tentar salvar alguém que está a atravessar a rua e na iminência de ser atropelado, porque isso coloca em risco o agente altruísta, não constituirá um demérito? Isto é, tendo um agente a possibilidade física de evitar um acidente por atropelamento, mesmo que tal constitua um risco para o potencial salvador, optar por não o fazer não acarreta responsabilidade moral? Ao mérito do salvamento não se opõe o demérito da inércia segura? Não há neste caso alguma relação de simetria?<sup>391</sup>

Por outro lado, se é possível haver uma ação boa que não é obrigatória (ato supererrogatório), numa hipotética teoria deontológica, pode existir, por simetria, uma ação má que não é proibida? Assim como são permitidos santos e heróis louváveis, poderão existir malfeitores permissíveis? A *ingratidão* seria um exemplo de uma ação que, não cumprindo o dever de gratidão, de certo modo é permissível (uma falha tolerável). Parafraseando Tomás de Aquino: a gratidão é um dever de honestidade que é exigido pela virtude, e, sendo o pecado algo contrário à virtude, é manifesto que toda a ingratidão é pecado (uma falha de virtude).<sup>392</sup> Todavia, este exemplo é controverso e a simetria, neste sentido, parece não poder ser completa, pois no âmbito da ética deontológica o bem e o mal não são simétricos: os atos bons e exigentes (atos supererrogatórios) podem não ser obrigatórios, mas os atos maus estão, por objetivo

---

<sup>391</sup> Um aspeto para o qual António Damásio chama a atenção (apesar de ser no âmbito específico da hipótese do marcador-somático e não no domínio da moral) é o facto de certos atos altruístas beneficiarem quem os pratica, no sentido em que “permitem evitar a dor e o sofrimento futuros que seriam provocados pela vergonha de não agir com altruísmo” (Damásio, 1995: 188). Salvar alguém que nos é próximo pode requerer um risco, e pode dar-se o caso de este risco superar em benefício a dor futura resultante de não se ter arriscado o seu salvamento, pois “a escolha decorre entre a dor imediata e a recompensa futura e entre a dor imediata e a dor futura ainda maior” (*v.g.*, não arriscar o salvamento de um filho e ele acabar por perecer traria uma dor que superaria o risco de o tentar salvar; a este exemplo, Damásio acrescenta, por analogia, o caso daqueles que no passado se recusavam a participar na guerra, enfrentando a vergonha de não participarem, que é diferente da recompensa positiva dos que sobreviviam).

<sup>392</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestatum est quod omnis ingratitudo est peccatum” (Tomás de Aquino, II-II, q. 107, a. 1).

do próprio sistema deontológico, proibidos (*v.g.*, a restrição quanto a maltratar alguém).<sup>393</sup>

#### 46. Altruísmo supererrogatório e o “santo terrível”

Os atos supererrogatórios podem ser exigentes e não ser levados a efeito, e é razoável priorizar razões pessoais (relações familiares, etc.) em detrimento de razões impessoais; contudo, não sendo indiferente para a moral o ato bom e meritório de cuja realização se está a abdicar — como podem atos supererrogatórios ser opcionais? A resposta de Thomas Nagel, em *VN*, apresenta os seguintes passos: (a) um ato supererrogatório realiza-se pela adesão a demandas impessoais; (b) esta adesão ocorre antes da alteração das demandas impessoais, alteração essa que resulta do ajuste da demanda impessoal às limitações normais da natureza humana; (c) esta alteração traduz um “relaxamento” (“*relaxation*”) dos requisitos impessoais, resultante da tolerância face às limitações referidas; (d) este relaxamento ou tolerância não resulta da descoberta de novas razões morais, que superem as razões impessoais; (e) se tal fosse o caso, se as razões impessoais fossem superadas, competindo razões contrárias às impessoais, não haveria razões para o sacrifício supererrogatório e este seria errado; (f) o sacrifício (supererrogatório) não é exigido; (g) os que o levam a efeito têm mérito por se submeterem:

[...] à força real das razões, que não se poderia exigir-lhes de forma razoável que seguissem à risca, dado o carácter misto das motivações humanas.<sup>394</sup>

Deste modo, dada a possível tensão entre requisitos impessoais e demandas pessoais, os atos supererrogatórios resultam de não se relaxar as exigências impessoais, algo que a maioria dos agentes faria (“dado o carácter misto das motivações humanas”). A verificar-se a hipótese de Nagel, não estamos certos se os atos supererrogatórios serão meritórios (no sentido forte, superando o exigível) ou se recaem sobre aqueles que não

---

<sup>393</sup> Para esta análise, acompanhamos Heyd, 2019.

<sup>394</sup> “And those who undertake it nonetheless are praiseworthy for submitting themselves to the true strength of reasons that they could not reasonably be required to follow strictly, given the mixed character of human motives” (*VN*: 204).

agem de acordo com o ponto de vista impessoal algum demérito (por não realizarem as demandas morais mais exigentes), por incorrerem num “relaxamento” face aos requisitos impessoais, que, mesmo convivendo com legítimas demandas pessoais, também solicitam o agente:

A aparição da supererrogação na moral é um reconhecimento, a partir de um ponto de vista impessoal, das dificuldades que esse ponto de vista tem de enfrentar para se tornar motivacionalmente eficaz na vida real de seres nos quais constitui apenas um aspeto.<sup>395</sup>

As *razões pessoais* e as *razões impessoais* (que foram objeto de análise na segunda parte deste estudo) concorrem para a decisão do agente humano e podem entrar em conflito entre si (quanto à prioridade). Segundo Nagel, os atos supererrogatórios manifestam o possível conflito entre a *exigência de um ponto de vista impessoal* (bem como as razões impessoais que este ponto de vista possibilita) e a limitada eficácia que este ponto de vista possa ter junto do *ponto de vista pessoal* que coexiste na vida do agente e disputa a sua motivação, com exceção do santo e do herói, ou do agente que atende, na sua ação (maioritária ou exclusivamente), às exigências das razões impessoais. Por sua vez, o desmesurado grau de imparcialidade (que oblitere continuamente relações parciais do agente) pode configurar um hipotético desequilíbrio, configurando um “santo terrível [aterrador]” (*WM*: 64; “*terrifying saint*”, *WM*: 68).

#### 47. O santo e o herói — entre o moral e o estético — limites da obrigação altruísta

O *santo* e o *herói* caracterizam, a título de exemplo paradigmático, um *tipo de agente* que se destaca por não cumprir apenas os *deveres* mínimos impostos por uma teoria moral, mas protagonizar *ações* que excedem as obrigações decorrentes dos *deveres* mínimos, tais como benevolência (extrema), autossacrifício altruísta, coragem, etc. (comprometidos com a melhoria do bem-estar dos outros ou da comunidade)<sup>396</sup>,

---

<sup>395</sup> “The appearance of supererogation in a morality is a recognition from an impersonal standpoint of the difficulties with which that standpoint has to contend in becoming motivationally effective in the real life of beings of whom it is only one aspect” (*LN*: 204).

<sup>396</sup> Tomaremos o *santo* e o *herói* no mesmo nível *ético*, enquanto agentes que protagonizam ações boas que estão para além do dever e não como figuras piedosas ou guerrilheiras. Podemos encontrar na

agindo *bem* sem infringir *restrições* e *obrigações especiais*, podendo colocar-se em risco ou ter perdas e prejuízos próprios. Nesta secção, desloca-se o foco de análise, dos *atos* supererrogatórios e das razões para agir, para a consideração dos *agentes* e as implicações decorrentes da relação que o tipo de agentes designados na literatura filosófica como santos e heróis tem com a moral. Começamos pela consideração da (a) inventividade moral do santo e do herói, retomando a filosofia de Éric Weil. O santo e o herói agem altruisticamente sem requerer aditamentos à teoria moral, relendo maximamente a moral. Contudo, e por outro lado, (b) o pleno cumprimento do altruísmo pode constituir uma limitação a uma vida boa. Recuperamos a objeção ao santo moral de Susan Wolf, segundo a qual este tipo de agente, maximamente comprometido com a vida moral, não constitui um modelo de bem-estar desejável.

A primeira consideração tem que ver com o enquadramento categorial do santo e do herói. Aportando à filosofia de Éric Weil<sup>397</sup>, para a definição do herói, requer-se examinar o seu carácter simultaneamente simbólico e inventivo, entre o moral e o estético. O desafio é perceber se o lugar do herói será apenas de figura *exemplar*<sup>398</sup>, alguém que não relaxa os princípios morais, podendo inspirar outros ao cumprimento dos deveres morais (em grau elevado), ou se ele é um *inovador* em relação à moral vigente: saber se o herói é um conservador ou um revolucionário.<sup>399</sup>

---

literatura santos e heróis que não têm, por princípio, práticas éticas, constituindo contra-exemplos à categoria geral a que associamos os santos e heróis. Na *Odisseia*, a própria deusa Atena elogia os enganos do herói Ulisses: “[...] Homem teimoso, de variado pensamento, urdidor de enganos:/nem na tua pátria estás disposto a abdicar dos dolos/e dos discursos mentirosos, que no fundo te são queridos./Mas não falemos mais destas coisas, pois ambos somos/versados em enganos: tu és de todos os mortais o melhor/em conselho e em palavras; dos imortais sou eu a mais famosa/em argúcia proveitosa [...]” (XIII, 293-299). Neste caso, não só o herói é pouco fiável, como a divindade é enganadora (sobre este aspeto, *cf.* Molder, 2017: 21).

<sup>397</sup> Devemos este acréscimo acerca da categorização do santo e do herói ao Professor Doutor Luís Bernardo, do Departamento de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa, aquando da discussão acerca dos atos supererrogatórios em Rawls e Nagel, no término do curso sobre John Rawls, neste mesmo departamento.

<sup>398</sup> “Il semble qu’à de tels hommes on attribue une sorte de sensibilité morale qui, selon l’aveu de tout le monde, n’est pas l’apanage de tout le monde. Ils sont plus consciencieux, plus exigeants envers eux-mêmes, se dominant mieux, ne cherchent pas à profiter des excuses que la loi et la tradition mettent à la disposition de ceux qui [...] trouvent trop lourd le poids d’une obligation” (Weil, 1987: 163).

<sup>399</sup> Bernardo, 1990: 454. “L’homme moral ne se met pas à voler ou à se laisser mourir de faim pour se distinguer des autres; s’il est original, il l’est par l’absence de tout originalité de cette espèce. Ce qui avec lui arrive dans le monde de son temps, c’est un réalisme moral plus grand, non un ‘idéisme’ plus poussé: il voit le vol, l’assassinat, le mensonge là où autres voient des actions sans doute imparfaites, mais excusables ou permises. Il discerne l’injustice là où les autres invoquent la légitimité ou la nécessité technique. Il découvre la brutalité et l’égoïsme dans des réactions que l’on déclare compréhensibles et

Éric Weil atenderá à unidade. O herói respeita a moral e realiza um processo de “inventividade moral” (“*inventivité morale*”),<sup>400</sup> contribuindo ativamente para uma poética moral.<sup>401</sup> Os exemplos paradigmáticos de herói, presentes em Éric Weil, e que concretizam a sua intuição especulativa, são Sócrates e Jesus; estes heróis vivem e cumprem a moral, mas, cumprindo totalmente as exigências morais, provocam a insatisfação em quem as não consegue cumprir. O herói é a “má consciência da comunidade”.<sup>402</sup> O herói atende às exigências de um ponto de vista impessoal, como afirmaria Thomas Nagel, podendo deixar os demais (incapazes de igual cumprimento) na categoria de “miseráveis pecadores” (“*miserable sinners*”) (VN: 214).

O herói não funda a moral; na linha de argumentação de Éric Weil, o herói vive numa comunidade moral e cumpre a moral sem nenhuma *prerrogativa* (tal como definida, *v.g.*, por John Rawls). Contudo, o que inventa o herói? Inventar consiste em atualizar e protagonizar individualmente uma vida moral (que, neste particular, vai além do comum dos agentes morais): “o herói cria a nova moral concreta através da invenção da sua vida, que assume um carácter exemplar” (Bernardo, 1990: 471). Enquanto vida exemplar, a vida do herói só o é assumida na racionalização discursiva posterior, pois, recordando um título de Ricoeur: *o símbolo dá que pensar* (Ricoeur, 1959:

---

naturelles, la vanité et le mensonge dans la volonté de sainteté. Il n'exige donc pas d'être délivré de la morale existante (Socrate et Jésus accomplissent la loi), il ne s'y trouve pas enchaîné et privé de sa liberté; s'il ne s'en contente pas, c'est qu'il juge insuffisante la morale de son entourage et de son époque, cette loi qui reste toujours loi et commande à la vie, mais ne devient pas la vie. Il ne veut donc pas de nouveaux liens extérieurs. Ce qu'il cherche, c'est une morale à laquelle l'individu, et d'abord lui-même, puisse adhérer librement, en tant qu'être fini et raisonnable. Sans doute, vue du dehors, une telle morale exigera une plus grande maîtrise de soi; mais c'est là une vue du dehors, et lui ne veut pas l'esclavage des passions et des intérêts, il veut un genre de vie digne d'un être raisonnable et qui donne satisfaction à l'individu empirique qui se veut raisonnable. Il veut vivre, dans et avec et pour le monde tel qu'il est, besogneux et capable d'universalité et de volonté” (Weil, 1987: 164).

<sup>400</sup> “L’inventivité morale existe néanmoins, elle est de nature poétique, et celui qui transcende la morale de son temps et de sa communauté accomplit positivement, non content de la critique et du refus supérieur de ce qui est. La danger que comporte l’emploi des termes d’inventivité et de poétique est évident. Faisant du poète un professionnel de la poésie, on oublie que son apparition serait inexplicable et son succès, un miracle si le poétique n’était pas l’apanage de tous les hommes, si plus que des différences de degré distinguait les individus” (Weil, 1987: 167).

<sup>401</sup> “A vida moral não comporta apenas o cumprimento dos ‘costumes’ mas exige a todo o momento o exercício do que Weil chamou a inventividade moral. Não está tudo dado ao indivíduo, mesmo quando ele encontra na moral concreta a possibilidade de ter uma vida moral: este tem uma contribuição necessária para a moralidade do mundo e dos outros a qual consiste antes de mais no cumprimento dos deveres para com outrem. Mas, para além deste nível, que pode ser levado a cabo como vimos ‘legalisticamente’, um outro se impõe: o de uma poética de moral” (Bernardo, 1990: 453-454).

<sup>402</sup> O cumprimento da moral pelo herói pode causar desconforto: “Il est la mauvaise conscience de la communauté” (Weil, 1987: 166).

60-76). Pode sempre retornar-se interpretativamente ao herói.<sup>403</sup> Neste sentido, assevera-se a *filosofia moral* como a racionalização da vida do herói:

A filosofia moral tem sido a racionalização da vida moral dos heróis que estiveram na origem da nossa moral. Mas convém não esquecer que estes heróis criaram uma nova moral a partir de uma moral anterior e não a partir de um estágio prévio à moralidade (Bernardo, 1990: 463).

Finalmente, o herói não só desafia os limites impostos pelo deontologismo moral, como desenvolve (numa poética do domínio do estético) uma “inventividade moral”, enquanto criatividade ética do agente.

Se o santo e o herói, na sua *ação* excessiva (supererrogatória), se tornam casos de fronteira no campo da obrigação moral (considerando a “força real das razões”), cumprindo plenamente as demandas impessoais (sem ceder ao “carácter misto das motivações humanas”), a sua “vida exemplar” (enquanto *agentes*) é disputável, por abdicar de elementos pessoais valiosos. Susan Wolf (1982) coloca em perspetiva a categoria dos santos morais, atendendo, diríamos, à *parcialidade* valiosa de objetivos individuais, não morais, de que o santo e o herói moral abdicam; em nosso entender, inverte o raciocínio, como se os santos e os heróis morais não respondessem às razões pessoais decorrentes e integradas numa vida particular.

Os “santos morais” são agentes moralmente bons e maximamente empenhados no alcance do que é moralmente valioso (bem-estar dos outros e da comunidade); contudo, não seriam um modelo de bem-estar, nem seriam pessoas que Wolf quereria no seu convívio<sup>404</sup> (pela má consciência, *v.g.*, que o convívio com o santo provocaria, como nota Éric Weil). Como se destacou, aquando da análise da *escolha radical*, o que se questiona é “a suposição de que é sempre preferível ser moralmente

---

<sup>403</sup> “A existência de um estilo de vida é manifesta no herói moral de tal modo que rapidamente reconhecemos o estilo de Sócrates ou de Jesus. [...] Vimos que a vida do herói moral era exemplar e que essa exemplaridade assumia a forma de símbolo, transmitido ao longo dos tempos, constantemente reinterpretado” (Bernardo, 1990: 485).

<sup>404</sup> Seguindo o exemplo de Wolf, se o santo moral dedica todo o seu tempo a alimentar os famintos, não estará a ler romances vitorianos e a tocar oboé (Wolf, 1982: 421). Acrescenta que há um alívio em conhecer as excentricidades dos santos, que os afastam do quadro de perfeição humana, como se existisse um limite para a moralidade suportável (Wolf, 1982: 423). Consideramos exemplar, a este título, o furto das peras por parte de Santo Agostinho e outras revelações que se podem ler na sua obra *Confissões* (*cf.* Agostinho: 2000).

melhor”<sup>405</sup>. Segundo Wolf, a negação da vida moral maximamente empenhada decorre de uma preferência por outros valores, não morais, que tornam uma vida boa. Por exemplo, um instrumentista que queira ser virtuoso na execução de peças musicais dedicar-se-á a alcançar essa excelência pessoal, com a conseqüente ocupação horária e dispêndio de energia que essa opção implica. Uma vida moral absolutamente comprometida com atos supererrogatórios excluiria a excelência artística (seguindo alguns dos exemplo que a filósofa apresenta, a vida moral santa implicaria a recusa da paixão pela dança ou culinária, despromoveria o humor sarcástico, etc.), pois (a) não só seria difícil um santo moral justificar teoricamente, como defende Wolf, a ocupação com a excelência pessoal artística ou guiar-se por valores não morais (mesmo que pudesse capitalizar essas excelências, fazendo-as reverter para efeitos altruístas e de benevolência), como, (b) por razões práticas, não teria tempo para tal (como fizemos notar no exemplo acima, um instrumentista virtuoso, dedicando imensas horas à preparação da execução de peças musicais, fica impedido de estar a ajudar o próximo noutras atividades beneficentes):

Ao defender o desenvolvimento dessas variedades de excelência, defendemos razões não morais para agir e, ao sustentar que é bom que uma pessoa se esforce por um ideal que atribua um papel substancial aos interesses e valores que correspondem a essas virtudes, reconhecemos implicitamente a bondade de ideais incompatíveis com a do santo moral.<sup>406</sup>

A objeção de Susan Wolf ao santo moral centra-se neste como ideal, pois ele abdica de um conjunto de interesses e atividades não morais que, inclusive, constituem ou reforçam o carácter dos indivíduos:

---

<sup>405</sup> “Specifically, they call into question the assumption that it is always better to be morally better” (Wolf, 1982: 438).

<sup>406</sup> “In advocating the development of these varieties of excellence, we advocate nonmoral reasons for acting, and in thinking that it is good for a person to strive for an ideal that gives a substantial role to the interests and values that correspond to these virtues, we implicitly acknowledge the good-ness of ideals incompatible with that of the moral saint” (Wolf, 1982: 426).

A maneira como a moralidade, ao contrário de outros objetivos possíveis, é capaz de dominar é particularmente perturbadora, pois parece exigir a falta ou a negação da existência de um eu pessoal identificável.<sup>407</sup>

A relação do indivíduo com o mundo também é moral, mas não é exclusivamente moral. O papel da moral não é irrelevante, nem Wolf o coloca em causa; contudo, há valores não morais dignos de consideração na vida individual do agente:

O papel que a moralidade desempenha no desenvolvimento do nosso carácter e na forma das nossas deliberações práticas não tem de ser o de meio universal no qual todos os outros valores devem ser traduzidos, nem o de filtro sempre presente pelo qual todos os outros valores devem passar.<sup>408</sup>

Contudo, há um aspeto dilemático que importa ao estudo dos atos altruístas, a que Wolf é sensível: (a) por um lado, a santidade seria um ideal de vida inadequado se incompatível com valores não morais; (b) por outro lado, se a santidade moral não encoraja a todos, de modo universal, parece ficar em causa o papel da moralidade na condução da ação. Críticos da aceitação da supererrogação na teoria ética, como é o caso da ética protestante<sup>409</sup>, defendem que “todos os atos bons são obrigatórios”. Recordamos que Mill, ao criticar os excessos de Comte, acerca da máxima altruísta, o acusa do erro de calvinismo (*cf.* Capítulo II, Secção 5). Se reconhecermos o santo moral

---

<sup>407</sup> “The way in which morality, unlike other possible goals, is apt to dominate is particularly disturbing, for it seems to require either the lack or the denial of the existence of an identifiable, personal self” (Wolf, 1982: 424).

<sup>408</sup> “The role morality plays in the development of our characters and the shape of our practical deliberations need be neither that of a universal medium into which all other values must be translated nor that of an ever-present filter through which all other values must pass” (Wolf, 1982: 438).

<sup>409</sup> A ética protestante é um exemplo de moral que nega a possibilidade de méritos superabundantes. A moral não é um composto de mínimos exigíveis, mas toda a ação boa é obrigatória. Lutero e o protestantismo combateram a tese dos méritos superabundantes, pois esta fundamentava a doutrina católica das indulgências, segundo a qual “o tesouro dos méritos’ é uma espécie de conta bancária que a Igreja contém no banco da ‘comunhão dos santos’ [...]. Parte-se do princípio de que os ‘méritos’ de Jesus Cristo, sem contar os de sua Mãe e dos santos, são infinitos. A Igreja é, então, depositária desta conta-corrente da infinitude destes méritos ou deste capital espiritual. Assim sendo, pode dispor, para a salvação definitiva dos mortos e dos vivos, deste capital. [...] Tudo terminava numa espécie de ‘cheques de salvação’ aplicados à ‘default’ ou ‘banca rota’ da salvação” (Neves, 2014: 133). A recusa de Lutero de que a Igreja seja guardiã e administradora dos “méritos” superabundantes de Cristo e dos santos pode encontrar-se na sua tese 58: “Nec sunt merita Christi et sanctorum, quia hec semper sine Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem, mortem infernumque exterioris” (Lutero, 1883): “Tão-pouco se trata de méritos de Cristo ou dos santos, porque esses produzem sempre, sem a intervenção do papa, a graça do homem interior, bem como a cruz, a morte e o inferno para o homem exterior” (Neves, 2014: 144).

como sendo capaz, em todos os casos, de atos altruístas extremos, moralmente valiosos (como o melhor juízo acerca do que se deve fazer), não nos restará, em última instância, reconhecer um nível geral de acrasia entre todos os que não agem como santos morais, com atos de altruísmo extremo?

A resposta de Wolf associa-se à defesa de valores não morais. Se estes são relevantes para uma vida boa, então o ponto de vista moral deve conceder supererrogação, isto é, a possibilidade de atos bons não obrigatórios. A supererrogação, por sua vez, permite o convívio do *ponto de vista perfeccionista* (do instrumentista que se quer musicalmente um executor perfeito) e do *ponto de vista moral* (a ser levado a efeito gradativamente, quer pelo agente comum, quer pelo santo e herói moral):

Pode ser que o ponto de vista perfeccionista não seja como o ponto de vista moral, que é um ponto de vista que somos sempre *obrigados* a adotar e a expressar nas nossas ações. No entanto, fornece-nos razões independentes das razões morais para querermos que nós e os outros desenvolvamos o carácter e vivamos a nossa vida de determinada maneira. Quando adotamos esse ponto de vista e perguntamos até que ponto seria bom para um indivíduo agir moralmente, não encontramos uma resposta óbvia.<sup>410</sup>

Susan Wolf reconhece nesta matéria a influência de Thomas Nagel<sup>411</sup>, pois as “decisões práticas” consideram “obrigações”, “direitos”, a “utilidade”, os “fins perfeccionistas” e os “compromissos privados”. Essas fontes diversas que concorrem para a ação não são superadas com uma hierarquia valorativa, pois comparam matérias, não raras vezes, incomparáveis:

Quando há duas alternativas muito equilibradas, a escolha que se faz é irrelevante e a arbitrariedade não é problema. Mas, quando ambas parecem corretas por razões que parecem decisivas e suficientes, a arbitrariedade consiste na falta de razões quando é necessário tê-las, uma vez que

---

<sup>410</sup> “It may not be the case that the perfectionist point of view is like the moral point of view in being a point of view we are ever *obliged* to take up and express in our actions. Nonetheless, it provides us with reasons that are independent of moral reasons for wanting ourselves and others to develop our characters and live our lives in certain ways. When we take up this point of view and ask how much it would be good for an individual to act from the moral point of view, we do not find an obvious answer” (Wolf, 1982: 437).

<sup>411</sup> Cf. Nagel, “The Fragmentation of Value” (*MQ*: 128-141).

qualquer das escolhas significará agir contra algumas razões sem poder alegar que elas foram superadas.<sup>412</sup>

Esta secção visa *agentes* que apenas sigam o *ponto de vista moral, impessoal e imparcial*, e as *limitações* que resultam da consideração restrita desse ponto de vista (para uma vida com valores que não os exclusivamente morais). O *santo moral* — independentemente de poder ser enquadrado em categorias diferentes quanto à motivação para agir, enquanto *santo racional* ou *santo amoroso*, dependendo da sua inspiração kantiana ou utilitarista<sup>413</sup> — representa uma figura limite, que dá inteligibilidade ao alcance exigente dos requisitos morais. Nas palavras de Thomas Nagel, este agente seria alguém que cumpre a “força real das razões”, colocando de parte um certo grau de *parcialidade* permitido, dado o “carácter misto das motivações humanas”. Apesar de reconhecer a pertinência da objeção de Susan Wolf, segundo a qual a moral pode colidir com valores não morais, igualmente potenciadores de uma “vida boa”, Nagel considera que esse conflito “não constitui uma razão legítima para rejeitar a moral”.<sup>414</sup>

#### 48. O círculo moral altruísta: do infinito ao finito

I am metaphysically finite.

What does this mean?

It means that I am cast into a world that is not of my own making. That world does not in any way depend upon me, though I do depend upon it. I depend upon it for my very being. I am precariously

---

<sup>412</sup> “When two choices are very evenly balanced, it does not matter which choice one makes, and arbitrariness is no problem. But when each seems right for reasons that appear decisive and sufficient, arbitrariness means the lack of reasons where reasons are needed, since either choice will mean acting against some reasons without being able to claim that they are outweighed” (*MQ*: 129).

<sup>413</sup> Poderia enquadrar-se numa de duas categorias, segundo a motivação de cada um: (a) o “santo amoroso”, que Wolf assevera ser a opção que um utilitarista preferiria, preocupado com a “felicidade geral” e, deste modo, com o benefício de terceiros; e (b) o “santo racional”, que seria o santo por dever ou por outra apreciação intelectual decorrente do reconhecimento de princípios morais, sacrificando os seus interesses a preocupações morais como o interesse dos outros. O santo amoroso poderia sê-lo por ser incapaz de apreciar ações não morais, e o santo racional poderia sê-lo por um medo patológico de condenação moral (Wolf, 1982: 424). Ao primeiro tipo de santo, Wolf associa a moral utilitarista (o utilitarismo procura contribuir para a “felicidade geral” e, por esta via, prevê o benefício dos outros) e ao segundo a moral kantiana (para Kant, existe um dever de benevolência).

<sup>414</sup> “I have claimed that the requirements of morality can conflict with the good life, and that this is not a legitimate ground for rejecting morality” (*VN*: 206).

balanced on a knifeedge of existence: a minor rearrangement of the particles inside my body would be enough to annihilate me.

It means that I find myself in the midst of (up against, constrained by) something which is other than me.

Moore, *The Infinite*

[...] je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres.

Lévinas, *Éthique et Infini*

Esta última secção procura unir algumas pontas soltas ao longo da dissertação e cujo nó só se pode centralizar numa última dinâmica tensional da *finitude* humana em face da sua contraparte *infinita*, procurando desenhar a responsabilidade por um finito moral, apesar da infinita exigência da alteridade. A defesa da possibilidade do altruísmo fundou-se na premissa de que somos *apenas um entre vários*. É na precisão desses vários ou da ideia de *Outro* — ideia de Infinito que vem até mim, asseveraria Lévinas — que se concentra o foco desta secção. Se a argumentação precedente radicou essencialmente no indivíduo, destaca-se neste momento o diálogo da finitude do agente com a alteridade (fonte de exigências morais).<sup>415</sup>

Terminamos onde começámos. Comte, ao forjar o termo “altruísmo” (“*altruisme*”), associou-lhe uma máxima de serviço infinito (no sentido de irrestrito e ilimitado) aos outros — *vivre pour autrui*. Mill criticou esta exigência de Comte por pretender fazer de todos os agentes santos (pensemos o quadro da sua religião da humanidade). O altruísmo, para Comte, deveria superar, em todos os casos, o egoísmo. Esta disputa ou contraste, *mutatis mutandis*, perdura na ética contemporânea, ao ter de se decidir sobre o círculo moral altruísta e o maior ou menor alcance das exigências altruístas sobre os indivíduos. Note-se, contudo e curiosamente, entre o utilitarismo contemporâneo (referimo-nos nomeadamente ao altruísmo eficaz), a tendência para a máxima extensão das exigências altruístas e defesa de um largo círculo moral, procurando beneficiar o maior número.

---

<sup>415</sup> A finitude aqui analisada consiste no “ponto metafísico subjacente de que existe algo que me ultrapassa definitivamente” (Moore). No caso do altruísmo, existe um “outro” para além do próprio “eu”. Fez-se notar anteriormente que a extinção, confusão ou esbatimento da diferença entre o “eu” e o “outro” conduz ao esbatimento entre “egoísmo” e “altruísmo” (*cf.* Secção 44 do presente capítulo).

Para esta reflexão final, contrastamos a filosofia nageliana com o primado da ética na filosofia de Lévinas, pelo modo como este filósofo olhou a ideia de Infinito, dela extraindo exigência ética, omnipresente, para o agir diante da alteridade. No começo de *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que a sua obra é uma defesa da subjetividade; contudo, como analisamos adiante, a subjetividade é transformada perante a ideia de infinito. O *ser sujeito* é arrancado de si na abertura provocada pela ideia de infinito e passa a *estar sujeito* ao outro (a reflexão não é ontológica, mas metafísica e, primeiramente, ética).<sup>416</sup> Em *Ética e Infinito*, quando interrogado por Philippe Nemo: “Há um infinito na exigência ética por ela ser insaciável?”, responde Lévinas: “Sim. Ela é exigência de santidade. Ninguém pode dizer em momento algum: cumprí todo o meu dever. [...] É neste sentido que há uma abertura para além do que se delimita; e tal é a manifestação do Infinito” (Lévinas, 2007: 87).<sup>417</sup>

Antes de desenvolvermos o contraste especulativo, sintetizemos o percurso interrogativo levado a efeito até ao momento presente. Procurou-se responder à pergunta: por que razão teremos de considerar o interesse de terceiros na ação própria do agente?, argumentando que os princípios racionais da ação ligam a motivação para agir a certa autoconceção do agente. (A Segunda Parte dedicou-se a este propósito.) Seguiu-se a pergunta: teremos de considerar o interesse de terceiros na ação própria em todas as circunstâncias? Na Terceira Parte, revelámos as *razões de autonomia*

---

<sup>416</sup> “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito” (Lévinas, 2008: 12). Sobre as influências no pensamento de Lévinas (cf. Correia, 2006: 199-209; Miguens, 2019: 266-271): “O génio de Rosenzweig, como salienta Lévinas, encontra-se no facto da *Estrela da Redenção* ‘não conduz[ir] o ser humano ao cuidado pelo seu ser, mas, antes, à relação frontal com o outro’” (Correia, 2006: 204).

<sup>417</sup> Pode parecer que quer Comte, com a sua proposta de religião da humanidade (ainda que tendesse a ser progressivamente superada, no quadro do positivismo), quer Lévinas, marcado pelas leituras talmúdicas, alternam, na reflexão e correspondente linguagem, entre a religião e a filosofia. Hipotéticas confluências não eliminam as partes. A *busca* da verdade entre a *doxa* e a *procura* da palavra no *deserto* não têm de se incompatibilizar, mas revelariam, porventura, uma mesma cisão fundamental entre terra e céu, aceitando-se o pressuposto de Fernando Belo, apresentado no seu estudo comparado entre o livro do *Deuteronomo* e a *República* de Platão: “Assim como nós chamamos Filosofia à corrente de pensadores gregos que escreveram o que dizemos Filosofia, também chamo aqui Profetas à corrente de pensadores hebreus que escreveram o que dizemos Bíblia, a Bíblia hebraica” (Belo, 2006: 233). Entre a religião da humanidade (de Comte) e a humanidade na religião que se expressa na ação altruísta (em Lévinas), sobrevive uma continua reflexão ética. Pois Lévinas “usa a Bíblia e o Talmude, afirmando-as, como experiências fundadoras. [...] No Talmude, aprendemos que ‘ser religioso é mais uma ação do que uma crença, é mais fazer pelos outros do que proclamar a fé’” (Ruah, 2006: 228, 230).

(associadas a ambições subjetivas do próprio e de terceiros)<sup>418</sup> e as *razões deontológicas* (ligadas à hipotética vítima do agente) que circunscrevem a operação de razões neutras quanto ao agente altruísta. Procura-se, finalmente, retomar uma questão presente na gênese do termo “altruísmo” (em Comte), referida na Primeira Parte deste estudo, a saber: qual a fronteira da máxima altruísta? Tem a alteridade infinita um peso moral desmedido (também ele infinito) sobre a finitude humana?

A ideia de infinito, formalmente, pode ser considerada pelo menos em dois sentidos. Primeiro, pelo reconhecimento da contraposição do indivíduo a uma certa exterioridade onde se encontram os restantes indivíduos (fonte de certas exigências morais). Segundo, a dimensão da exigência moral contraposta a um dever finito. Pensando espacialmente, o finito moral desenharia a circunferência das exigências relativas ao agente a que este não se poderia furtar; isto é, admitindo-se a existência de uma escala, para além dos limites deontológicos, na qual se incluem atos supererrogatórios, heroicos ou santos. Esta ideia de infinito moral, para lá daquela circunferência, pode assumir extremos de altruísmo autossacrificial (*v.g.*, dar a vida num salvamento). Interessa às considerações que se seguem uma ideia de altruísmo que, quando atualizada, empurra a ideia de um certo infinito potencial. Cada progresso na sua atualização afasta o infinito (*v.g.*, cada ato altruísta que combate a pobreza humana não elimina as infindáveis carências do outro a solicitar a ação individual, pois são potencialmente infinitas, não circunscritas).<sup>419</sup> Apresentadas estas observações formais genéricas acerca da ideia de infinito, no que ao estudo do altruísmo importa, analisemos as premissas substantivas específicas do filósofo lituano.

O *Outro* como ideia de *Infinito* não tem uma aplicação ontológica em Lévinas, mas assume-se como uma prioridade metafísica que solicita o agente, tornando-o “refém” da alteridade. Um conceito de *Infinito* (ou um conceito do que o *Outro* seja) anularia a ideia de infinito (e de alteridade). A alteridade ou o infinito não são um todo delimitado contraposto à subjetividade. Mas pode operar-se com uma ideia de *Infinito*

---

<sup>418</sup> O altruísmo não tem de se impor a terceiros e há certas atividades nas quais interferências altruístas não são desejáveis (*cf.*: *PA*: 120).

<sup>419</sup> O agente pode apenas ser testemunho do infinito que sempre escapa à redução ontológica: o *Outro* não pode ser reduzido ao *Mesmo*: “Não há infinito actual, diziam os filósofos. O que poderia considerar-se um ‘defeito’ do infinito é, pelo contrário, uma característica positiva do infinito — a sua própria infinitude” (Lévinas, 2007: 89).

metafísico, com um sentido regulador legítimo, como horizonte (em face do qual, algures, reside, entre outras, a possibilidade do agir heroico e santo).

Dos diferentes rostos possíveis da finitude humana, quer destacar-se a tensão que pode operar em seres finitos capazes de reconhecer e acolher exigências morais infinitas. O herói e o santo moral, pensando no quadro formal e sistemático, não agem senão finitamente e não respondem ao interesse de terceiros senão finitamente. A finitude humana perpassa a condição do agente (mesmo que essa finitude pudesse ser, *v.g.*, temporalmente estendida).<sup>420</sup> O que se tem presente é a experiência consciente do agente da sua finitude (metafísica)<sup>421</sup> em face da “alteridade como experiência”.<sup>422</sup>

A nossa análise, por contraste, colocaria a filosofia de Lévinas como a defesa da infinita exigência de resposta moral, ao antepor metafisicamente a ética à ontologia. O primado da ética, nesta filosofia, revela-se pela anteposição da responsabilidade à liberdade. Neste particular, reservadas as distâncias hermenêuticas, poderíamos aproximar Lévinas de Nagel, pois este considera que somos responsáveis, apesar da *sorte moral* a que estamos sujeitos (e a sorte moral também nos revela como moralmente finitos). A afirmação da responsabilidade moral persiste apesar de se poder ignorar o que opera biologicamente, circunstancialmente, interna e externamente (etc.) sobre a liberdade individual. Retomemos Lévinas:

---

<sup>420</sup> Não temos em mente a finitude de mortais, pois, relembando o caso de Títono, da mitologia grega, nem mesmo a imortalidade elimina a finitude humana. Quando Eos, a deusa da aurora, se apaixona pelo belo mortal que é Títono, e pede a Zeus que faça dele imortal, não eliminou a sua finitude. Eos pediu a Zeus que o fizesse imortal, mas esqueceu-se de pedir que Títono fosse eternamente jovem. Assim, Títono, tendo o seu tempo estendido ao infinito, deixando de ser mortal, não deixa de ser finito em juventude. Sem poder morrer, envelhece continuamente. A deusa desinteressa-se do outrora belo Títono e, segundo uma das versões do mito, Zeus compadece-se do encarquilhado Títono concedendo-lhe a morte; numa outra tradição, Títono vai diminuindo, até assumir a forma de um gafanhoto. Note-se que a tensão finito/infinito não se elimina com o fim da condição de mortal. Num outro contexto, a infinitização do tempo é usada por Nagel contra a ideia segundo a qual a imortalidade daria sentido à vida. Se a vida mortal não tem sentido, prolongá-la, para além do tempo finito dos mortais, não garante nem acrescenta sentido à existência, *per se* (*MQ*: 11-23).

<sup>421</sup> “In sum, then: my finitude — human finitude — has two fundamental aspects. There is the basic metaphysical finitude of which it is a species. And there is the self-consciousness with which this is overlaid. It is the self-consciousness that gives it its distinctive character. What human finitude *is* is self-conscious metaphysical finitude” (Moore, 2001: 221).

<sup>422</sup> *Cf.* Barata, 2006: 155-164. No quadro da análise ao pensamento de Emmanuel Lévinas: “A alteridade não é uma noção, é mesmo uma não noção, porque qualquer esforço de circunscrever numa noção corresponderia à sua anulação. Mas também não é um *não ser* — é experiência, mesmo experiência por excelência, porque irreduzível a qualquer noção, irreduzibilidade presente a toda a experiência que continue a ser experiência” (Barata, 2006: 157).

[...] o rosto do próximo obceca-me nesta miséria. “Ele olha-me”, tudo nele me olha, nada me é indiferente. Nada é mais imperativo do que este abandono no vazio do espaço, rasto do infinito que *passa* sem poder entrar — onde se cava o rosto como rasto de uma ausência [...]. Enigma onde se contrai e distende o infinito [...]. Enquanto abertura de um abismo na proximidade, o infinito cintila recusando-se às audácias especulativas, distingue-se do nada puro e simples pela comissão do próximo à minha responsabilidade [...] o infinito como infinitização do infinito (Lévinas, 2011: 110-111).

Procuramos recompor o mapa conceitual de Lévinas o suficiente para o contraste que queremos apresentar. A aproximação ao outro não é substituição, redução à representação, interpretação ontológica: “A aproximação é dia-cronia não sincronizável” (Lévinas, 2011: 111).<sup>423</sup> A linguagem ética em Lévinas opera esta aproximação que respeite o outro como infinito, sem fazer deste um outro completo (uma totalidade); trata-se do “infinito como infinitização do infinito” ou, numa outra passagem, “infinição do infinito” (Lévinas, 2011: 159). O outro, como o infinito, não pode ser circunscrito. Assim, a linguagem ética, como sentido de aproximação, não prefigura um saber. Não se pode conceber o infinito e, no entanto, “distingue-se do nada puro e simples”, pois a responsabilidade não é no vazio. A linguagem ética não configura um dizer no vazio; para além da finitude, o rosto aí está a impelir para a ação solícita, pela superioridade ou imensidão metafísica do outro:

O rosto como rasto — rasto dele mesmo, rasto expulso no rasto — não significa um fenómeno indeterminado; a sua ambiguidade não é uma indeterminação de um noema, mas um convite ao belo risco da aproximação enquanto aproximação — à exposição do um ao outro, à exposição desta exposição, à expressão da exposição, ao dizer (Lévinas, 2011: 111).

A aproximação do rosto, como figura da alteridade e do infinito, cativa exigências no agente, altera a sua subjetividade: “O *um-para-o-outro* até ao *um-refém-do-outro*: na sua

---

<sup>423</sup> Para uma análise profunda das declinações desta tese cf.: Beckert, 2010.

identidade de convocado insubstituível, sem regresso a si” (Lévinas, 2011: 156). Não há subjetividade a que regressar<sup>424</sup>, só aproximação e descoberta de um “eis-me”<sup>425</sup>:

[...a] este mandamento tenso, sem afrouxamento, não pode responder senão “eis-me”, onde o pronome “eu” está no acusativo, declinado antes de qualquer declinação, possuído pelo outro (Lévinas, 2011: 157).

Ao “sem afrouxamento” levinasiano contrapor-se-ia a possibilidade de relaxamento (*relaxation*) das exigentes razões para agir, neutras quanto ao agente, em Nagel. Lévinas designa o infinito irreduzível, que convoca o agente, de glória do infinito e “a glória não poderia tornar-se fenómeno sem deixar de entrar em conjugação com o próprio sujeito ao qual aparecia, sem se encerrar na finitude e na imanência” (Lévinas, 2012: 159). O finito aproxima-se do infinito, respondendo-lhe, agindo: “arrancamento-a-si-por-um-outro”. Na filosofia nageliana, a alteridade não expõe o indivíduo a esta solicitude infinita. De outro modo, se em *PA*, em certas passagens, se assevera que toda a razão subjetiva tem de se submeter, integrar ou possuir uma contraparte objetiva (e lembremos que o reconhecimento de razões objetivas, motivacionalmente relevantes, é o passo fundamental para a defesa do altruísmo), no fim de *PA*, mas sobretudo em *VN*, dilui-se essa exigência. A objetividade não elimina o ponto de vista subjetivo e procura-se, dado o carácter misto da condição humana, aceitar variáveis motivacionais (subjetivas) em face das exigências altruístas que o outro emana.

Na Primeira Parte da dissertação, refletimos acerca do problema apresentado por Platão, a saber: se nos fosse dada a possibilidade da invisibilidade, onde residiria a

---

<sup>424</sup> “Subjetividade do homem de carne e osso, mais passiva, na sua extradição ao outro, do que a passividade do efeito numa cadeia causal — porquanto, para lá da própria atualidade que é a unidade da apercepção do *en penso*, arrancamento-a-si-por-um-outro no dar-ao-outro-o-pão-da-sua-boca; não o anódino de uma relação formal, mas toda a gravidade do corpo extirpado do seu *conatus essendi*, na possibilidade do *dar*. Aqui, a identidade do sujeito acusa-se, não mediante um repouso em si, mas por inquietação que me persegue para fora do nó da minha substancialidade” (Lévinas, 2011: 157).

<sup>425</sup> “[...] I also perceive a kind of hidden narrative in Levinas’s ethical philosophy. When Levinas tells us that each of us must learn to say ‘here I am’ to the other, his ‘here I am’ is really modeled on Abraham’s *hineni*, which is what Abraham says to God when God calls on him to sacrifice his beloved son Isaac (and also, paradoxically, what he says to Isaac when they are on the way to the *Akedah* [the ‘sacrifice of Isaac’])” (Putnam, 2008: 43). “Levinas survived the Second World War under difficult and humiliating circumstances, while his family, with the exception of his wife and daughter, perished. These experiences may well have shaped Levinas’s sense that what is demanded of us is an ‘infinite’ willingness to be available to and for the other’s suffering. ‘The Other’s hunger — be it of the flesh, or of bread — is sacred; only the hunger of the third party limits its rights’, Levinas states in the preface to *Difficult Freedom?*” (Putnam, 2008: 68).

força das exigências morais? A hipótese heurística presente no caso do anel de invisibilidade de Gíges testava os fundamentos de uma defesa do egoísmo. Para Lévinas, a exigência altruísta não emana da existência concreta dos outros, ou da pressão social que possam exercer (o outro, tal como o infinito, não é concebível, nem circunscrito). Em Lévinas, o apelo ético do outro, o infinito a que expõe a nossa finitude, é metafísico, e elimina, assim, o lugar do “sujeito que vê sem ser visto, sem se expor”; a responsabilidade está inteira e impreterivelmente exposta à intimação de Outrem, pela internalização, de certo modo, da ordenação do infinito<sup>426</sup>:

[...] não se trata da consciência de si que se alcança no presente, mas da extrema exposição à intimação por parte de Outrem, já realizada por detrás da consciência e da liberdade, intimação que entrou em mim à força — ou seja, sem que “apareça nela”, e falando no Dizer do intimado. Estive exposto desde sempre à intimação da responsabilidade, como que situado sob um sol de chumbo, sem sombra protetora, onde se dissipa todo e qualquer resíduo de mistério, de segunda intenção, pelo qual a escapatória seria possível. Exposição desmedida no próprio meio onde se produz traumatismo, face estendida para o golpe que já fere, sinceridade como dizer, dando testemunho da glória do Infinito. Ela rompe com o segredo de Gíges, do sujeito que vê sem ser visto, sem se expor, o segredo do sujeito interior (Lévinas, 2011: 160).

A exposição à responsabilidade e intimação por parte de outrem (infinito que vem até mim) é eticamente primaz:

Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente nesse sentido. Sou eu que suporte tudo. Conhece a frase de Dostoiévski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”. Não por causa de uma tal ou tal culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros (Lévinas, 2007: 82).

A força da exigência da alteridade é, na filosofia de Lévinas, sem escapatória ou só traindo a ideia de infinito se elimina a responsabilidade solicitada. Contudo, a defesa que levamos a cabo dos atos supererrogatórios, somada aos desafios que o caso do santo ou herói moral lançam, procura deixar espaço, na nossa argumentação, para

---

<sup>426</sup> “[...] ele [o Infinito] ordena e neste sentido é interior” (Lévinas, 2007: 91).

a sombra da subjetividade, que pode recusar, justificadamente, a intimação de outrem. O mistério do sujeito nas suas peculiaridades, dada a condição dual humana, sobrevive e opera (mesmo no campo da moral). O humano finito, que reconhece outros para além de si ou se constata como apenas um entre vários, torna finito o apelo moral ou talvez não possa ignorar, em todos os casos, a parcialidade da relação com um outro particular.<sup>427</sup> O altruísmo autorreferencial é apenas uma modalidade de altruísmo entre outras possíveis.

\*

O desenho de um justificado finito moral deve clarificar como a defesa do princípio do altruísmo continua válida, apesar de se poderem isentar os agentes de atos altruístas supererrogatórios. A ponderação de razões relativas ao agente continua a ser relevante para o raciocínio moral, sem que lhe caiba um papel menor na resposta a como viver.

Se, por um lado, o anel de Gíges, ao conceder a invisibilidade ao seu portador, como conta a imaginação de Platão, permite espreitar a casa alheia, unir-se a quem lhe aprouver, roubar no mercado, libertar da prisão quem quiser, igualando homens e deuses (*República*: 359d-360b), parece favorecer o argumento que defende o egoísmo (psicológico ou normativo); para Lévinas, por outro lado, este anel não nos torna invisíveis à demanda que o Outro lança sobre o “eu” como “eis-me” (testemunho do infinito). Para este filósofo, não há sombra que esconda a nossa responsabilidade das exigências altruístas que o outro emana (estas são como um “sol de chumbo”). Por sua vez, poderíamos afirmar que, na filosofia nageliana, o anel de Gíges permitiria manter invisível a operação de razões subjetivas (protegendo a individualidade), que só no uso público da razão se tornam objetivas ou pensadas impessoalmente. Um equilíbrio da exposição às razões objetivas vigora e, em certo sentido, legitima a existência de razões subjetivas independentes, que perfazem o carácter e a vida do agente finito, que, sem indulgência que negue a força das razões para agir objetivas, responde, agindo (dialética e inteiramente) a *como viver*.

---

<sup>427</sup> Não podemos deixar de assinalar um paradoxo ou razão inversa trazida pela parcialidade: o outro com quem possuímos uma relação parcial (filho, amigo, etc.) parece lançar infinitas exigências, na razão inversa daqueles com quem temos uma relação imparcial.

É este delicado equilíbrio entre razões neutras quanto ao agente e razões relativas ao agente (e que expressa diferentes tensões a operar no agente) que Nagel assevera constituir, provavelmente, a questão central da ética teórica (VN: 169).

## Conclusão

The relation between agent-relative and agent-neutral reasons is probably the central question of ethical theory.

Thomas Nagel, *The View from Nowhere*

A reflexão acerca do altruísmo funda-se na existência irrecusável de outros agentes. Como assevera Pessoa: “Não se pode ser real sozinho”. A defesa do altruísmo, inserido num sistema de razões, presente na obra *The Possibility of Altruism* oferece uma resposta crítica, se não a *como viver* altruisticamente, pelo menos à pergunta pelo modo como as razões para agir incluem a ponderação que a existência de terceiros exige. É tempo de concluir. Realcemos, unindo os fios de caminhos diversos, os eixos fundamentais da nossa investigação.

1. *O vetor trágico entre as premissas éticas ou uma leitura existencial.* Pensar o altruísmo enquanto princípio de ação leva a que o lugar do agente seja considerado. A capacidade interna ao indivíduo de se ver de dois pontos de vista — subjetivo e objetivo — é o ponto de partida para a reflexão. Dois elementos acerca desta dualidade tensional merecem destaque. Em primeiro lugar, o duplo ponto de vista não tem de confluir para um ponto de vista unificado. Édipo — paradigma do trágico — descobre a narração objetiva do seu destino (ou circunstância), e isso significa, do ponto de vista pessoal, uma derrota. O ponto de vista subjetivo (*agente*) foi derrotado pelo conhecimento do ponto de vista objetivo/externo (um nexos de *acontecimentos*). Assim, ganhos cognitivos de um ponto de vista imparcial acerca do agente (conhecimentos biológicos, científicos, etc.) podem significar perdas do ponto de vista particular (*v.g.*, alterações na autoconceção do agente).

Nagel, retomando a tradição socrática, considera como *questão de um mortal* e como *questão mortal* (*Mortal Questions*, “mortal” no mesmo sentido a que nos referimos a um “inimigo mortal”) ter de decidir — no tempo finito que se tem — *como viver*. A ética é, neste sentido, uma atividade processual, que tem de dar conta da fragmentação interna do indivíduo. Édipo não se suicida. Isto é, apesar das marcas do irresolúvel prático, de dilemas morais, paradoxos experienciais ou da sorte moral de cada um, a vida corre e a ética, como reflexão, continua a impor-se. A dificuldade de harmonização do duplo ponto de vista é uma tarefa de equilíbrios difíceis e permanentes. Os princípios formais do altruísmo e da prudência deixam-se ver, tal como os apresentámos, essencialmente como pontes possíveis, ligando elementos fragmentados da autoconceção do indivíduo. O vetor trágico, dilemático e tensional não é fragilidade, mas corolário, da sistematização nageliana. A força motriz dos princípios, na nossa leitura, depende do entendimento desta fragmentação.

Sendo Thomas Nagel um absurdista — e apresentamos assim o segundo eixo da ancoragem existencial do nosso autor na qual a ética se insere —, a vida não tem para ele nenhum sentido a ser descoberto ou revelado. Nagel afirma o absurdo existencial sem que esta posição elimine a ambição de alcançar progressos teóricos entre tensões; não se entrega, nem a um *derrotismo romântico*, nem a buscar uma triunfal *sobreracionalização excludente*. Num mesmo gesto, revelam-se as primeiras linhas do seu construtivismo ético, buscando erguer métodos de crítica e correção, e, simultaneamente, a preocupação com erros filosóficos como o reducionismo, que, incapaz de dar enquadramento teórico a um fenómeno, o elimina, o anexa ou o reduz. O absurdo não advém de o mundo ser pródigo a contrariar a vontade teórica e prática humana. Ter um conhecimento omnisciente do mundo não eliminaria o absurdo, pois perdura a fragmentação interna do agente. E não se conceberia um mundo que incluísse humanos em que não existissem dúvidas a carecer de soluções (*MQ*: 43-44). É a partir da complexidade da condição humana que se opera.

Se a tragédia realça o confronto, o conflito ou a desarmonia, na ação destaca-se o irresolúvel, a crise, a fragmentação do agente, sem que este soçobre à irracionalidade sistémica, ao niilismo metodológico, ao sofrimento raso de simpatias altruístas ou benevolências compassivas. A tragédia testemunha a mesma resistência ao absurdo que a reflexão ética, sem o eliminar. Se Sísifo representa o rosto trágico do absurdo, não precisamos de imaginar Sísifo vitorioso, na façanha de alcançar o píncaro

da montanha, nem vê-lo vencido, na queda na planície que o derrota; basta que continue a elevar-se, a erguer-se esforçadamente.

2. *A dinâmica da racionalidade prática na defesa do princípio do altruísmo no sistema filosófico nageliano.* A metáfora espinosana da razão como ferro, forja e martelo acompanha as referências que se fazem à *racionalidade prática*, em que se entrelaçam a matéria, a operação, a forma e o resultado. E, se de Espinosa pode dizer-se estar eivado de um “eros raciocinante” (Ferreira, 1997: 612), há em Nagel um desejo sistematizador. Nagel parece mais seduzido pela disciplina metodológica da racionalidade, bem como por aquilo com que esta nos compromete, do que pela afirmação ou descoberta de um primeiro princípio fundamental e absoluto.

Podemos sublinhar dois ângulos de visão da racionalidade em Nagel. O primeiro é *formal*. Neste ângulo cabem as seguintes derivações: a ideia de razão refere-se a *métodos de justificação* não localizados ou não relativos e o raciocínio é generalizável (*LW*: 5); os princípios racionais operam, eles mesmos, como “cânones da crítica, justificação e autodeterminação do pensamento e da acção” (*PA*: 32); raciocinar é pensar publicamente, como se qualquer pessoa deitasse um olho por cima do nosso ombro; e a razão é, finalmente, uma *categoria de pensamento* que forma crenças, desejos, intenções e decisões (*LW*: 6).

O segundo ângulo é *dinâmico, prático* ou *ativo*. Como se a racionalidade nascesse da tensão reflexiva de procurar destrinçar um ponto de vista subjetivo e um ponto de vista objetivo, ambos acessíveis e diferenciáveis pelo indivíduo como condição da sua reflexão. Essa operação de distinção designar-se-ia racionalidade (*LW*: 24). A capacidade abstrativa entrelaça-se dinamicamente com a motivação humana, permitindo formular razões subjetivas e objetivas para agir.

O contributo de Thomas Nagel é original, pelo modo como revela o tratamento que o agente egoísta daria aos seus próprios cuidados práticos ou razões para agir. Retomemos a ordem das ideias. A ação expressa princípios práticos. Os princípios operam ao dar coerência à dualidade interna do agente. A força dos princípios resulta de impedirem a dissociação ou a fragmentação entre esses dois pontos de vista internos: subjetivo/objetivo; relativo ao agente/neutro quanto ao agente; primeira/terceira pessoa; agora/algures no tempo. O egoísta descuidaria as suas próprias razões por não as reconhecer como razões para outras pessoas (razões

de alguém, impessoalmente especificado) e dissociar-se-ia da concepção de que é apenas um entre vários. A recusa de reconhecer a existência de razões objetivas (ou razões neutras quanto ao agente) tem elevados custos. Alguém que só reconhece razões subjetivas (ou razões relativas ao agente) fica impedido, *v.g.*, de experimentar ressentimento, pois não pode alegar que existiam razões para não ser tratado como foi. Esta seria uma das faces insustentáveis do *solipsismo prático*, dado o tipo de agente que somos.

Para firmarmos a ligação entre o altruísmo e a racionalidade prática que quisemos destacar, inquirimos se podemos pensar a racionalidade prática sem altruísmo. Sendo o solipsismo prático uma possibilidade (e nada impede uma racionalidade instrumental solitária), a dimensão prática do homem (o tipo de animal que é) coloca-o em relação com a alteridade. O altruísmo é uma condição racional para a ação. O dinamismo da racionalidade prática decorre da ligação que se procurou entre o princípio do altruísmo e a motivação para agir, que não dispensa a dimensão do corpo, a faculdade da imaginação e a intuição a que os argumentos devem poder corresponder satisfatoriamente, sob o risco de não convencerem nem mobilizarem de todo.

3. *O salto para a objetividade possível, minimalismo ético (Minima Moralia), ou a defesa de um finito moral.* Grande parte do presente estudo concentrou-se na inventariação de tensões a operar. A nossa leitura procurou, na Terceira Parte da tese, somar ao expediente de *The Possibility of Altruism* discussões essencialmente levadas a efeito em *The View from Nowhere*, buscando coerência em elementos dispersos. O finito moral altruísta procura delimitar as fronteiras de uma possível exigência moral altruísta. Por *finito moral* entendemos a exigência moral altruísta sem atos supererrogatórios. Isto é, nem todos os atos altruístas são exigíveis, o indivíduo possui prerrogativas que o isentam de atos supererrogatórios. A objetividade, tal como a subjetividade, é porosa. Bloquear o diálogo de contínuo acerto entre as razões relativas ao agente e as razões neutras quanto ao agente pode conduzir a desequilíbrios; um destes pode resultar num extremo da vontade objetiva, que se encontra na figura do santo ou do herói moral. Estes não deflacionam as demandas impessoais, nem seguem o “carácter misto das motivações humanas” (VN: 204). (Entendendo como figura criticável o santo ou herói moral, tal como analisado neste estudo: aquele que segue em todas os casos a regra

moral, deontológica ou consequencialista.) O santo moral, sendo possível, não tem de ser desejável, porque a imparcialidade desequilibrada pode conduzir a um inadequado apagamento do agente na sua subjetividade. O santo moral, se não falhámos o esquematismo desenhado, não está só além dos deveres do deontologismo, mas segue inteiramente razões neutras quanto ao agente, e é neste sentido que pode tornar-se um “santo terrível” (WM: 68). As razões deontológicas, sendo universais, são razões relativas ao agente (*cf.* a discussão levada a efeito neste estudo, Capítulo VII, Secção 41, as restrições deontológicas emanam de um direito positivo do outro). O bloqueio pelo agente da influência de terceiros (agindo contra as razões deontológicas) acarreta que a hipotética vítima da sua ação fica indexada ao agente — *aquela* agente, ao maltratar, torna-se o carrasco *daquela* vítima.

Ter-se-á dado o salto criticado por Bernard Williams, e da pergunta *como viver* (vida boa) derivámos a inquirição acerca de *como (devemos) agir* (normatividade)? Williams entende esta questão como um subproduto daquele problema, empobrecendo-o, institucionalizando-o, burocratizando-o. Perguntar por uma *minima moralia* não condena o sistema nageliano a uma pergunta por um *dever* altruísta? Ao reconhecer atos supererrogatórios, atos bons que vão além dos atos obrigatórios, afirmamos a presença de *exigências* a levar a efeito decorrentes da existência de terceiros — razões para agir motivacionalmente relevantes. A discussão desta fronteira e a ideia de um finito moral traduzem a limitação às exigências sobre o agente decorrentes da presença de outros. Ademais, como reconhece Nagel, as razões ideais não têm sempre de se levar a efeito. Ainda assim, a sistematização nageliana, híbrida, sem configurar uma proposta utilitarista ou deontologista, não perde pertinência. A objetividade das razões — razões neutras quanto ao agente — permanece uma possibilidade, nela se encontrando ou nela radicando a possibilidade do altruísmo.

Pode, então, defender-se uma moral sistemática sem configurar um sistema moral? Talvez este seja o modo mais justo de entender a ética como barco de Teseu, refazendo-se sem que a navegação possa parar. A ética tem de admitir progressos morais *in fieri*. A contínua destrinça entre pontos de vista é o motor do desenvolvimento ético. E importa, talvez, na discussão acerca do altruísmo, preservar, como afirmou Mill, alguma *espontaneidade* do agente, diferente da máxima universal de autossacrifício proposta por Comte. O fundador do positivismo, a quem se atribui a primeira formulação do termo “altruísmo”, e Lévinas seriam exemplos lúcidos do

infinito moral: defendem uma infinita responsabilidade moral diante dos outros. A discussão do santo moral, bem como a persistência em se admitir atos supererrogatórios, são argumentos para a defesa de um finito moral que salvguarde o agente de exigências infinitas. Se o rosto do outro é, no dizer de Lévinas, o infinito que vem até mim, o indivíduo diante do outro pode não ter uma responsabilidade omnipresente, mas possui um finito moral decorrente das exigências de terceiros na ação própria, a que poderá ter de responder.

4. *Limites e limiares deste estudo: política e economia.* Nem o assombro derrotista de não se alcançar nenhuma resposta ética permanente e objetiva, nem a sujeição ao destino ou à circunstância, redutores da liberdade subjetiva, acompanharam a investigação. Vigoraram, sim, as categorias tensionais e os princípios mobilizadores. Corremos o risco de caracterizar a filosofia de Nagel sob a égide das categorias da tragicidade, da complexidade e da finitude, inevitavelmente associadas ao agente, valorizando dúvidas em relação ao altruísmo e reservando algum ceticismo ou pessimismo quanto a progressos éticos. Estas sombras (se de sombras se trata) não são dispensáveis na clareza que se pretende trazer ao pensamento sobre o altruísmo. Reflexão essa que, não sendo um lamentoso pronunciamento de que o mundo é egoísta, nem um moralismo piedoso de que deveria ser solidário, avança uma defesa racional (minimalista) que convoca a condição humana sem esconder as suas tensões internas, que são, simultaneamente, limitadoras e limiares para se poder pensar a nossa relação com os outros e com o mundo.

Da filosofia nageliana analisámos apenas a sua reflexão ética, focando a investigação no altruísmo e na ligação que este tem com um projeto de racionalidade prática. Fora do nosso escopo ficaram a política e a economia, porque, sendo dimensões relevantes da racionalidade prática, são matéria que carece de mais largo fôlego. A análise de obras como *O Mito da Propriedade (MO)* e *Igualdade e Parcialidade (EP)* trará luz a hipotéticos desenvolvimentos deste trabalho, sobre exigências altruístas no confronto do indivíduo com o coletivo e as instituições entre as quais vive. Existirão obrigações altruístas decorrentes da propriedade? Se listámos as dificuldades de conciliação interna do indivíduo, dada a sua dualidade e fragmentação, será possível reconciliar o indivíduo com o coletivo? Ou é a política, inevitavelmente,

o palco da tragédia de Antígona? E a economia o reino de Midas, em que tudo é capitalizado pelo seu toque?

Apesar dos rostos da tragédia humana — a finitude de mortais, o mal, o absurdo, os dilemas morais —, a tarefa filosófica, ética em particular, não deixa de dar corpo à trama e no teatro do mundo buscar persuadir acerca de um melhor modo de responder a *como viver*.

Sem se defender a heroica santidade excludente de motivos subjetivos, prefiguradora de uma positivista religião da humanidade, como último fulgor de esperança laica, nem veicular uma moral disposta a condenar-nos aos insucessos, empurrando o nosso desespero ou apelando aos limites do interesse próprio, a reflexão acerca do altruísmo procura o encontro entre os pontos de vista subjetivo e objetivo e pondera razões relativas ou neutras quanto ao agente. A gestão da fragmentação interna pode não desaparecer, e talvez deixássemos de nos reconhecer como humanos, tal como temos sido até ao presente, se tal cisão viesse a ser totalmente superada.

Nem o egoísmo é a treva humana, nem o altruísmo é a sua aurora. Se o egoísmo não considera a parte de nós capaz de distanciamento face à subjetividade, o santo continuamente altruísta (que pode desconsiderar a autonomia de terceiros) não atualizaria as peculiaridades que o tornam um indivíduo particular. Em última instância, se o santo ou herói moral não prefere um filho ou amigo a um desconhecido, pode, na verdade, nunca experimentar uma *escolha radical*, que o defina para além da moral ou provoque a sua subjetividade. Contrariamente a Aristóteles, para quem é mais grave trair um amigo do que um desconhecido, o santo trataria ambos sempre de modo equânime, o que talvez pulverize qualquer noção de amizade. Se os agentes em nome de cujos interesses o santo moral age forem sempre indiferentes, pode a alteridade do santo moral ser vazia ou vaporosa. Procuramos com esta tese resistir à responsabilidade como experiência do peso infinito dos outros. Responder a *como viver?* não deve eliminar um ideal de vida boa na qual se inclui, certamente, a amizade, bem como outras peculiaridades e complexidades humanas, cujo diálogo e mútuo reconhecimento o altruísmo pode propiciar.

5. *Variações (in)conclusivas: viagem e regresso à premissa existencialista*. Recuperamos o eco das três epígrafes que lançámos como mote à presente dissertação. A voz de Ulisses no Inferno de Dante, apresentando a oração com que convenceu os seus

companheiros a rumar ao desconhecido e a atravessar as colunas de Hércules, percurso proibido pelos deuses. Sísifo, a acreditar em Homero, o mais prudente dos homens, e, segundo outra tradição, com tendências para o ofício da malfeitoria, sem que nisto se encontre a menor contradição, mas uma subjacente antropologia tensional. Por fim, o labor de Nagel: resta aos mortais, na estada breve por este mundo, decidir finitamente como viver (talvez incitados a recuperar a semente da virtude a que apela Ulisses).

E talvez possamos terminar com a imagem do naufrago, profundamente consciente da sua finitude, atirado ao jogo incompreensível da sorte. A condição de naufrago une-se à imagem trágica do homem perante a sorte, que também na moral entretece dificuldades ao juízo, como verificámos. E, como companheiros de Ulisses, passadas as colunas de Hércules, talvez tenhamos de nos submeter às inevitáveis consequências da viagem de quem busca o Paraíso: vendo-o, só se lhe pode seguir a condição de naufrago. O impulso de nos transcendermos deve pagar tributo a essa capacidade de ascensão e lidar com o absurdo com que nos podemos confrontar, a trágica, irónica e finita condição. É esse carácter simultaneamente criativo e destrutivo que Nagel refere no processo de transcendência acima do ponto de vista subjetivo.

Sob o ângulo do problema do nascimento, analisa Nagel, em *VN*, a nossa contingência. Viemos ao mundo por sorte, podendo, por isso, experimentar a sensação de naufrágio (*VN*: 223). Compreendemos lucidamente que o universo seguiria o seu rumo se não tivéssemos existido de todo. Se o naufrago é atirado, pela sorte, para uma costa incerta, perturbado pela força do mar imenso do qual escapou, voltará a caminhar; e se um ponto de vista objetivo percebe o arbítrio probabilístico da sua salvação e a irrelevância cósmica de se ter salvado, erguer-se-á e continuará a calcorrear a costa, carregando talvez a inevitável “síndrome de sobrevivente” (*VN*: 223).

No campo da praxis, dois eixos merecem inevitável reflexão. Sendo temporalmente finitos, temos de decidir como viver (mortalmente) e, vivendo entre outros humanos, importa responder à alteridade. Mesmo que nos fosse dada a possibilidade do anel de Gíges — de vermos sem sermos vistos —, a ação altruísta não depende, nem do temor de deuses dispostos à retribuição imortal, nem da pressão comovente da sociedade humana. E nem só o interesse próprio ou a inspiração santa movem o homem. Na condição de mortais, finitos, sujeitos à sorte, algo da nossa condição racional impele-nos a avaliar como considerar o interesse de terceiros na nossa ação e a agir em conformidade com um equilíbrio ético ponderado, que responda

justificadamente à complexidade a operar. A racionalidade prática é um expediente que integra a tarefa ética: inventariar tensões e mapear equilíbrios. O campo para o progresso ético é vasto e pode antever-se o ampliar da defesa da ação altruísta ou do círculo de consideração moral. Tais progressos éticos dialogantes com a política (Platão) e a economia (Aristóteles), sendo difíceis, não podem deixar esmorecer a ambição de avanços teóricos e da consideração altruísta, nem pretender, usando uma expressão cara a Nagel, ter, sobre este problema, *a última palavra*.



## Bibliografia

A presente bibliografia compõe-se de três partes distintas. Na primeira parte, regista-se a bibliografia nageliana, subdividida em secções, nas quais se inclui, quer os livros de que é autor, como aqueles que editou, artigos, recensões, e as traduções da sua obra que consultámos. A segunda parte lista alguns estudos sobre Thomas Nagel que referem ou esclarecem aspetos teóricos da sua filosofia ética ou temas afins ao presente trabalho. E, por fim, na terceira parte, registam-se outras investigações ou referências bibliográficas que suportam o nosso estudo.

### I. Obra de Thomas Nagel

#### I.1. Livros

No site do Departamento de Filosofia da Universidade de Nova Iorque <https://as.nyu.edu/faculty/thomas-nagel.html> pode encontrar-se uma bibliografia atualizada (até 2021) e bastante completa de T. Nagel. A sistematização da bibliografia que aqui se encontrou foi de grande serventia para o presente estudo. Seguindo a informação disponibilizada, registamos algumas traduções dos livros do autor. Apenas nomeamos os tradutores para língua portuguesa.

NAGEL, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Oxford University Press.  
Reimpresso em 1978, Princeton: Princeton University Press. Tradução italiana: *La Possibilità Dell'Altruismo*, Bologna, Il Mulino, 1994. Tradução

- alemã: *Die Möglichkeit des Altruismus*, Bodenheim, Philo, 1998. Tradução espanhola: *La Posibilidad del Altruismo*, México, Fondo de Cultura, 2004. Tradução portuguesa de Diogo Fernandes: *A possibilidade do Altruísmo*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. Tradução espanhola: *La Muerte en Cuestion*, México, Fondo de Cultura Economica, 1981, tradução revista: *Ensayos sobre la Vida Humana*, México, Fondo de Cultura Economica, 2000. Tradução francesa: *Questions Mortelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983. Tradução italiana: *Questioni Mortali*, Milan, Il Saggiatore, 1986. Tradução japonesa: Tokyo, Keiso Shobo, 1989.
- 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press. Tradução italiana: *Uno Sguardo da Nessun Luogo*, Milan, Il Saggiatore, 1988. Tradução francesa: *Le Point de Vue de Nulle Part*, Paris, Editions de l'Éclat, 1993. Tradução espanhola: *Una Vision de Ningun Lugar*, México, Fondo de Cultura Economica, 1996.
- 1987. *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Tradução italiana: *Una Brevissima Introduzione alla Filosofia*, Milan, Il Saggiatore, 1989. Tradução francesa: *Qu'Est-ce que Tout Cela Veut Dire?*, Paris, Editions de l'Éclat, 1993. Tradução espanhola: *Qué Significa Todo Esto?*, México, Fondo de Cultura Economica, 1996. Tradução portuguesa de Teresa Marques: *Que Quer Dizer Tudo Isto?*, Lisboa, Gradiva, 1995.
- 1991. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press. Tradução italiana: *I Paradossi dell'Uguaglianza*, Milan, Il Saggiatore, 1993. Tradução francesa: *Egalité et Partialité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. Tradução espanhola: *Igualdad y Parcialidad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- 1991. *Die Grenzen der Objektivität*. Stuttgart: Reclam. [Tradução de ensaios.]

- 1995. *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994*. Oxford: Oxford University Press. Tradução espanhola: *Otras Mentes*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- 1997. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press. Tradução portuguesa de Desidério Murcho: *A Última Palavra*, Lisboa, Gradiva, 1999. Tradução italiana: *L'Ultima Parola*, Milan, Feltrinelli, 1999. Tradução alemã: *Das letzte Wort*, Stuttgart, Reclam, 1999. Tradução espanhola: *La Última Palavra*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , MURPHY, Liam. 2002. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- 2002. *Concealment and Exposure and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- 2010. *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002-2008*. Oxford: Oxford University Press.
- 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press. Tradução espanhola: *La Mente y el Cosmos: Por qué la neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014. Tradução francesa: *L'Esprit et le Cosmos*, Paris, Vrin, 2018.

### I.1.1. Edição de livros

- NAGEL, Thomas, HELD, Virginia, MORGENBESSER, Sidney. 1974. *Philosophy, Morality, and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas, COHEN, Marshall, SCANLON, Thomas. 1974. *The Rights and Wrongs of Abortion*. Princeton: Princeton University Press.
- 1974. *War and Moral Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- 1977. *Equality and Preferential Treatment*. Princeton: Princeton University Press.

- 1980. *Marx, Justice, and History*. Princeton: Princeton University Press.
- 1981. *Medicine and Moral Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- NAGEL, Thomas (ed.), RAWLS, John. 2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with "On My Religion"*. Harvard: Harvard University Press.

## I.2. Artigos e resenhas

- NAGEL, Thomas. 1959. "Hobbes's Concept of Obligation", *Philosophical Review*. 68-83.
- 1959. "Dreaming", *Analysis*. 112-116.
- 1965. "Physicalism", *Philosophical Review*, 74(3). 339-356.
- 1967. [Recensão a] Alan R. White, *Attention*, *Philosophical Review*. 406-409.
- 1969. "Sexual Perversion", *Journal of Philosophy*, 66(1). 5-17. [Reimpresso em *MQ*.]
- 1969. "Linguistics and Epistemology", in HOOK, Sidney (ed.), *Language and Philosophy*. New York: New York University Press. 171-182.
- 1969. "The Boundaries of Inner Space", *Journal of Philosophy*, 66(14). 452-458.
- 1970. "Death", *Nous*, 4(1). 73-80. [Reimpresso em *MQ*.]
- 1970. "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, 79(3). 394-403.
- 1971. "Wittgenstein", *The Village Voice*, February 11.
- 1971. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Synthese*, 22(3-4). 396-413. [Reimpresso em *MQ*.]
- 1971. "The Absurd", *Journal of Philosophy*, 68(20). 716-727. [Reimpresso em *MQ*.]

- 1972. “War and Massacre”, *Philosophy & Public Affairs* 1(2). 123-144.  
[Reimpresso em *MQ*.]
- 1972. “Reason and National Goals”, *Science*. 766-770.
- 1972. “Aristotle on Eudaimonia”, *Phronesis*, 17(3). 252-259.
- 1972. [Recensão a] D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, *Journal of Philosophy*.  
220-224.
- 1973. “Rawls on Justice”, *Philosophical Review*, 82(2). 220-234. [Reimpresso em  
*MQ*.]
- 1973. “Equal Treatment and Compensatory Discrimination”, *Philosophy &  
Public Affairs*, 2(4). 348-362.
- 1974. “Freud’s Anthropomorphism”, in WOLLHEIM, Richard (ed.), *Freud*.  
New York: Doubleday. 11-24.
- 1974. “What Is it Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review*, 83(4). 435-450.  
[Reimpresso em *MQ*.]
- 1975. “Altruism and Economics”, in PHELPS, Edmund S. (ed.), *Altruism,  
Morality, and Economic Theory*. New York: Russell Sage Foundation. 63-67.
- 1975. “Libertarianism without Foundations”, *Yale Law Journal*, 85. 136-149.
- 1975. [Recensão a] Walker Percy, *The Message in the Bottle*, *New York Review of  
Books*, September 18.
- 1976. “Moral Luck”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume  
50. 137-155. [Reimpresso em *MQ*.]
- 1977. “The Fragmentation of Value”, in CALLAHAN, Daniel,  
ENGELHARDT, JR., H. Tristram (eds.), *Knowledge, Value and Belief*.  
Hastingson-Hudson, New York: Institute of Society, Ethics and the Life  
Sciences. 279-294.

- 1977. “Poverty and Food: Why Charity is Not Enough”, in BROWN, Peter G., SHUE, Henry (eds.), *Food Policy*. New York: The Free Press. 54-62.
- 1978. “Ethics as an Autonomous Theoretical Subject”, in STENT, Gunther S. (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*. Berlin: Dahlem Konferenzen. 221-232.
- 1978. “The Justification of Equality”, *Critica*, 10(28). (México). 3-27.
- 1978. “Ruthlessness in Public Life” in HAMPSHIRE, Stuart (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press. 75-91.
- 1979. “The Meaning of Equality”, *Washington University Law Quarterly*, 25. 25-31.
- 1980. “The Limits of Objectivity”, in MCMURRIN, Sterling M. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I. University of Utah Press and Cambridge University Press. 75-139.
- 1981. “Tactical Nuclear Weapons and the Ethics of Conflict”, *Parameters: Journal of the U.S. Army War College*. 327-328.
- 1981. “The Supreme Court and Political Philosophy”, *New York University Law Review* 56. 519-524.
- 1981. [Recensão a] Brian O’Shaughnessy, *The Will: A Dual-Aspect Theory*, *Times Literary Supplement*, March 27.
- 1982. [Recensão a] Bernard Williams, *Moral Luck*, *Times Literary Supplement*, May 7.
- 1982. [Recensão a] R. M. Hare, *Moral Thinking*, *London Review of Books*, July 1-14.
- 1983. “A Month in the Country”, *The New Republic*, March 14.
- 1983. “The Objective Self”, in GINET, Carl, SHOEMAKER, Sydney (eds.), *Knowledge and Mind*. Oxford: Oxford University Press. 211-232.

- 1983. [Recensão a] Colin McGinn, *The Subjective View*, *Times Literary Supplement*, November 18.
- 1984. “Caste Struggle”, *The New Republic*, January 23.
- 1984. [Recensão a] Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, *New York Times*, April 8.
- 1984. [Recensão a] Thomas Schelling, *Choice and Consequence*, *The New Republic*, August 27.
- 1985. “Public Support for the Arts”, *Columbia Journal of Art and the Law* 9. 236-239.
- 1986. [Recensão a] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *Journal of Philosophy*. 351-360.
- 1986. [Recensão a] Ronald Dworkin, *Law’s Empire*, *London Review of Books*, September 18.
- 1986-87. “No Way Out”, *The Philosophical Forum*, XVIII(2-3). 171-176.
- 1987. “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs*, 16(3), Summer. 215-240.
- 1987. “Libertad y Objetividad”, in VILLANUEVA, E. (ed.), *Secundo Simposio Internacional de Filosofia*, vol. 2, Universidad Nacional Autonoma de Mexico.
- 1987. [Recensão a] J. Z. Young, *Philosophy and the Brain*, & Galen Strawson, *Freedom and Belief*, *London Review of Books*, October 1.
- 1988. “The Foundations of Impartiality”, in FOTION, N., SEANOR, D. (eds.), *Hare and Critics*. Oxford: Oxford University Press. 101-112.
- 1988. [Recensão a] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, *Times Literary Supplement*, July. 8-14.

- 1989. “What Makes a Political Theory Utopian?”, *Social Research*, 56(4). 903-920.
- 1989. [Recensão a] David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, vol. II, *London Review of Books*, May 18.
- 1990. “Freedom Within Bounds”, *Times Literary Supplement*, February. 16-22. 169.
- 1990. [Recensão a] Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, *Times Literary Supplement*, December 14-20.
- 1991. “Coscienza e realtà oggettiva”, in GIORELLO, G., STRATA, P. (eds.), *L’Automa Spirituale: Menti, Cervelli e Computer*. Rome: Laterza. 31-37.
- 1991. [Recensão a] Edna Margalit & Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, *London Review of Books*, July 25.
- 1991. [Recensão a] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, *The Wall Street Journal*, November 7.
- 1993. “What Is the Mind-body Problem?”/”Summary”, in *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, Ciba Foundation Symposium 174. Chichester: John Wiley & Sons. 1-13, 304-306.
- 1993. [Recensão a] John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *New York Review of Books*, March 4.
- 1994. “La valeur de l’invulnérabilité”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99(2). 149-166. [A versão inglesa deste artigo pode encontrar-se in BLOOMFIELD, Paul (ed.). 2007. *Morality and Self-Interest*. Oxford: Oxford University Press. 103-113.]
- 1994. “Consciousness and Objective Reality”, in WARNER, R., SZUBKA, T. (eds.), *The Mind-Body Problem*. Oxford: Blackwell. 63–68.

- 1994. [Recensão a] Richard Wollheim, *The Mind and Its Depths*, & Paul Robinson, *Freud and His Critics*, *New York Review of Books*, May 12.
- 1994. [Recensão a] Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, *London Review of Books*, September 22.
- 1995. “Moral Epistemology”, in BULGER, R. E., BOBBY, E. M., FINEBERG, H. V. (eds.), *Society’s Choices: Social and Ethical Decision Making in Biomedicine*. Washington: National Academy Press. 201- 214.
- 1995. “Personal Rights and Public Space”, *Philosophy & Public Affairs*, 24(2). 83-107.
- 1996. “Universality and the Reflective Self”, in O’NEILL, Onora (ed.), *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press. 200-209.
- 1996. [Recensão a] Willard Gaylin & Bruce Jennings, *The Perversion of Autonomy*, *New York Times*, September 8.
- 1997. “Justice and Nature”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 17(2). 303-321.
- NAGEL, Thomas, DWORKIN, Ronald, NOZICK, Robert, RAWLS, John, SCANLON, Thomas, THOMSON, Judith Jarvis. 1997. “Assisted Suicide: The Philosophers’ Brief”, *New York Review of Books*, March 27.
- NAGEL, Thomas. 1998. “Reductionism and Antireductionism”, in BOCK, Gregory R., GOODE, Jamie A. (eds.) *The Limits of Reductionism in Biology: Novartis Symposium 213*. Hoboken: John Wiley & Sons. 3-10.
- 1998. “Concealment and Exposure”, *Philosophy & Public Affairs*, 27(1). 3-30.
- 1998. “Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem”, *Philosophy*, 73(285). 337-352.
- 1998. [Recensão a] Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers, 3*, *Times Literary Supplement*, August 28.

- 1998. [Recensão a] Alan Sokal & Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals? Abuse of Science*, *The New Republic*, October 12.
- 1998. “The Shredding of Public Privacy”, *Times Literary Supplement*, August 14.
- 1998. [Diálogo com Michael Kinsley sobre] “Politicians and Privacy”, *Slate*, September. 22-October. 7.
- 1999. “Davidson’s New *Cogito*”, in HAHN, Lewis (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court. 195-206.
- 1999. [Recensão a] T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *London Review of Books*, February 4.
- 1999. [Recensão a] Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, *The New Republic*, March 8.
- 1999. [Recensão a] Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow*, & Niles Eldredge, *The Pattern of Evolution*, *London Review of Books*, April 1.
- 1999. [Recensão a] Wendy Shalit, *A Return to Modesty*, *Times Literary Supplement*, June 18.
- 1999. [Recensão a] Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, *London Review of Books*, October 14.
- 1999. [Recensão a] John Rawls, *Collected Papers, The Law of Peoples*, com “The Idea of Public Reason Revisited”, e *A Theory of Justice*, Revised Edition, *The New Republic*, October 25.
- 2000. “The Psychophysical Nexus”, in BOGHOSSIAN, Paul, PEACOCKE, Christopher (eds.), *New Essays on the A Priori*. Oxford: Clarendon Press. 432-471.
- 2000. [Recensão a] Steven Pinker, *Words and Rules: The Ingredients of Language*, *The New Republic*, January 24.

- 2000. [Recensão a] G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, *Times Literary Supplement*, June 23.
- 2001. "Pluralism and Coherence", in DWORKIN, Ronald, LILLA, Mark, SILVERS, Robert B. (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review Books Publications. 105-111.
- NAGEL, Thomas, MURPHY, Liam. 2001. "Taxes, Redistribution, and Public Provision", *Philosophy & Public Affairs*, 30(1). 53-71.
- NAGEL, Thomas. 2001. [Recensão a] Ray Monk, *Bertrand Russell: The Ghost of Madness, 1921-1970*, *The New Republic*, May 7.
- 2001. [Recensão a] Cass Sunstein, *republic.com*, *London Review of Books*, July 5.
- 2001. [Recensão a] Barry Stroud, *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Color*, *London Review of Books*, September 20.
- 2002. [Recensão a] Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, *The New Republic*, January 14.
- 2002. [Recensão a] Richard A. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, *Times Literary Supplement*, January 25.
- 2002. [Recensão a] Brian O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, *New York Review of Books*, April 11.
- 2002. [Recensão a] Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, *The New Republic*, October 21.
- 2003. "Rawls and Liberalism", in FREEMAN, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. 62-85.
- NAGEL, Thomas, MURPHY, Liam. 2003. "Tax Travesties", *The Boston Globe*, January 26.
- NAGEL, Thomas. 2003. "John Rawls and Affirmative Action", *The Journal of Blacks in Higher Education* (39). (Spring). 82-84.

- 2004. “Comments: Individual Versus Collective Responsibility”, *Fordham Law Review*, 72(April). 2015-2020.
- 2004. “The Problem of Global Justice”. *Philosophy and Public Affairs*, 33(2). 113-147.
- 2004. [Recensão a] Bede Rundle, *Why There Is Something Rather than Nothing*, *Times Literary Supplement*, May 7.
- 2005. [Recensão a] Nicola Lacey, *A Life of H. L. A. Hart: The Nightmare and the Noble Dream*, *London Review of Books*, February 3.
- 2005. [Recensão a] Catharine A. MacKinnon, *Women’s Lives, Men’s Laws*, *Times Literary Supplement*, May 20.
- 2005. [Recensão a] Jeremy A. Rabkin, *Law Without Nations? Why Constitutional Government Requires Sovereign States*, *The New Republic*, June 27.
- 2006. “Ethics”, in BORCHERT, Donald M. (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 2.<sup>a</sup> edição. New York: MacMillan.
- 2006. [Recensão a] Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity and Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, *The New Republic*, February 27.
- 2006. [Recensão a] Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, *New York Review of Books*, May 25.
- 2006. [Recensão a] Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, e *Philosophy as a Humanistic Discipline*, *London Review of Books*, May 11.
- 2006. [Recensão a] Richard Dawkins, *The God Delusion*, *The New Republic*, October 23.
- 2006. [Recensão a] David Wiggins, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, *Times Literary Supplement*, October 20.

- 2007. “Williams, Sir Bernard”, *Encyclopedia Britannica* [cf.: <https://www.britannica.com/biography/Bernard-Williams>].
- 2007. “Science and the Mind-Body Problem”, in SORONDO, Msgr. Marcelo Sanchez (ed.), *What Is Our Real Knowledge about the Human Being?* Roma: Pontifical Academy of Sciences.
- 2008. “Public Education and Intelligent Design”, *Philosophy and Public Affairs*, 36(2). 187-205.
- NAGEL, Thomas, COHEN, Joshua. 2009. “Introduction”, in RAWLS, John, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Harvard: Harvard University Press. Existe uma versão curta, publicada sob o título: “Faith in the Community”, *Times Literary Supplement*, March 20.
- NAGEL, Thomas. 2009. “Analytic Philosophy and Human Life”, *Economia Politica*, 26(1). 3-13.
- 2009. “Liberal Democracy and Hereditary Inequality”, *Tax Law Review*, 63(1). 113-121.
- 2009. [Recensão a] Galen Strawson, *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*, *London Review of Books*, November 5.
- 2010. [Recensão a] Peter Singer, *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty* & Jeffrey A. Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, *New York Review of Books*, March 25.
- 2010. [Recensão a] Mark Johnston, *Surviving Death*, *Times Literary Supplement*, June 4.
- 2010. [Recensão a] Barbara Herrnstein Smith, *Natural Reflections*, *London Review of Books*, August 19.
- 2010. [Recensão a] Sam Harris, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, *The New Republic*, November 11.

- 2010. [Recensão a] Sissela Bok, *Exploring Happiness: From Aristotle to Brain Science* & Derek Bok, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*, *New York Review of Books*, December 23.
- 2011. [Recensão a] Tony Judt, *The Memory Chalet*, *New York Review of Books*, February 10.
- 2011. [Recensão a] David Brooks, *The Social Animal: The Hidden Sources of Love, Character, and Achievement*, *New York Times*, March 13.
- 2011. [Recensão a] Barry Stroud, *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, *Times Literary Supplement*, August 12.
- 2011. [Recensão a] L. W. Sumner, *Assisted Death*, *London Review of Books*, October 6.
- 2011. [Recensão a] Daniel Kelly, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust* & Colin McGinn, *The Meaning of Disgust*, *New York Review of Books*, November 24.
- 2012. [Recensão a] Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, *The New Republic*, February 16.
- 2012. [Recensão a] Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, *New York Review of Books*, September 27.
- 2012. [Recensão a] Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* & Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*, *New York Review of Books*, December 6.
- 2013. “The Core of Mind and Cosmos”, *New York Times* (Opinionator) August 18. [cf.: <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2013/08/18/the-core-of-mind-and-cosmos/>].
- 2013. “Foreword”, in NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

- 2013. [Recensão a] John Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, *New York Times*, July 7.
- 2013. [Recensão a] Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, *The New Republic*, November 11.
- 2013. [Recensão a] Stephen Guest, *Ronald Dworkin*, *New York Review of Books*, November 21.
- 2014. [Recensão a] Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, *New York Review of Books*, January 9.
- 2014. [Recensão a] R. Jay Wallace, *The View from Here: On Affirmation, Attachment and the Limits of Regret*, *London Review of Books*, April 3.
- 2014. [Recensão a] T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, *New York Review of Books*, October 9.
- 2015. [Recensão a] William MacAskill, *Doing Good Better: Effective Altruism and a Radical New Way to Make a Difference* & Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically*, *Times Literary Supplement*, November 20.
- 2016. [Recensão a] Scott Shane, *Objective Troy: A Terrorist, a President and the Rise of the Drone*, *London Review of Books*, March 3.
- 2016. [Recensão a] Richard English, *Does Terrorism Work? A History*, *London Review of Books*, September 8.
- 2016. [Recensão a] Anthony Gottlieb, *The Dream of Enlightenment: The Rise of Modern Philosophy*, *New York Review of Books*, September 29.
- 2017. “Consciousness and the Physical Sciences”, in ALMQVIST, Kurt, HAAG, Anders (eds.), *The Return of Consciousness*. Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation. 41-46.

- 2017. [Recensão a] Daniel C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, *New York Review of Books*, March 9.
- 2017. [Recensão a] H. G. Adler, *Theresienstadt 1941-1945: The Face of a Coerced Community*, *New York Review of Books*, September 28.
- 2018. [Recensão a] Kwame Anthony Appiah, *As If: Idealization and Ideals*, *New York Review of Books*, April 5.
- 2019. [Recensão a] Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, *New York Review of Books*, March 21.
- 2020. [Recensão a] Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls?*, *Notre Dame Philosophical Reviews*, April 7.
- 2021. “Types of Intuition”, *London Review of Books*, June 3.

## II. Estudos sobre Thomas Nagel

Seguem-se os estudos dedicados à filosofia de Nagel e outros que se lhe referem e influenciam o presente estudo, por concordância ou contraste.

ANDRE, Judith. 1983. Nagel, Williams, and Moral Luck. *Analysis*, (43), 202–207.

DANCY, Jonathan. 1988. Contemplating One’s Nagel. *Philosophical Books*, 29(1), 1-16.

DENNETT, Daniel. 1996. “Review of T. Nagel’s *Other Minds*”. *Journal of Philosophy*, 93(8). 425-428.

GOODIN, Susanna Lee. 1985. *Nagel’s Theory of the Subjective and Objective: Implications for Rationality in Ethics*. Tese apresentada à Rice University: Houston, Texas.

KRAUT, Richard. 2018. “Nagel and the impersonal standpoint”. In: “Altruism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.):

- <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/altruism/>. Kraut, Richard (2016). “Altruism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/altruism/> (acedida a 27/02/2017).
- LADEN, Anthony Simon. 2009. “The trouble with prudence”. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 12(1), 19-40:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13869790802635606>  
(acedida a 29/10/2020).
- MADEIRA, Pedro. 2003. “A Objeção de Nagel ao Modelo Crença-Desejo”. *Intelectu* (9).
- NELKIN, Dana K. 2019. “Moral Luck”. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.): <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-luck/> (acedida a 23/09/2020).
- POHLMANN, Eduardo. 2012. *O Problema da Sorte Moral* (Master’s thesis, Universidade de Rio Grande do Sul): <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/61216> (acedida a 23/09/2020).
- RACHELS, S. 2002. “Nagelian Arguments against Egoism”. *Australasian Journal of Philosophy*, 80: 191–208.
- REGO, Rui. 2015. “Thomas Nagel contra o reducionismo físico da consciência”. In *Arts and Sciences in Dialogue*. Porto: Green Lines Institute for Sustainable Development. 305-309.
- 2017. “A Ponderação do Outro na Racionalidade Prática: Thomas Nagel e o Princípio do Altruísmo”. In *Um Pensar Para o Outro. Desafios Éticos Contemporâneos. Homenagem a Cristina Beckert*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 189-195.
- 2019a. “A morte: Um mal por privação? (Ensaio em torno de uma questão filosófica)”. In Alves, Paulo, et alii (orgs.), *A Morte: Leituras da Humana Condição*. Lisboa: Paulinas Editora. 527-539.

- 2020. “Ética e Racionalidade: Atos Supererrogatórios. John Rawls e Thomas Nagel — Inquirições e Breve Sistematização”. In Veríssimo-Serrão, Adriana, *et alii* (orgs.), *Nos Horizontes da Razão. Homenagem a José Barata-Moura*. Lisboa: Universidade de Lisboa. 225-235.
- 2023. “Oedipus’s Responsibility: The Problem of Moral Luck according to Bernard Williams and Thomas Nagel”. *ATINER-Athens Journal of Humanities & Arts*, 10(2) (April). 91-104.
- ROSELL, Sergi. 2006. “Nagel y Williams acerca de la Suerte Moral”. *Revista de Filosofia*, 31(1). 143-165.
- ROSS, Angus. 1983. “The status of Altruism”, *Mind*, XCII. 204-218.
- SCANLON, Thomas. 1975. “Preference and Urgency”, *Journal of Philosophy*, 72(19). 655-669.
- 1998. *What We Owe to Each Other*. Harvard: Harvard University Press.
- SCHUELER, George Frederick. 1976. “Nagel on the Rationality of Prudence”, *Philosophical Studies*, 29(1) (January). 69-73.
- SEGLOW, Jonathan (ed.). 2004. *The Ethics of Altruism*. Londres: Frank Cass.
- SMITH, Michael. 1987. “The Humean Theory of Motivation”, *Mind, New Series*, 96(381) (January). 36-61.
- STOLZENBERG, Jürgen. 2007. “Kants Ethik und die Möglichkeit des Altruismus (Thomas Nagel)”, in *Kant in der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter. 247-265 [trad. port. Hans-Christian Klot (2009) “A ética kantiana e a possibilidade do altruísmo (Thomas Nagel)”, in *Philosophos*, 14(2). 183-208].
- STURGEON, Nicholas L. 1974. “Altruism, Solipsism, and the Objectivity of Reasons”, *The Philosophical Review*, 83(3) (July). 374-402. Publicado por: Duke University Press em nome de The Philosophical Review Stable: <http://www.jstor.org/stable/2183699> (accedida a 23/09/2020).
- THOMAS, Alan. 2009. *Thomas Nagel*. Stocksfield: Acumen.

WILLIAMS, Bernard. 1995. "Moral Luck: a postscript". In *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press. 241-247.

——— 1998. "The end of explanation?" [Recensão a NAGEL, Thomas *The Last Word*]. *New York Review of Books*, November 19 [trad. Port. Desidério Murcho (2017): [https://criticanarede.com/fa\\_8critica1.html](https://criticanarede.com/fa_8critica1.html) (acedida a 23/09/2020)].

### III. Outros estudos

AGOSTINHO DE HIPONA. 1986. *O Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia.

——— 2000. *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito-Santo, João Beato e Maria Cristina de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

AINSLIE, George. 2001. *Breakdown of Will*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

ANNAS, Julia. 1977. "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism". *Mind*, New Series, 86(344), October. 532-554.

ANSCOMBE, Elizabeth. 1963. 1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.

——— 2005. *Human Life, Action and Ethics*. Charlottesville: Imprint Academic.

ANTUNES, Manuel. 2008. *Sebenta De História Da Cultura Clássica (1970)*. In *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, S.J.*, t. I, vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ARENDT, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

——— 2000. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.

- 2001. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Relógio d'Água
- ARISTÓTELES. 2003. *Ética Nicomaqueia – Ética Eudémia*. Tradução espanhola de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- 2018. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António Caeiro. Lisboa: Quetzal.
- ARMSTRONG, Karen. 2009. *Grandes Tradições Religiosas: O Mundo no Tempo de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias*. Tradução de Maria Eduarda Correia. Lisboa: Temas e Debates.
- BARATA, André. 2006. “Da Alteridade como Experiência à Experiência como Alteridade”. In *Lévinas Entre Nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 155-164.
- BARATA-MOURA, José. 1989. “Um respondimento da pergunta: que significa comportar-se eticamente”. *Revista de Ciência, Tecnologia e Sociedade* (10), Outubro/Dezembro. 8-12.
- BARTOLOMEI, Teresa. 2022. *Édipo Rei* (Fundação D. Luís I) [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=U5XLGmELAKY> (acedido a 30/08/2022).
- BECKERT, Cristina. 2001. ““Ama e faz o que quiseres!”: Uma leitura Ética”. In *Poética do Mundo: Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*. Volume organizado pelo Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa: Edições Colibri. 209-218.
- 2008a. “A Ideia de Infinito em nós”. In *Um Pensar para o Outro: Estudos sobre Emmanuel Lévinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 55-66.
- 2008b. “A liturgia do próximo”. In *Um Pensar para o Outro: Estudos sobre Emmanuel Lévinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 45-54.

- 2010. *Subjetividade e Diacronia no Pensamento de Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2012. *Ética*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2014. “As aporias da Liberdade e o Primado da Resposta”. In *A Paixão da Razão: Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 851-863.
- BELO, Fernando. 2006. “O Pensamento dos Profetas Bíblicos (À Luz da Redução Fenomenológica)”. In *Lévinas Entre Nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 233-246.
- BERNARDO, Luís. 1990. *A Filosofia Moral de Éric Weil* [texto policopiado], Tese de mestrado em Filosofia, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: [s.n.].
- BÍBLIA SAGRADA. 1995. Tradução interconfessional do hebraico, do aramaico e do grego em português corrente (Franciscanos Capuchinhos). Lisboa: Difusora Bíblica.
- BLACKBURN, Simon. 1998. *Ruling Passions – A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- BROAD, Charlie Dunbar. 1950. *Five Types of Ethical Theory*, Londres: Routledge.
- BUTLER, Joseph. 1726. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. London.
- CAMUS, Albert. 2002. *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l’Absurde*. Paris: Gallimard.
- 2016. *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o Absurdo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues. Porto: Livros do Brasil/Porto Editora
- CARDOSO, Adelino (org.). 2006. “Apresentação”. In *O Envolvimento do Infinito no Finito*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 9-13.

- CAREY, Ryan (org.). 2015. *The Effective Altruism Handbook*. Oxford: Centre for Effective Altruism.
- CARTER, G. G., WILKINSON, G. S. 2013. “Food Sharing in Vampire Bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment”. *The Royal Society B*, 280: 20122573. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2012.2573> (acedida a 24/05/2021).
- CHAVES, Ernani. 2015. “O ‘Silêncio Trágico’: Walter Benjamin entre Franz Rosenzweig e Frieddrich Nietsche”. *Philosophica*, 46. 67-78.
- COMTE, Auguste. 1947. *Discurso sobre o Espírito Positivo*. Tradução, introdução, tábua cronológica e sincrónica, e notas de Joel Serrão. Lisboa: Seara Nova.
- 1966[1852]. *Catéchisme Positiviste*. Paris: Garnier Freres.
- 2004 [1891]. *Catéchisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle, en Treize Entretiens Systématiques entre une Femme et un Prête de l’Humanité*. Paris: Apostolat Positiviste.
- 1851–1854. *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de l’Humanité* (4 vols.). Paris: Carilian-Goeury.
- CONFÚCIO. 2010. *Analectos*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes.
- CORREIA, Carlos João. 1999. *Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 2003. *Mitos e Narrativas: Ensaio sobre a Experiência do Mal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2006. “Lévinas, Leitor de Rosenzweig”. In *Lévinas entre Nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- DAMÁSIO, António. 1995. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Lisboa: Europa América.
- DANCY, Jonathan. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- 2004. *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- DARWALL, S. 1983. *Impartial Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- DAVIDSON, Donald. 2001. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- DAWKINS, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- 1989. *O Gene Egoísta*. Tradução de Ana Paula Oliveira e prefácio de António Bracinha. Lisboa: Gradiva.
- DIXON, Thomas. 2008. *The Invention of Altruism: Making Moral Meanings in Victorian Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- ELSTER, J. 1979. *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EPICURO. 2009. *Cartas, Máximas e Sentenças*. Introdução e tradução de Maria Baião. Lisboa: Edições Sílabo.
- ESPINOSA, Baruch. 1987. *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*. Lisboa: Edições 70.
- FERNANDES, Patrícia. 2017. *A Parole Violenta e a Política: Estudo sobre o Poder Revolucionário da Linguagem* (Tese de Doutoramento apresentada à Universidade do Minho) : <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/48626> (accedida a 24/05/2021).
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. 1997. *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

- 2002. *Razão e Paixão: o Percurso de um Curso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- FIGES, Orlando. 2017. *Uma História Cultural da Rússia*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record.
- FIGUEIREDO, Maria José. 1996. “Amizade e Cidadania em Aristóteles”. In *Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos. 177-183.
- GALVÃO, Pedro. 2008. *Do Ponto de Vista do Universo: um Estudo sobre a Racionalidade da Ética Consequencialista*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- 2012. *Filosofia: uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70.
- GERT, Bernard. 1995. “Moral Impartiality”. *Midwest Studies in Philosophy* (XX), 102-127.
- 2005. *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMILTON, W. D. 1964. “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I”. *Journal of Theoretical Biology*, 7(July). 1-16.
- 1964. “The Genetical Evolution of Social Behaviour II”. *Journal of Theoretical Biology*, 7(July). 17-52.
- HENRIQUES, Fernanda. 2005. “O Mal como Escândalo: Paul Ricoeur e a Dimensão Trágica da Existência”. In *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições Afrontamento. 65-71.
- HEYD, David. 2019. "Supererogation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/supererogation/>>.
- HOBBS, Thomas. 1999. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- 2002. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

- HOMERO. 2018. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal.
- HOWELLS, William Dean. 1957 [1894]. *A Traveler from Altruria*. New York: Sagamore.
- HUME, David. 2001. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- JASPERS, Karl. 2003. *Os Mestres da Humanidade: Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Lisboa: Almedina.
- KAGAN, K. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- KAHN, Charles H. 1981. "Aristotle and Altruism". *Mind*, New Series, 90(357) January. 20-40.
- KANT, Immanuel. 1994. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- 2003. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, introdução e enquadramento crítico de Viriato Soromenho-Marques. Porto: Porto Editora.
- KORSGAARD, C. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LENZER, G. (ed.). 1983. *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1992. *Éthique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo/Emmanuel Lévinas*. Paris: Fayard.
- 2007. *Ética e Infinito*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70.
- 2008. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

- 2011. *De Outro Modo Que Ser ou Para Lá da Essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- LUCRÉCIO. 2015. *Da Natureza das Coisas*. Tradução, introdução e notas de Luís Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água.
- LUTERO, Martinho. 1883. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1. Weimar: Hermann Boehlau.
- MIGUENS, Sofia. 2002. “Blackburn e Hume, Razão e Paixões: Acerca da Estrutura da Motivação Humana”, *Intelectu* (7), outubro: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/20373/2/sofiamiguens7000085507.pdf (acedida a 29/11/2021).
- 2004. *Racionalidade*. Porto: Campo das Letras.
- MIGUENS, Sofia & CADILHA, Susana (coord.). 2011. *Ação e Ética: Conversas sobre a Racionalidade Prática*. Lisboa: Edições Colibri.
- 2019. *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos* Lisboa: Edições 70.
- MILL, John Stuart. 1963 [1838]. *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIII — *The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812-1848 Part II*. Toronto: University of Toronto Press.
- 1969. “Utility of Religion”, in: *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X — *Essays on Ethics, Religion, and Society*. Toronto: University of Toronto Press.
- 1985 [1833]. “Auguste Comte and Positivism”, in: *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X — *Essays on Ethics, Religion, and Society (Utilitarianism)*. Toronto: University of Toronto Press.
- 2005. *Utilitarismo*. Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora.

- MOLDER, Maria Filomena. 2007. “Limitação, Limite, Confim e Limiar”. In Leonel Ribeiro dos Santos (coord.). *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 353-374.
- 2017. *Dia Alegre, Dia Pensante, Dias Fatais*. Lisboa: Relógio D’Água.
- MONROE, K. R. 1996. *The Heart of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- MOORE, Adrian William. 1997. *Points of View*. Oxford: Oxford University Press.
- 2001. *The Infinite*. London: Routledge.
- MOORE, George Edward. 1999. *Principia Ethica*. Tradução de Maria Manuela Rocheta Santos & Isabel Pedro dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- NEVES, Carreira das. 2014. *Lutero: Palavra e Fé*. Lisboa: Editorial Presença.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1997. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo Osório de Castro e prefácio de António Marques. Lisboa: Relógio D’Água.
- 1980. *Ouvres Philosophiques Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard.
- NUSSBAUM, Martha. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OKASHA, Samir. 2020. “Biological Altruism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/> (acedido a 10/08/2020).
- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- 1978. “Innumerate Ethics,” *Philosophy and Public Affairs*, 7(4): 285–301.
- PLATÃO. 1989. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PUTNAM, Hilary. 2008. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

- Qobélet = O-Que-Sabe: Ecclesiastes: Poema Sapiencial*. 1991. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva.
- RAEDER, L. 2002. *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*. Columbia: University of Missouri Press.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 2013. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença.
- REGO, Rui. 2018. “Cura — Entre Epicuro e Ricoeur — algumas notas de filosofia”. In *Phármakon: Do Combate da Enfermidade à Invenção da Imortalidade*. Lisboa: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. 415-421.
- 2019b. “Epicurean Ethics — Tetraphármakos: Some Inquiries in Portuguese Philosophical Thought/Ética epicurista - Tetraphármakos”: Algumas inquirições no pensamento filosófico português”. *Studia Iberystyczne*, 18. 231-242.
- 2019c. “Movimento do Altruísmo Eficaz”. In Jardim, Jacinto (coord.), *Dicionário de Educação para o Empreendedorismo*. Lisboa: Gradiva. 549-550.
- 2021. “Filosofia da Ação e Utopia: Pode o Perdão ser um Princípio Universal?”. In Rebelo, António Ribeiro; Franco, José Eduardo, *Utopia Global do Espírito Santo*, vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 741-751.
- RICOEUR, Paul. 1959. “Le symbole donne à penser”, *Esprit* (27), Juillet/Août. 60-76.
- 1988. “Le Scandale du mal”, *Esprit*, 140-141. 57-63.
- 1996. *Soi-même comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- 2005. “O Perdão pode Curar?” Tradução de José Rosa. In *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições Afrontamento. 35-40.

- RORTY, Richard. 2009. “The Philosopher as Expert”, in Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth-Anniversary Edition*. Princeton/Oxford: Princeton University Press. 395-421.
- ROSATI, Connie S. 2016. “Moral Motivation”. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/> (acedido a 11/09/2021).
- ROSELL, Sergi. 2013. *La Suerte Moral*. Oviedo: KRK Ediciones.
- RUAH, Joshua. “Influência do Pensamento Judaico em Lévinas: Reflexão sobre as Leituras Talmúdicas”. In *Lévinas entre Nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 225-231.
- SANTOS, José Manuel. 2017. Posfácio: “A *Minima Moralia* de Bernard Williams”. In WILLIAMS, Bernard. *A Ética e os Limites da Filosofia*. Lisboa: Documenta.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. 2022. *A Razão Bem Temperada: do Princípio do Gosto em Filosofia e Outros Ensaios Kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SANTOS, José Trindade. 1996. “*Philia* no *Lysis*”. In: *Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos. 151-168.
- SCANLON, Thomas, *What We Owe to Each Other*. Havard: Havard University Press.
- SCHELER, Max. 1994. *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.
- SCHUELER, G. F. 1995. *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- SEGLOW, Jonathan (ed.). 2004. *The Ethics of Altruism*, Londres: Frank Cass.
- . 2009. “Altruism”. In *Handbook of Economics and Ethics*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing. 1-7.

- SERRA, José Pedro. 2006. *Pensar o Trágico: Categorias da Tragédia Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. 2002. “O Despertar da Questão Antropológica”. In *A Invenção do “Homem”: Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SIDGWICK, Henry. 1962. *The Methods of Ethics*. 7<sup>th</sup> edition. London: Macmillan.
- 2013. *Os Métodos da Ética*. Tradução e introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SINGER, Peter. 2009. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House.
- 2011. *A Vida que Podemos Salvar: Agir Agora para Pôr Fim à Pobreza no Mundo*. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Gradiva.
- 2015. *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Effectively*. New Haven: Yale University Press.
- 2016. *O Maior Bem Que Podemos Fazer - Como o Altruísmo Eficaz Está a Mudar as Ideias sobre Viver Eticamente*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70.
- 2017. *Ética No Mundo Real: 82 Breves Ensaios sobre Coisas Realmente Importantes*. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70.
- SMITH, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SÓFOCLES. 1996. *Édipo em Colono*. Introdução, tradução e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Coimbra: Minerva.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato. 2002. *A Revolução Federal: Filosofia Política e Debate Constitucional na Fundação dos E.U.A.* Lisboa: Edições Colibri.
- STRAWSON, P. F. 2008. “Freedom and Resentment”, In *Freedom and Resentment and Other Essays*. London, New York: Routledge.

- TOLEDO, Ricardo. 2016. “As Leituras de Nietzsche sobre Comte”, *Estudos Nietzsche, Espírito Santo*, 7(2) (julho/dezembro). 102-119.
- TOMÁS DE AQUINO. 1955. *Summa Theologiae*. Madrid: La Editorial Católica, B.A.C.
- TRIVERS, Robert L. 1971. “The Evolution of Reciprocal Altruism”. *Quarterly Review of Biology*, 46(1). 35-57.
- URMSON, James Opie. 1958. “Saints and Heroes”. In MELDEN, A. I. (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle: University of Washington Press. 198-216.
- WALLACE, R. Jay. 2007. “The Argument from Resentment”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107. 295-318.
- WEIL, Éric. 1987. *Philosophie Morale*. Paris: J. Vrin.
- WILLIAMS, Bernard. 1973. “Egoism and Altruism”. In *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1981. “Internal and external reasons”. In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press. 101-113.
- 1995. *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2017. *A Ética e os Limites da Filosofia*. Tradução de Artur Morão, David G. Santos, apresentação de José Manuel Santos. Lisboa: Documenta.
- WOLF, Susan. 1982. “Moral Saints”. *The Journal of Philosophy*, 79(8), August. 419-439.
- 1992. “Morality and Partiality”. *Philosophical Perspectives*, (6). 243–259.

## Índice Onomástico

- Agostinho, 51, 93, 269  
Ainslie, 144, 146  
Ájax, 88, 256  
Albritton, 31  
Annas, 244, 245, 247, 249, 250, 251  
Anscombe, 32, 98, 130, 245  
Antígona, 289  
Antunes, 70, 90, 247  
Aquiles, 90  
Arendt, 66, 67, 151, 152, 153, 154  
Aristóteles, 70, 101, 111, 127, 145, 183,  
224, 244, 245, 246, 247, 250, 251,  
253, 262, 289, 291  
Armstrong, 50  
Atena, 267  
Austin, 32, 230  
  
Barata, 217, 277  
Barata-Moura, 217  
Bartolomei, 93, 312  
Beckert, 25, 51, 67, 68, 195, 278  
Beethoven, 232  
Belo, 275  
Bentham, 44  
Bernardo, 267, 268, 269  
Blackburn, 81, 104, 105, 106, 107, 111,  
113, 114, 123, 165  
Bolkonski, 73  
Botticelli, 254  
Broad, 183, 244  
Buda, 50  
Butler, 106, 113, 164  
  
Cadilha, 72, 88, 98, 101, 127, 144, 145  
Caeiro, 127  
Campos, 70  
Camus, 9, 24, 64, 66, 226  
Carey, 80  
Carter, 56  
Cohen, 34  
Comte, 22, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50,  
52, 103, 182, 271, 274, 275, 276, 287  
Confúcio, 50, 252  
Correia, 1, 3, 5, 17, 79, 91  
Cortina, 60  
  
Damásio, 46, 54, 264  
Dancy, 33, 120, 121, 122, 123, 198, 220  
Dante, 9  
Darwall, 102

Darwin, 55  
 Davidson, 72, 145  
 Dawkins, 54, 55, 56  
 Descartes, 87  
 Dixon, 43  
 Dostoiévski, 280  
 Dworkin, 34  
  
 Édipo, 20, 65, 68, 87, 88, 90, 91, 93,  
 283, 284  
 Elster, 144, 149, 156  
 Eos, 277  
 Epicuro, 158  
 Erínia, 70  
 Esfinge, 65  
 Espinosa, 37, 47, 285  
  
 Fernandes, Diogo 15, 17  
 Fernandes, Patrícia, 5, 41  
 Ferreira, 37, 285  
 Fíges, 73  
 Figueiredo, 5, 245, 251  
 Foot, 32  
 Frankfurt, 67  
 Freud, 91  
  
 Galvão, 258  
 Gauguin, 81, 82, 85, 90  
 Gert, 252, 253  
 Gíges, 59, 280, 281, 290  
 Girard, 91  
 Gláucon, 60  
  
 Hamilton, 54  
 Hamlet, 154  
 Hare, 252  
 Harman, 32  
 Hart, 32  
 Heidegger, 67  
 Heitor, 90  
 Henriques, 65, 66  
 Hércules, 290  
 Heródoto, 59  
 Heyd, 265  
 Hipócrates, 154  
 Hobbes, 29, 38, 59, 97, 104, 106, 107,  
 108, 112, 113, 123, 181, 221, 252  
 Homero, 290  
 Howells, 61  
 Hume, 37, 38, 101, 104, 106, 107, 112,  
 113, 116, 119, 120, 122, 123, 161,  
 188  
  
 Isaac, 279  
  
 Jaspers, 50  
 Jeremias, 50  
 Jesus, 268, 269, 271  
 Job, 38  
  
 Kahn, 183, 244, 248, 249, 250  
 Kant, 35, 37, 38, 40, 49, 71, 75, 76, 77,  
 86, 87, 104, 106, 107, 112, 114, 118,  
 188, 210, 223, 252, 273  
 Karenin, 81  
 Karenina, 81

Korsgaard, 154, 190, 220  
 Kraut, 60  
 Kripke, 34  
  
 Laden, 146, 147, 148, 149, 150, 151,  
     152, 154, 155, 157  
 Lavater, 38  
 Lévinas, 25, 67, 68, 182, 195, 274, 275,  
     276, 277, 278, 279, 280, 281, 287,  
     312, 313  
 Lisspector, 63, 97  
 Lucrecio, 158  
 Lutero, 271  
  
 Mackie, 98, 99, 244  
 Madeira, 119, 122  
 Malcolm, 31  
 Mann, 63  
 Marques, 17  
 Michel de Montaigne, 243  
 Midas, 289  
 Miguens, 1, 3, 5, 72, 88, 98, 101, 105,  
     114, 127, 144, 145, 164  
 Mill, 22, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,  
     50, 52, 102, 103, 271, 274, 287  
 Moira, 70  
 Molder, 267  
 Moore, George Edward, 31, 102, 176,  
 Moore, Adrian William, 190, 191, 274,  
     277  
 Murcho, 17  
 Murphy, 35  
  
 Nelkin, 82  
 Neves, 271  
 Nietzsche, 50, 51, 200, 262  
 Novalis, 47  
 Nozick, 32  
 Nussbaum, 70  
  
 O'Shaughnessy, 74  
 Okasha, 54, 55, 56  
  
 Parfit, 34, 130, 147, 148, 149, 151, 156,  
     161, 214  
 Pereira, 59  
 Píndaro, 70  
 Platão, 52, 59, 60, 70, 99, 244, 247, 254,  
     262, 275, 279, 281, 291  
 Pohlmann, 78, 88, 89  
 Putnam, 279  
  
 Quine, 32  
  
 Rachels, 172  
 Raeder, 44, 45  
 Rawls, 31, 34, 36, 77, 78, 79, 89, 207,  
     219, 252, 258, 259, 260, 261, 267,  
     268  
 Rego, 33, 52, 66, 87, 158, 164, 191, 257  
 Ricoeur, 64, 65, 66, 79, 151, 268  
 Rorty, 41  
 Rosati, 99, 102  
 Rosell, 70, 71, 75, 81, 82  
 Rosenzweig, 275, 314, 319  
 Ruah, 275

Santos, Leonel Ribeiro dos, 38  
 Santos, Ricardo, 101  
 Santos, Trindade, 247  
 Sartre, 197  
 Scanlon, 34, 219, 231, 234  
 Scheffler, 34  
 Scheler, 51, 52  
 Schueler, 121, 147  
 Seglow, 59  
 Serra, 64, 65, 67, 84, 90  
 Serrão, 241  
 Shakespeare, 154  
 Sidgwick, 19, 49, 50, 58, 60, 76, 102,  
     125, 126, 178, 180  
 Singer, 49, 80, 203  
 Sísifo, 66, 67, 226, 284, 290  
 Smith, 98, 106, 107, 116, 123, 310, 322  
 Sócrates, 50, 92, 268, 269  
 Sófocles, 91  
 Soromenho-Marques, 119, 154  
 Strand, 243  
 Strawson, 32, 67, 86, 299, 305  
  
 Teseu, 20, 287  
 Thomas, 20, 31, 33, 69, 74, 86, 167, 173,  
     177, 178, 179, 180, 190, 192, 195,  
     196, 198, 208, 209, 210, 211, 214,  
     219, 220  
 Tintoretto, 254  
  
 Títono, 277  
 Toledo, 50, 51  
 Tolstói, 73, 81  
 Tomás de Aquino, 264  
 Trivers, 55  
  
 Ulisses, 20, 149, 155, 156, 205, 267,  
     289, 290  
 Urmson, 257  
  
 Valjean, 158  
 Vieira, 33  
 Volkonski, 73  
 Vronsky, 81  
  
 Wallace, 168, 189  
 Warrender, 113  
 Weil, 267, 268, 269  
 Wiggins, 32  
 Wilkinson, 56  
 Williams, 58, 59, 69, 70, 71, 74, 75, 77,  
     78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 91, 92,  
     143, 198, 214, 287  
 Wittgenstein, 31  
 Wolf, 79, 253, 254, 255, 256, 262, 267,  
     269, 270, 271, 272, 273  
  
 Zeus, 70, 90, 277  
 Zilhão, 144, 145