

# PHILOSOPHICA

FILOSOFIA E MEDICINA  
SOBRE DOR E SOFRIMENTO



LISBOA

UNIVERSIDADE  
DE LISBOA

Departamento de Filosofia  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

52 • 2018

# AGONIA E RAZÕES PARA AGIR: UMA CRÍTICA A PARFIT

*Pedro Galvão*<sup>1</sup>

(Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Do que se fala quando se fala de *razões para agir*? Nem sempre do mesmo, pelo que há que evitar equívocos. O termo pode designar *razões motivantes*: estados mentais, como crenças e desejos, que presumivelmente causam acções. Ao apontar as razões motivantes de um agente, podemos *explicar* o que ele fez – ou *prever* o que ele fará.

O conceito de razões para agir que importa na discussão subsequente não é este, mas o de *razões normativas* – aquelas razões que *justificam* acções, ou que pelo menos contribuem para justificá-las e assim torná-las racionais. Este conceito não se afigura proveitosamente definível. Afirmar que um agente tem uma razão (normativa) para realizar uma certa acção, *A*, é dizer que certos factos *contam a favor* da realização de *A*. Contudo, se nos pedirem para explicar o que entendemos por “contar a favor”, dificilmente conseguiremos fazer melhor do que dizer que contar a favor da realização de uma acção é dar uma *razão* para a realizar.<sup>2</sup>

Ainda que o conceito em causa seja demasiado elementar para admitir uma definição explícita satisfatória, podemos perguntar pela *natureza* das razões para agir – ou, de um modo mais geral, das razões *práticas*, uma

---

1 pmgalvao@campus.ul.pt

2 Cf. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 17 e Derek Parfit, *On What Matters: Volume One*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 22.

categoria onde se incluem também razões para desejar ou para escolher. Logo na parte inicial de *On What Matters*, Derek Parfit empreende uma defesa de uma perspectiva objectivista das razões para agir, procurando refutar todas as perspectivas subjectivistas. Vejamos, então, o que distingue estes dois campos.

De acordo com o objectivismo de razões, como Parfit o caracteriza, *todas* as razões para agir são dadas pelo objecto e baseadas no valor – são *object-given* e *value-based*.<sup>3</sup> Para esclarecer esta perspectiva, podemos pensar desde já no sofrimento.

Por si mesmo, diremos, o sofrimento é mau. Por si mesma, a agonia é uma forma especialmente má de sofrimento. Não é preciso subscrever uma perspectiva hedonista para pensar assim – i.e. para pensar que o sofrimento é *uma* das coisas más. Tão-pouco é necessário ser hedonista para julgar que temos razões para evitar o sofrimento, sobretudo a agonia. Mas como entender estas razões? Segundo Parfit, o sofrimento é mau não porque lhe tenhamos aversão, mas em virtude da sua própria natureza. E é o facto de o sofrimento ser mau – um facto normativo objectivo, independente das nossas atitudes – que nos dá razões para o evitarmos ou para lhe termos aversão.

Os subjectivistas de razões discordam. Em seu entender, as razões para agir decorrem não de alegados factos objectivos acerca do que é bom ou mau, certo ou errado, mas das atitudes do agente. Para o subjectivista, as razões para agir são dadas pelo sujeito e baseadas nos seus desejos, fins ou escolhas. As nossas razões para evitar sofrer, portanto, decorrerão de alguma forma de uma aversão ao sofrimento.

Um subjectivista esclarecido, admitindo que podemos desejar algo sem termos qualquer razão para o desejar, não dirá que temos razões para fazer tudo aquilo que realizaria algum dos desejos que temos efectivamente. Antes de mais, observa Parfit, ele restringirá a sua atenção aos desejos *télicos*, ou seja, àquilo que desejamos por si mesmo, como fim, e não como um mero meio para alcançar outra coisa.<sup>4</sup> De acordo com as versões mais plausíveis de subjectivismo, no entanto, nem todos os desejos télicos que um agente tem num dado momento lhe dão razões para agir. Numa dessas versões, aquilo que importa são os desejos télicos *informados*, o que resulta na perspectiva seguinte:

Teoria dos Desejos Informados: O que temos mais razão para fazer é aquilo

---

3 Derek Parfit, *On What Matters: Volume One*, p. 45.

4 *Ibid.*, p. 59.

que melhor realizaria aqueles desejos tólicos, ou fins, que teríamos agora se conhecêssemos todos os factos relevantes.<sup>5</sup>

Os factos relevantes, claro, *não* incluem alegados factos sobre aquilo que é objectivamente bom ou mau, certo ou errado.

Outra versão de subjectivismo é a seguinte:

Teoria Deliberativa: O que temos mais razão para fazer é aquilo que, após uma deliberação plenamente informada e racional, escolheríamos fazer.<sup>6</sup>

A racionalidade que aqui se tem em mente, salienta Parfit, é puramente procedimental, e não substantiva: uma deliberação contará como racional simplesmente em virtude do modo como se escolhe, e não daquilo que se escolhe.

Para o subjectivista, então, as razões para agir são *internas*: não podem deixar de decorrer de algum modo das motivações do agente. Para o objectivista, pelo contrário, as razões de um agente são *externas* às suas motivações.

Com a concisão característica do seu estilo, Parfit expõe assim o seu argumento principal contra o subjectivismo, chamando-lhe *Argumento da Agonia*:

- (1) Todos temos uma razão para querer evitar, e para tentar evitar, toda a agonia futura.
- (2) O subjectivismo implica que não temos essa razão.  
Logo, o subjectivismo é falso.<sup>7</sup>

Comecemos por clarificar suficientemente as premissas. Na primeira, o termo “todos” tem um alcance muito vasto: refere não só as pessoas existentes, mas todas as pessoas possíveis. Noutro aspecto, esta premissa é mais modesta do que talvez possa parecer. A ideia é apenas que todos têm sempre *uma* razão para ter aversão à agonia. Essa razão poderá não ser *decisiva*. Ponderadas todas as coisas, por vezes poderá justificar-se suportar alguma agonia. Poderá valer a pena agonizar durante um certo período se, por exemplo, desse modo se evitar um sofrimento ainda maior

---

5 *Ibid.*, p. 61.

6 *Ibid.*, p. 62.

7 *Ibid.*, p. 76. Numeração das premissas acrescentada.

para nós mesmos ou para os outros. Ainda assim, pensa Parfit, se um acto resultará em agonia para nós mesmos, isso é algo que contará sempre, mesmo que não decisivamente, *contra* a realização desse acto.

De acordo com a segunda premissa, *nenhuma* versão de subjectivismo permite reconhecer este facto. Ou seja, qualquer perspectiva subjectivista implica que algumas pessoas possíveis não têm a menor razão para querer evitar, e para tentar evitar, toda a agonia futura. Por ter esta implicação absurda, conclui Parfit, o subjectivismo de razões tem de ser rejeitado.

Uma forma de resistir à primeira premissa será alegar que alguma agonia é *merecida*, pelo que nem sempre há razões para a evitar. Parfit discordaria, pois entende que ninguém – nem mesmo o pior exemplar da espécie humana – merece sofrer, por pouco que seja.<sup>8</sup> Seja como for, podemos suspender o juízo a respeito desta matéria e qualificar (1) deste modo: todos temos uma razão para querer evitar, e para tentar evitar, toda a agonia futura *imerecida*. Segundo Parfit, o subjectivismo é falso porque implica o contrário.

Mas implicará mesmo, como nos diz (2)? Parfit justifica esta premissa a partir do caso seguinte:

Sei que um certo acontecimento futuro far-me-á passar por um período de agonia. Mesmo após uma deliberação ideal [i.e. uma deliberação plenamente informada e *procedimentalmente* racional], não tenho qualquer desejo de evitar essa agonia. Tão-pouco tenho qualquer outro desejo ou objectivo cuja realização seria impedida ou por essa agonia, ou por não ter nenhum desejo de evitar essa agonia.<sup>9</sup>

*Todas* as perspectivas subjectivistas, afirma Parfit, implicam que o sujeito deste caso não tem a menor razão para evitar a sua agonia futura.

Poderá ocorrer-nos que o caso é *impossível*, visto que a agonia propriamente dita é um estado mental ao qual o sujeito que nele se encontra não poderá deixar de ter uma enorme aversão. No entanto, as atitudes em relação à agonia presente e à agonia futura poderão não coincidir. “Embora saiba que, quando mais tarde estiver em agonia, terei um desejo intenso de não me encontrar nesse estado”, observa Parfit “posso não ter agora nenhum desejo de evitar essa agonia futura.”<sup>10</sup> Além do mais, de acordo com as perspectivas subjectivistas, as razões de um agente decorrem não dos seus desejos futuros, mas dos seus desejos presentes.

Noutra objecção, concede-se a possibilidade do caso que Parfit

8 *Ibid.*, pp. 263-272.

9 *Ibid.*, pp. 73-74.

10 *Ibid.*, p. 74.

descreve, mas sugere-se que este não é psicologicamente realista: a descrição não se aplica aos agentes reais que conhecemos, isto é, aos seres humanos. Contudo, além de ser duvidoso que assim seja – aqui Parfit recorda-nos o comportamento de algumas pessoas que acreditam no Inferno —, não deixa de ser apropriado pensar em agentes meramente possíveis, por muito irrealistas que sejam, quando queremos avaliar perspectivas filosóficas sobre a natureza das razões para agir.<sup>11</sup>

Vale a pena mencionar outro caso imaginário, inequivocamente irrealista, que figura na discussão de Parfit. Refiro-me ao caso da *indiferença das terças-feiras futuras*, uma atitude que caracteriza o agente descrito na passagem seguinte:

Este homem importa-se com os prazeres e as dores do seu futuro, excepto quando estes ocorrerão numa terça-feira futura. Esta estranha atitude não depende de ignorância ou de crenças falsas. A dor às terças-feiras, este homem sabe-o, será igualmente dolorosa, será igualmente a *sua* dor, e as terças-feiras são como os outros dias da semana. Mesmo assim, se isso lhe fosse dado a escolher, este homem preferiria agora sentir agonia numa terça-feira futura a sentir uma dor ligeira em qualquer outro dia futuro.

Intuitivamente, este agente tem preferências irracionais. O facto de a agonia ocorrer numa terça-feira, em vez de noutro dia, não se afigura uma razão para não a evitar. Todavia, segundo Parfit, o subjectivista não poderá acusar o agente de irracionalidade, se as suas preferências não resultarem de ignorância e se ele, após uma deliberação informada e procedimentalmente racional, continuasse a ser indiferente à agonia futura às terças-feiras. O objectivista, pelo contrário, poderá alegar simplesmente que a agonia é má, má em todos os dias da semana, o que torna objectivamente arbitrária – e assim irracional – a atitude de indiferença das terças-feiras.

Regressemos ao Argumento da Agonia. Será cogente? Quem queira resistir-lhe terá de negar pelo menos uma das suas premissas. Não rejeitarei (1) – a premissa que, a partida, é a mais plausível. (Como poderá alguém não ter *nenhuma* razão para evitar a sua agonia futura?) Contudo, penso que (2) é falsa. A minha crítica a esta premissa vai basear-se num princípio *epistémico*, imerecidamente esquecido, que viabiliza um subjectivismo adverso à possibilidade de não termos razões para evitar a agonia.

O princípio a que me refiro é proposto e defendido por R. M. Hare em *Moral Thinking*, sendo aí um dos ingredientes essenciais da sua defesa

---

11 *Ibid.*, pp. 76-77.

da ética utilitarista.<sup>12</sup> Tornou-se conhecido por *Princípio da Reflexão Condicional* – uma designação que não se deve a Hare e que o próprio considera desalegante, pelo que lhe chamarei antes, por razões que depressa se tornarão claras, *Princípio do Espelho*.<sup>13</sup>

Este princípio diz-nos algo sobre um certo tipo de conhecimento, mais precisamente sobre aquilo que é necessário para saber como é estar na posição de alguém. Em *Moral Thinking*, Hare apresenta-o nas passagens seguintes:

[N]ão posso conhecer a dimensão e a qualidade do sofrimento dos outros, nem, de um modo mais geral, a dimensão e a qualidade das suas motivações e preferências, sem ter motivações iguais no que diz respeito àquilo que haveria de me acontecer caso estivesse no seu lugar, com as suas motivações e preferências.

[N]a medida em que sei como é ser outra pessoa, já adquiri motivações iguais às suas no que respeita ao caso hipotético em que estou na sua posição.<sup>14</sup>

Mais de vinte anos depois, na sua breve autobiografia filosófica, Hare formula o Princípio do Espelho com maior clareza:

Este é o princípio segundo o qual não podemos ter representado perfeitamente para nós mesmos a situação de outro indivíduo, como esta é para ele, a não ser que tenhamos formado preferências, semelhantes às suas, para as situações hipotéticas nas quais nós próprios ocuparíamos a sua posição, tendo as suas preferências.<sup>15</sup>

Consideremos dois indivíduos, S e S\*. Este princípio diz-nos que S sabe como é estar no lugar de S\* somente se as suas preferências *actuais*, a respeito do caso hipotético em que está no lugar de S\*, *espelham* as preferências de S\*. Visto que este conhecimento admite graus, podemos dizer também: S sabe como é estar no lugar de S\* *na medida em que* as suas preferências, a respeito do caso hipotético em que está no lugar de S\*, *espelham* as preferências de S\*.

As preferências ou os desejos variam na sua força ou intensidade. Tendo isto em mente, podemos avançar para uma formulação mais precisa

---

12 Note-se que não é preciso ser utilitarista para aceitar o princípio.

13 R. M. Hare, “A Philosophical Autobiography”, *Utilitas* 14-3 (2002), pp. 300-301.

14 R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 99,113.

15 R. M. Hare, “A Philosophical Autobiography”, p. 301.

do Princípio do Espelho:

Se, numa certa situação,  $S^*$  deseja com uma determinada intensidade que  $x$  lhe aconteça (ou que  $x$  não lhe aconteça), então  $S$  sabe exactamente como é estar no lugar de  $S^*$  somente se deseja, *com essa mesma intensidade*, que, se estivesse no lugar de  $S^*$ ,  $x$  lhe acontecesse (ou que  $x$  não lhe acontecesse).

Hare entende o Princípio do Espelho não só como uma verdade, mas como uma verdade conceptual. Talvez não seja um princípio *imediatamente* evidente, na medida em que a sua compreensão poderá exigir algum esforço. Todavia, estou convencido de que, *quando compreendido*, o Princípio do Espelho revela-se verdadeiro, gozando assim da auto-evidência característica das verdades conceptuais.

Um exemplo poderá facilitar a sua compreensão. Suponha-se que um prisioneiro deseja intensamente saciar a sede, pelo que implora ao guarda que lhe dê água, pedindo-lhe que se ponha na sua pele. Consideremos agora três cenários alternativos. O guarda esforça-se por se imaginar na situação do prisioneiro e:

- (1) Permanece indiferente, sem nenhum desejo de que lhe dessem água nessa situação;
- (2) Sente um incómodo considerável e, assim, um desejo de que lhe dessem água nessa situação, embora esse desejo seja muito mais fraco do que o do prisioneiro;
- (3) Sente uma grande aflição e, assim, um desejo de que lhe dessem água nessa situação, desejo esse que espelha perfeitamente o do prisioneiro.

O que haveremos de julgar acerca de cada um destes cenários? Que, em (1), o guarda não faz a menor ideia do que é estar na pele do prisioneiro. Que, em (2), ele compreende a posição do prisioneiro, se bem que imperfeitamente. E que, em (3), ele sabe muito bem como é estar nessa posição.

Juízos intuitivos como estes reflectem o nosso conceito de saber como é estar no lugar de alguém e, inequivocamente, apoiam o Princípio do Espelho. Ainda assim, alguns filósofos rejeitam-no. Procurarei agora mostrar que os seus argumentos resultam de uma compreensão inadequada do princípio.<sup>16</sup>

Um desses filósofos é Bernard Williams. Antes de examinarmos a sua perspectiva, importa observar que  $S$  e  $S^*$  não têm de ser indivíduos

*diferentes*: S\* pode ser S numa situação hipotética futura. É um caso deste género que Williams começa por discutir, tentando mostrar que o Princípio do Espelho é muito implausível quando estão em causa “decisões prudenciais”. Diz-nos o seguinte:

Por exemplo, eu sei realmente que, se a minha casa se incendiasse, eu preferiria, com a maior intensidade possível, que eu e a minha família saíssemos dela. Dado que sou um agente moderadamente racional, tomo agora algumas medidas para que possamos sair de casa no caso de a situação se verificar, e essas medidas decorrem obviamente de uma preferência que tenho agora. Mas em nenhum sentido a minha preferência prudencial tem a mesma força do que a preferência que eu teria se a casa estivesse realmente a arder (o que me faria esquecer quase tudo o resto), e não é racional que deva ter essa força. Afinal, a sua força resulta em parte da probabilidade da situação imaginada.<sup>17</sup>

Quando estão em causa indivíduos distintos, acrescenta Williams, o princípio de Hare é ainda mais implausível, dado que a probabilidade de alguém se tornar outra pessoa é nula. Assim, afigura-se claramente possível que saibamos que outra pessoa deseja com toda a intensidade fugir a um incêndio, sem que tenhamos agora um desejo similar para o caso hipotético em que estamos no lugar dessa pessoa.

Para revelar a incompreensão de Williams, concentremo-nos no caso inicial e contrastemos as afirmações seguintes:

- (1) *Eu sei que desejaria* com a maior intensidade possível sair da minha casa se esta se incendiasse, mas não desejo agora, com a maior intensidade possível, sair da minha casa se esta se incendiasse.
- (2) *Eu sei como seria desejar* com a maior intensidade possível sair da minha casa se esta se incendiasse, mas não desejo agora, com a maior intensidade possível, sair da minha casa se esta se incendiasse.

Williams argumenta a favor de (1) – e, admitamos, deixa claro que uma afirmação como esta pode ser verdadeira. Porém, as afirmações deste género são inteiramente compatíveis com o Princípio do Espelho, visto que este nada nos diz acerca do conhecimento proposicional de preferências.

---

16 Aqui baseio-me no que defendi em *Do Ponto de Vista do Universo*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

17 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press/Collins, 1985, p. 90.

Aquilo que se afirma neste princípio respeita ao que é necessário para ter um certo tipo de conhecimento não-proposicional: uma compreensão imaginativa, empática, que consiste em *saber como* é estar numa determinada situação. Deste modo, o Princípio do Espelho é incompatível apenas com (2), mas a crítica de Williams deixa esta afirmação intacta. Quem o defenda dirá que não pode ser verdadeira: se não desejarmos agora com a maior intensidade sair de casa na situação hipotética indicada, então não sabemos *exactamente* como é estar nessa situação, desejando sair de casa com a maior intensidade. Se o nosso desejo actual respeitante à situação hipotética for menos intenso, teremos obtido apenas uma representação imperfeita ou aproximada daquilo que seria estar nessa situação.

Examinemos agora a crítica de Richard B. Brandt ao Princípio de Espelho.<sup>18</sup> O ponto de partida de Brandt, como o de Williams, é um exemplo que envolve apenas dois “estados temporalmente separados de uma mesma pessoa”. No primeiro desses estados, a pessoa em questão não ingere líquidos há várias horas e deseja uma bebida, tendo o seu desejo uma forte intensidade, *i*. No segundo estado, essa pessoa está hidratada, mas acredita que dentro de várias horas ficará com sede e imagina vividamente essa situação. A questão que Brandt coloca é a seguinte: será que, neste segundo estado, ela desejará agora, com a intensidade *i*, tomar uma bebida nessa situação hipotética futura? Brandt declara, com razão, que esta não é uma questão conceptual, mas empírica, e sugere que a resposta provavelmente é negativa. Afinal, no primeiro estado, a pessoa tem as células desidratadas, esta informação foi enviada ao cérebro pelo sangue, tendo resultado daí o intenso desejo de beber. No segundo estado, salienta Brandt, este processo causal não ocorre, pelo que é muito duvidoso que a mera crença de vir a ter sede em breve, acompanhada pelo acto de imaginar essa situação, gere um desejo actual igualmente intenso. Brandt acrescenta que, se julgarmos ser impossível vir a estar na situação hipotética, o que se verifica quando nos imaginamos no lugar de outra pessoa, é ainda mais improvável que formemos desejos idênticos àqueles que teríamos se estivéssemos realmente no seu lugar.

Admitamos que Brandt tem razão: os processos causais que conduzem à formação de desejos actuais categóricos (*e.g.* “Desejo beber água”) são tipicamente muito diferentes dos processos causais que conduzem aos desejos actuais hipotéticos ou condicionais (*e.g.* “Desejo que bebesse água,

---

18 Richard B. Brandt, “Act-Utilitarianism and Metaethics”, in D. Seanor e N. Fotion (coord.), *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 33-35.

se estivesse nessa situação”). Afinal, estes últimos resultam crucialmente do uso da nossa imaginação, que tem as suas limitações. Por isso, é de esperar que, ao formarmos um desejo do segundo tipo, imaginando-nos numa certa situação, não fiquemos com desejos que espelhem fielmente aqueles que teríamos se estivéssemos de facto nessa situação. No entanto, ainda que esta hipótese seja muito plausível, nada podemos inferir dela quanto à credibilidade do Princípio do Espelho. Tudo o que podemos inferir é que, dados os processos causais de formação de desejos que caracterizam a psicologia dos seres humanos, é para nós muito difícil (ou, em muitos casos, mesmo impossível) obter plenamente o género de conhecimento indicado neste princípio.

Para esclarecer esta apreciação da crítica de Brandt, retomemos o seu exemplo. Suponha-se que  $S^*$  é a pessoa quando deseja, com a intensidade  $i$ , tomar uma bebida. De acordo com o Princípio do Espelho, alguém sabe exactamente como é estar no lugar de  $S^*$  somente se desejar, com a intensidade  $i$ , tomar uma bebida se estivesse no seu lugar. Seja  $S$  esse mesmo indivíduo algum tempo antes, enquanto acredita e imagina vividamente que em breve ficará com sede. Será que  $S$  deseja, com a intensidade  $i$ , tomar uma bebida se vier a estar no lugar de  $S^*$ ? Esta é a questão empírica de Brandt, para a qual, pelas razões indicadas, uma resposta negativa parece extremamente plausível. Porém, desta resposta não se segue que o Princípio do Espelho seja falso: o que podemos inferir, dirá o defensor do princípio, é que  $S$  não sabe *exactamente* como será estar no lugar de  $S$ . Ele saberia exactamente tal coisa apenas se tivesse um desejo que espelhasse com a maior acuidade o desejo de  $S^*$ . De maneira a avaliar o Princípio do Espelho, aquilo que importa determinar é se, para saber com toda a exactidão como é estar no lugar de um indivíduo, será mesmo necessário ter efectivamente os seus desejos para o caso hipotético em que estamos no seu lugar. O facto psicológico de os seres humanos não serem capazes de espelhar rigorosamente, pelo menos de um modo geral, os desejos daqueles que estão numa certa situação quando se imaginam nessa situação não proporciona contra-exemplos ao princípio.

Na verdade, alguns dos críticos de Hare, como Ingmar Persson, avançaram alguns contra-exemplos a PRC que parecem convincentes.<sup>19</sup> Dado que todos esses putativos contra-exemplos são do mesmo género, basta considerarmos um deles: um alcoólico em recuperação pode saber como seria estar num bar, desejando intensamente uma bebida, mas não desejar agora que, se estivesse num bar, lhe dessem uma bebida.

---

19 Ingmar Persson, “Hare on Universal Prescriptivism and Utilitarianism”, *Analysis* 43 (1983), pp. 43-49.

Será que um caso tão simples como este refuta o Princípio do Espelho? O próprio Hare mostra que não.<sup>20</sup> É verdade que este princípio implica que, se o alcoólico sabe realmente como seria estar num bar, ele tem agora *um* desejo de que lhe dêem uma bebida para o caso hipotético em que está nessa situação. Mas o Princípio do Espelho *não* implica que esse desejo suplante todos os seus outros desejos: o alcoólico pode ter desejos mais fortes que estejam em conflito com ele, nomeadamente o desejo de se curar do seu vício. Devemos, pois, distinguir as afirmações seguintes:

- (1) Se, estando no bar, o alcoólico deseja que lhe dêem uma bebida, então ele sabe como é estar nessa situação somente se deseja *pro tanto*, que, se estivesse nessa situação, lhe dessem uma bebida.
- (2) Se, estando no bar, o alcoólico deseja que lhe dêem uma bebida, então ele sabe como é estar nessa situação somente se deseja, *consideradas todas as coisas*, que, se estivesse nessa situação, lhe dessem uma bebida.

O defensor do Princípio do Espelho está comprometido com 1, mas não com 2 – e só esta última afirmação é manifestamente implausível. Sob este princípio, então, pode admitir-se que o alcoólico, mesmo que represente perfeitamente para si próprio a situação indicada, não tenha um desejo *prevalecente* de que lhe dêem uma bebida, se estiver nessa situação.

Dada a plausibilidade intrínseca do Princípio do Espelho, e dado que este resiste às objecções que lhe foram dirigidas, é perfeitamente razoável aceitá-lo. Ora, se o aceitar, o subjectivista de razões poderá oferecer uma réplica convincente ao Argumento da Agonia.

Recordemos o que diz Parfit a respeito do caso que introduz para apoiar esse argumento, quando defende a sua genuína possibilidade: “Embora saiba que, quando mais tarde estiver em agonia, terei um desejo intenso de não me encontrar nesse estado, posso não ter agora nenhum desejo de evitar essa agonia futura.”<sup>21</sup> Isto, admitamos, pode ser verdade. No entanto, importa sublinhar agora, esta é uma alegação sobre conhecimento proposicional. Um agente que tenha este tipo de conhecimento pode *saber que* mais tarde sofrerá, sem que agora se importa minimamente com isso. Todavia, à luz do Princípio do Espelho, um agente *não* pode *saber como* será sofrer mais tarde, mas não se importar agora minimamente com isso.

Consideremos, então, uma versão de subjectivismo que nos diga

---

20 R. M. Hare, “Some Reasoning about Preferences: A Response to Essays by Persson, Feldman, and Schueler”, *Ethics* 95 (1984), pp. 81-83.

que as nossas razões para agir decorrem dos desejos que teríamos, ou das escolhas que faríamos, se estivéssemos devidamente informados, estando incluída na informação relevante não só conhecimento proposicional, mas também aquele conhecimento que consiste em saber como é estar no lugar de um indivíduo. Um subjectivista deste género, apoiando-se no Princípio do Espelho, poderá afirmar justificadamente que, embora o caso que Parfit descreve seja possível, o agente, nesse caso, *tem* uma razão para evitar a sua agonia futura. Se ele estiver devidamente informado, saberá como será suportar essa agonia e, assim, terá *agora* uma aversão a essa agonia que a espelhará na sua intensidade. Essa sua aversão presente, de acordo com o subjectivismo, dar-lhe-á uma razão para evitar a sua agonia futura. Assim, Parfit está enganado: é falso que *todas* as versões de subjectivismo de razões impliquem, relativamente ao caso descrito, que o agente não tem nenhuma razão para evitar a sua agonia futura.

Também não será difícil perceber que, munido do Princípio do Espelho, o subjectivista poderá apontar a irracionalidade do agente com a atitude da indiferença das terças-feiras futuras. A esse agente que não se importa com a agonia às terças-feiras poderá não faltar conhecimento proposicional relevante. Contudo, falta-lhe seguramente saber como é agonizar às terças-feiras. Se ele soubesse isso, não poderia deixar de se importar com essa agonia. Como não se importa, é irracional, pois a sua atitude revela uma falta de um certo tipo de conhecimento – um conhecimento empático ao qual Parfit não deu a devida atenção na sua crítica ao subjectivismo.

Baseando-se sobretudo no seu Argumento da Agonia, Derek Parfit opôs-se a todas as teorias segundo as quais as razões para agir baseiam-se nas atitudes do agente. Recorro ao chamado “Princípio da Reflexão Condicional” – aqui designado como “Princípio do Espelho” –, de R. M. Hare, para pôr em causa a alegação de Parfit de que os subjectivistas de razões não podem subscrever consistentemente a perspectiva de que “todos temos uma razão para querer evitar, e para tentar evitar, toda a agonia futura.” Examino várias objecções ao Princípio do Espelho e mostro que todas elas resultam de interpretações erradas do seu conteúdo.

---

21 Derek Parfit, *On What Matters: Volume One*, p. 74.

sofrimento – razões para agir – Princípio da Reflexão Condicional – Derek Parfit – R. M. Hare.

Relying mostly on his Agony Argument, Derek Parfit argued against all the theories that take reasons for acting as based on the agent's attitudes. I use R. M. Hare's so-called "Conditional Reflection Principle" –here relabeled as "Mirror Principle" – to challenge Parfit's contention that subjectivists about reasons cannot consistently endorse the view that "we all have a reason to want to avoid, and to try to avoid, all future agony." Several objections to the Mirror Principle are examined and shown to result from incorrect interpretations of its content.

suffering – reasons for acting – Conditional Reflection Principle – Derek Parfit – R. M. Hare.

EDITORIAL

ARTIGOS

*AT THE HEART OF A DECISION IS A NARRATIVE*

R. M. Zaner

*AGONIA E RAZÕES PARA AGIR: UMA CRÍTICA A PARFIT*

Pedro Galvão

*A PROPÓSITO DA NATURALIZAÇÃO DA DOR NA OBRA DE FILIPE MONTALTO*

Manuel Silvério Marques e José Morgado Pereira

*AS MEDITAÇÕES SOBRE AS LÁGRIMAS E O CHORO DE JOHAN FRIEDRICH SCHREIBER*

Palmira Fontes da Costa

*REDESCOBRIR A SAÚDE QUE NUNCA SE PERDEU. DOENÇA, SOFRIMENTO E CURA NO BUDISMO*

Paulo Borges

*COMPREENDER A DOR. A PROPÓSITO DE UM CASO DE ANOREXIA NERVOSA CRÓNICA*

Dulce Bouça

*O PASSO DO ABISMO: O DESVIVER, A AGONIA E A MORTE DIGNA*

Manuel Silvério Marques

*A “BOA MORTE” DE BACON*

António Lourenço Marques

*SEDAÇÃO PALIATIVA, PERSPETIVA DE UM CLÍNICO*

Madalena Feio

ENSAIOS

*LA RESPUESTA AL PROBLEMA DEL NO-SER EN LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES*

Maria Carmen Segura Peraita

*GRAMSCI E I QUADERNI: FILOSOFIA DELLA PRASSI E IMMANENZA TRA MATERIALISMO E IDEALISMO*

Luca Onesti

*PRÉMIO PROF. DOUTOR JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES PARA ALUNOS*

*DO 1.º CICLO/ CURSOS DE LICENCIATURA (Edição de 2018)*

*KANT NO JARDIM DO NÃO SEI QUÊ. NOTAS AO PARÁGRAFO §49*

*DA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO*

João Maria Carvalho

DISSERTAÇÕES

*LUDO-ESTÉTICA*

Pedro Miguel Celestino Pereira

RECENSÕES

*THOMAS P. KASULIS, ENGAGING JAPANESE PHILOSOPHY:  
A SHORT HISTORY, HONOLULU, UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 2018*

Ricardo Santos Alexandre

*INSTRUÇÕES AOS AUTORES – NORMAS DE PUBLICAÇÃO  
INSTRUCTIONS TO AUTHORS – PUBLICATION PROCEDURES*



Patrocínios

