

© 1997 Thomas Nagel  
Título original em inglês: *The Last Word*

© 1998 da tradução brasileira:

Fundação Editora da UNESP (FEU)  
Praça da Sé, 108  
01001-900 – São Paulo – SP  
Tel.: (0xx11) 232-7171  
Fax: (0xx11) 232-7172  
Home page: [www.editora.unesp.br](http://www.editora.unesp.br)  
E-mail: [feu@editora.unesp.br](mailto:feu@editora.unesp.br)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Nagel, Thomas, 1937-  
A última palavra / Thomas Nagel; tradução Carlos Felipe  
Moisés. – São Paulo: Editora UNESP, 2001.

Título original: *The last word.*

Bibliografia.

ISBN 85-7139-342-7.

1. Ceticismo 2. Razão 3. Realismo 4. Relatividade  
5. Subjetividade I. Título.

---

01-1112

CDD-149.2

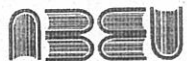
Índice para catálogo sistemático:

1. Realismo: Filosofia 149.2

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias



*Para  
Ronald Dworkin e Saul Kripke*

## 6 Ética

Seja-me permitido retornar agora à questão de saber se o raciocínio moral é igualmente fundamental e inescapável. Diferentemente do raciocínio lógico ou aritmético, o raciocínio moral freqüentemente malogra no intuito de produzir certeza, justificada ou injustificada. Sujeita-se com facilidade à distorção, seja por fatores moralmente irrelevantes, sociais ou pessoais, seja por erro crasso. Assemelha-se à razão empírica, nisso de não ser redutível a uma série de passos auto-evidentes.

Dou como estabelecido que a objetividade do raciocínio moral não depende de o vincularmos a uma referência externa. Não existe um análogo moral do mundo externo – um universo moral que se nos imponha em termos de causalidade. Ainda que fizesse sentido, tal suposição não serviria de base para a objetividade do raciocínio moral. A ciência, que essa espécie de realismo reificador toma como modelo, não faz derivar sua vali-

dade objetiva do fato de que ela deslança da percepção e de outras relações causais entre nós e o mundo físico. O verdadeiro trabalho vem depois disso, na forma de raciocínio científico ativo, sem o qual nenhum impacto causal provocado em nós pelo mundo externo geraria crença nas teorias de Newton ou Maxwell ou Einstein, ou na teoria química dos elementos e compostos ou na biologia molecular.

Se nos satisfizéssemos com o impacto causal do mundo externo em nós, ainda estaríamos no nível da percepção sensorial. Podemos encarar nossas crenças científicas como objetivamente verdadeiras não porque o mundo externo nos leve a adotá-las, mas porque somos capazes de *chegar* a elas, através de métodos que têm sólidas bases para reivindicar confiabilidade, em virtude de seu êxito em eleger, entre alternativas em litígio, as hipóteses que sobrevivem às melhores críticas e questionamentos que somos capazes de levantar contra elas. A confirmação empírica desempenha um papel vital nesse processo, mas não pode cumpri-lo sem a teoria.

O pensamento moral ocupa-se não só com a descrição e a explicação do que acontece, mas com as decisões e sua justificação. Como não dispomos, para pensar em moralidade, de métodos não controvertidos e, em termos comparativos, bem desenvolvidos, a posição subjetivista, aqui, goza de mais credibilidade do que em relação à ciência. Mas tal como ali nada garantia que, nos primórdios da especulação cosmológica e científica, nós, humanos, teríamos capacidade de chegar à verdade objetiva por trás dos registros da percepção sensorial – nada nos garantia que, perseguindo essa verdade, estivéssemos fazendo algo além de tecer fantasias coletivas –, aqui também nada nos impõe, por antecipação, decidir se estamos falando de um assunto real ou não, quando refletimos e argumentamos a respeito de moralidade. A resposta deve decorrer dos próprios resultados. Só o esforço da razão no tocante à moralidade pode mostrar-nos se isso é possível – se, pensando em o que fazer e em

como viver, podemos descobrir métodos, razões e princípios cuja validade não deva ser subjetiva ou relativisticamente restringida.

Considerando-se que o raciocínio moral é uma espécie de raciocínio prático, suas conclusões serão desejos, intenções e ações, ou sentimentos e convicções que podem motivar desejo, intenção e ação. Queremos saber como viver, e por que viver, e queremos a resposta, se possível, em termos gerais. Hume acreditava abertamente que, como uma paixão imune à aferição racional deve sempre subjazer a todo motivo, não pode haver nada que se assemelhe especificamente à razão prática nem especificamente à razão moral. Isso é falso porque, enquanto “paixões” são a fonte de algumas razões, outras paixões ou desejos são, em si, motivados e/ou justificados por razões que não dependem de outros desejos mais básicos. E eu defenderia que a dúvida entre saber se a pessoa deve alimentar certo desejo ou, desde que já tenha esse desejo, se deve atuar sobre ele é uma questão sempre aberta à consideração racional.

O ponto é saber se os procedimentos de justificação e de crítica que empregamos em tal raciocínio, moral ou meramente prático, podem ser encarados, em última instância, como apenas algo que praticamos – uma prática cultural ou social, ou ainda, mais amplamente, uma prática humana coletiva, no interior da qual as razões não têm ingresso. Creio que se nos inquirirmos seriamente no tocante a como reagir a propostas de contextualização e de distanciamento relativístico, estas normalmente falharão em seu intuito de convencer. Embora seja menos claro que em algumas outras áreas já discutidas, tentativas de sair inteiramente fora do objeto linguagem das razões práticas, boas e más, certas e erradas, a fim de encarar tais julgamentos como expressões de uma perspectiva contingente, não objetiva, eventualmente irão desmoronar diante da força independente dos julgamentos de primeiro plano, em si.

## II

Suponhamos que alguém diga, por exemplo: “Você só acredita em igualdade de oportunidades porque você é produto de uma sociedade liberal ocidental. Se tivesse crescido numa sociedade de castas ou numa sociedade em que as possibilidades para homens e mulheres fossem radicalmente desiguais, você não adotaria as convicções morais que adota ou não aceitaria como persuasivos os argumentos morais que aceita”. A segunda declaração hipotética é provavelmente verdadeira, mas e quanto à primeira – especificamente o “só”? No geral, o fato de que eu não acreditaria em algo se não tivesse aprendido isso não prova nada quanto ao *status* da crença ou quanto a seus fundamentos. Talvez seja impossível explicar o aprendizado sem invocar o conteúdo da crença em si e as razões da sua verdade; e talvez esteja claro que o que eu aprendi é de tal ordem que, mesmo que eu não o tivesse aprendido, ainda seria verdadeiro. A razão pela qual a falácia genética é uma falácia é que às vezes a explicação de uma crença pode confirmá-la.

Para ter algum conteúdo, uma posição subjetivista precisa dizer mais do que “minhas convicções morais são minhas convicções morais”. Isso, afinal, é algo com que todos podemos concordar. Um subjetivismo com sentido precisa dizer que elas são *apenas* minhas convicções morais – ou as convicções da minha comunidade moral. É preciso de algum modo *restringir* os julgamentos morais comuns, é preciso dar-lhes uma leitura de primeira pessoa (singular ou plural) autoconsciente. Este é o único tipo de visão antiobjetivista contra a qual vale a pena argumentar ou da qual é até mesmo possível discordar.

Mas eu creio que é impossível satisfazer-se com a observação de que a crença na igualdade de oportunidades, e o desejo de minimizar as desigualdades herdadas, sejam meramente expressões da nossa tradição cultural. Verdadeiras ou falsas, essas crenças são essencialmente objetivas em intenção. Talvez sejam erra-

das, mas isso também seria um julgamento não relativo. Confrontada com o fato de que tais valores ganharam circulação há pouco tempo, e não universalmente, a pessoa precisa tentar decidir se são valores aceitáveis – se é o caso de continuar a sustentá-los. Essa questão não é descartada pela informação da contingencialidade: ela se mantém, no nível do conteúdo moral, caso eu tenha estado em erro ao aceitar como naturais, e portanto como justificáveis, as desigualdades de uma sociedade de castas, ou um sistema de classes inteiramente rígido, ou a ortodoxa subordinação da mulher. Fatos adicionais podem ser incorporados, como material de reflexão, mas a questão da relevância desses fatos é inevitavelmente uma questão moral: essas variações culturais e históricas, e suas causas, acaso tendem a demonstrar que eu e outros temos menos razão do que supúnhamos ter para endossar a igualdade de oportunidades? A apresentação de uma gama de atitudes histórica e culturalmente condicionadas, incluída a minha própria atitude, não desabilita o julgamento moral de primeiro plano mas simplesmente fornece algo mais em que pensar – incluindo informações sobre influências na formação das minhas convicções que podem levar-me a mudá-las. Mas a relevância de tais informações é, ela própria, matéria de raciocínio moral – sobre o que são e o que não são boas bases para uma crença moral.

Quando alguém é confrontado com essas variações reais, na prática e na convicção, a exigência de que cada um se coloque na pele dos demais ao avaliar instituições sociais – espécie de variação em torno da condição de universalidade – não perde nem um pouco de sua força persuasiva só porque não é universalmente reconhecida. Essa exigência domina os dados históricos e antropológicos: defrontado com a descrição de uma sociedade de castas tradicional, tenho de me perguntar se suas desigualdades hereditárias são justificadas, e não há alternativa plausível de considerar os interesses de todos na tentativa de responder à questão. Se outros sentirem de modo diferente, precisarão dizer



por que atribuem relevância a esses fatos culturais – por que exigem alguma restrição à objetiva reivindicação moral. De ambos os lados, é uma questão moral, e a única maneira de defender a condição de universalidade ou de oportunidades iguais contra a restrição subjetivista é dar continuidade à argumentação moral. É uma questão de entender exatamente de que o subjetivista pretende que desistamos e então perguntar se as bases para aqueles julgamentos desaparecem à luz das suas observações.

Na minha opinião, alguém que abandone ou restrinja seus métodos básicos de raciocínio moral em nome tão-somente de bases históricas ou antropológicas é quase tão irracional quanto alguém que abandone uma crença matemática em nome de qualquer coisa que não seja uma base matemática. A despeito de todas as incertezas e de todo o risco de controvérsia e distorção, as considerações morais ocupam no sistema do pensamento humano uma posição que torna ilegítimo subordiná-las por completo a qualquer outra coisa. Reivindicações morais particulares estão sendo constantemente desacreditadas por toda sorte de razões, mas considerações morais *per se* continuam a se erguer, repetidamente, em seu pleno direito de desafiar qualquer tentativa abrangente de desalojá-las, dissolvê-las ou subjetivá-las.

Essa é uma instância da verdade mais geral segundo a qual o normativo não pode ser transcendido pelo descritivo. A questão “O que deveria fazer?”, como a questão “Em que deveria acreditar?”, está sempre em pauta. Sempre é possível pensar na questão em termos normativos e o processo não é tornado inútil por nenhum fato de categoria diferente – por nenhum desejo ou emoção ou sentimento, por nenhum hábito ou prática ou convenção, por nenhum antecedente cultural ou social de tipo contingente. Tais fatores devem, na verdade, guiar nossas ações, mas é sempre possível tomar seus vínculos com a ação como objeto de ulterior reflexão normativa e perguntar: “Como deverei agir, caso esses fatores sejam verdadeiros em relação a mim ou à minha circunstância?”.

O tipo de pensamento que gera respostas a essa questão é a razão prática. Mas, além disso, é sempre possível que a questão assuma uma forma especificamente moral, uma vez que uma das questões subseqüentes, a que a primeira conduz, é: “Como deveria agir alguém na minha situação?” – e a consideração desta questão conduz, por seu lado, a questões sobre como alguém deveria agir não apenas nessa situação, mas num âmbito mais geral.

Tais questões universais nem sempre precisam ser levantadas, e há boas razões em geral para desenvolver um modo de vida que torna habitualmente desnecessário fazê-lo. Mas quando são levantadas, como sempre podem sê-lo, elas exigem uma resposta de tipo apropriado – embora essa resposta possa ser, num caso como esse, que a pessoa pode agir como quiser. O que elas não podem é ser descartadas sob a alegação de que algo mais fundamental – psicológico, cultural ou biológico – veio a dar por extinta a exigência de justificação. Só uma justificação pode dar por extinta a exigência de justificações. Questões normativas em geral não podem ser extirpadas ou tornadas sem efeito por um agente qualquer, embora respostas normativas particulares o possam. (Ainda quando uma justificação putativa é proposta como racionalização, isso implica que algo mais podia ser dito sobre a justificabilidade ou a injustificabilidade do que foi feito.)

### III

O ponto de vista a ser combatido na defesa da realidade da razão prática e moral é, em essência, o ponto de vista de Hume. Embora Hume estivesse errado em dizer que a razão foi concebida apenas para servir de escrava das paixões, não obstante é verdadeiro que haja, anteriormente à razão, desejos e sentimentos que a esta não cabe avaliar – desejos e sentimentos que a razão deve simplesmente tratar como parte do material tosco no qual

seus julgamentos operam. Aflora então a questão sobre quão difusos são os dados motivacionais em estado bruto, e a questão de saber se alguns deles não podem talvez ser identificados como as verdadeiras fontes daquelas bases de ação habitualmente descritas como razões. A teoria humeana das paixões “calmas” foi concebida para produzir essa extensão, e opor-lhe resistência não é matéria fácil – ainda que ela seja colocada no contexto de um enquadramento mínimo de racionalidade prática mais robusta do que Hume teria admitido.

Se existe algo como razão prática, esta não faz simplesmente ditar ações particulares mas, antes, governa as *relações* entre ações, desejos e crenças – exatamente como a razão teórica governa relações entre crenças e exige algum material específico com que trabalhar. A racionalidade prudente, ao exigir uniformidade no peso concedido a desejos e interesses situados em tempos diferentes na vida de alguém, é um exemplo – e o exemplo em relação ao qual o ceticismo de Hume é mais implausível, quando diz não ser contrário à razão “preferir, à validação mais vantajada, a minha própria validação, ainda que menos boa, e votar a esta uma afeição mais ardente do que àquela”.<sup>1</sup> Não obstante, a posição de Hume sempre representa uma possibilidade, pois, seja qual for o peso que um requisito de congruência, ou de padrão similar, exerça sobre nossas decisões, é possível representar esse peso como a manifestação de um desejo ou paixão calma de segundo plano, sistemáticos, desejo ou paixão que têm tal congruência como seu objeto, sem o qual não seríamos susceptíveis a esse tipo de motivação “racional”. Hume precisa, então, apenas reivindicar que, conquanto tal desejo (para a satisfação dos interesses futuros de alguém) seja bastante comum,

1 *A Treatise of Human Nature*, livro 2, parte 3, seção 3, L. A. Selby-Bigge (Org.), Oxford University Press, 1888, p.416. Receio que seja inevitável revisitar o tema da prudência numa discussão da razão prática, por mais explorado que seja.

sua ausência não é contrária à razão, não mais do que a ausência de desejo sexual é contrária à razão. O problema está em mostrar como isso constitui uma representação equivocada dos fatos.

O ponto fundamental diz respeito à ordem da explicação, pois não há por que negar que pessoas nutram tais desejos de segundo plano: a questão é saber se se trata de fontes de motivação ou simplesmente a manifestação, em nossos motivos, do reconhecimento de certas exigências racionais. Uma objeção paralela poderia ser levantada no tocante à razão teórica. Está claro que a crença no *modus ponens*, por exemplo, não é uma *suposição* racionalmente subentendida, que subjaz à nossa aceitação de argumentos dedutivos que dependem do *modus ponens*. Antes, é simplesmente o reconhecimento da validade dessa forma de argumento.<sup>2</sup>

A questão é saber se algo similar pode ser dito da “aspiração” à coerência em termos de prudência no tratamento de desejos e interesses situados em tempos diferentes. Eu penso que sim e se alguém, em vez disso, tentar encarar a prudência como simplesmente um desejo entre outros, um desejo que pode ocorrer a alguém, a questão de sua pertinência inevitavelmente reaparecerá como questão normativa, e a resposta só pode ser dada como princípio em si. O normativo não pode ser desalojado pelo psicológico.

Se eu pensar, por exemplo, “Que tal se eu não me preocupasse com o que me poderia acontecer no futuro?”, a reação pertinente não será semelhante à que decorreria da suposição de que eu podia não me preocupar com filmes de cinema. De fato, eu

2 Ver Barry Stroud, “Interference, Belief, and Understanding”, *Mind*, v.88, p.187, 1979: “Para toda proposição ou conjunto de proposições quanto à crença ou aceitação do que está envolvido no fato de alguém acreditar numa proposição com base em outra, deve haver algo mais do que simplesmente uma proposição aceita anteriormente, que é responsável pelo fato de a crença de alguém se basear em outra”.

estaria perdendo algo se não me preocupasse com filmes, mas existem muitas formas de arte e entretenimento, e não somos obrigados a consumi-las todas. Note-se que ainda se trata de um julgamento da *aceitabilidade racional* de tal variação – a de não haver razão para lamentá-lo. A suposição de que eu poderia não me preocupar com meu próprio futuro não pode ser encarada com a mesma tolerância: é a suposição de um efetivo fracasso – paradigma de algo a ser lamentado – e meu reconhecimento desse fracasso não reflete meramente a presença anterior, em mim, de um desejo contingencial de segundo plano. Antes, reflete um julgamento sobre o que é e o que não é relevante para a justificação de ação contra certo pano de fundo factual.

Relevância e consistência vêm a ser, ambas, base de apoio, quando adotamos o ponto de vista da decisão amparados na totalidade das circunstâncias, incluindo nossa própria condição. Esse ponto de vista introduz uma sutil mas profunda lacuna entre desejo e ação, na qual o livre exercício da razão se manifesta. O exercício nos força a enfrentar a idéia da diferença entre fazer a coisa certa e fazer a coisa errada (aqui, sem nenhuma conotação especificamente ética, até este ponto) – levando-se em conta a totalidade da nossa situação, *incluindo* nossos desejos. Uma vez que eu reconheça em mim mesmo o sujeito de certos desejos, assim como o ocupante de uma situação objetiva, o passo seguinte é decidir o que fazer, e isso incluirá decidir sobre que peso justificatório atribuir a esses desejos.

Esse passo atrás, esse abrir-se um pequeno espaço entre inclinação e decisão, é a condição que permite à razão operar, com respeito à crença e também com respeito à ação, e isso coloca a exigência de justificação generalizável. As duas espécies de raciocínio são, desse modo, paralelas. É somente quando, em vez de simplesmente ser empurrado adiante por impressões, lembranças, impulsos, desejos, ou o que seja, alguém pára e se pergunta “O que deveria fazer?” ou “Em que deveria acreditar?”, é somente aí que o raciocínio se torna possível, se torna necessá-

rio. Tendo interrompido a operação direta de impulso, pela interposição da possibilidade de decisão, a pessoa só pode colocar suas crenças e ações outra vez em movimento, pensando, à luz das circunstâncias, sobre o que deveria fazer.

O ponto controvertido mas crucial, aqui como em qualquer discussão em torno dessa matéria, é que a base de apoio a partir da qual alguém avalia suas próprias escolhas, depois desse passo atrás, não é somente de primeira pessoa. O sujeito é subitamente colocado na posição de julgar o que deve fazer, contra o pano de fundo de todos os seus desejos e crenças, de um modo tal que não flui meramente desses desejos e crenças mas *opera* sobre eles – por meio de uma aferição que deveria habilitar qualquer um, também, a distinguir qual a coisa certa a fazer, contra aquele pano de fundo.

Não é suficiente encontrar alguns desejos de ordem mais elevada, que alguém por acaso nutra, para dar por fixada a matéria: tais desejos precisariam ser situados em relação às condições em que se baseia a decisão, junto com tudo o mais. Antes, ainda no caso de uma decisão puramente autocentrada, a pessoa está à procura da resposta certa, está tentando decidir, dadas as circunstâncias interiores e exteriores, o que deveria fazer – e isso significa não apenas o que *eu* deveria fazer mas o que *essa pessoa* deveria fazer. A essa pergunta deveria ser dada a mesma resposta por qualquer pessoa a quem os dados fossem apresentados, quer esta esteja, quer não esteja nas mesmas circunstâncias, quer partilhe, quer não partilhe dos mesmos desejos. É isso que confere à razão prática a sua generalidade.

A objeção que deve ser contestada, aqui como em toda parte, é que esse senso de julgamento não condicionado, não relativo, é uma ilusão – a objeção de que, meramente dando um passo atrás e tomando-nos a nós mesmos como objetos de contemplação, não temos como encontrar um posto de observação seguro a partir do qual tal julgamento seja possível. A essa luz, o que quer que fizermos, depois de engajados nessa espécie de ritual



intelectual, continuará sendo inevitavelmente uma manifestação de nossa natureza individual ou social e não uma declaração de razão impessoal – pois tal coisa não existe.

Mas não creio que tal conclusão possa ser estabelecida *a priori* e há escassas razões para crer que poderia ser estabelecida empiricamente. O subjetivista precisaria demonstrar que todos os julgamentos sustentadamente racionais sobre o que as pessoas têm razão para fazer são efetivamente expressões de desejos racionalmente imotivados – desejos ou disposições aos quais não se aplica aferição normativa. A explicação motivacional precisaria ter o efeito de desalojar a explicação normativa – demonstrando que esta é superficial e enganosa. Seria necessário deslindar o caso de muitos julgamentos correntes, dessa espécie, e fornecer razões para acreditar que algo similar é verdadeiro em todos os casos. O subjetivismo envolve a reivindicação positiva da psicologia empírica.

É concebível que tal argumento possa ser bem-sucedido? Em certo sentido, precisaria ser demonstrado que todo o nosso raciocínio supostamente prático é, no limite, uma forma de racionalização. Mas o defensor da razão prática tem uma resposta geral a todas as reivindicações psicológicas desse tipo. Ainda quando algum dos seus raciocínios efetivos seja convincentemente analisado como expressão de inclinações meramente estreitas ou pessoais, será razoável para ele, no geral, acrescentar essa nova informação ao seu corpo de crenças a seu próprio respeito e então dar mais uma vez um passo atrás e perguntar: “O que, à luz disso tudo, eu tenho razão para fazer?”. É logicamente concebível que a estratégia do subjetivista pode ser bem-sucedida por exaustão; o racionalista pode sentir-se tão desencorajado pela perspectiva de ser mais uma vez solapado em suas pretensões racionais que desistirá de responder à recorrente questão normativa. Mas muito provavelmente a questão estará sempre aí, continuando a parecer significativa e exigindo uma resposta. Desistir não seria senão preguiça moral.

Mais ainda, penso que o projeto do subjetivista, como matéria de substância, não pode ser concretizado de modo plausível. Não é possível, em nenhuma instância, dar à racionalidade de tipo prudente uma explicação psicológica. Suponhamos que se diga, em termos suficientemente plausíveis, que a disposição para se prevenir em relação ao futuro tem valor de sobrevivência e que sua implantação em nós é fruto de seleção natural. Tal como acontece com qualquer outro instinto, ainda precisamos decidir se agir nessa direção é uma boa idéia. Em relação a algumas disposições biologicamente naturais, tanto motivacionais como intelectuais, há boas razões para resistir ou limitar sua influência. Que essa não pareça a reação correta a motivos ligados à prudência (exceto na medida em que os limitemos por razões morais) demonstra que estes não podem ser encarados simplesmente como desejos que não há razão para nutrir. Se assim fosse, eles não nos dariam a espécie de razão para agir que claramente dão.<sup>3</sup> Nunca será razoável para o racionalista aceitar que a prudência é apenas um tipo de concordância em ação, com a qual ele por acaso e arbitrariamente se preocupa, e com a qual não teria razão para se preocupar caso não o tivesse feito antes.

A hipótese nula – de que nesse sentido incondicional não há razões – só será aceitável se, do ponto de vista da auto-observação distanciada, suplantam as alternativas; e, como no mais, creio que ela é reprovada no teste.

#### IV

Bernard Williams é um destacado representante contemporâneo da visão oposta. No capítulo 4 de *Ethics and the Limits of*

<sup>3</sup> Para uma defesa muito persuasiva de que desejos brutos ou preferências em si *nunca* fornecem razões para agir, ver Warren Quinn, “Putting Rationality in Its Place”, in *Morality and Action*, Cambridge University Press, 1993.



*Philosophy* [Ética e os limites da filosófica],<sup>4</sup> ele argumenta que a razão prática reflexiva, ao contrário da razão teórica reflexiva, sempre se mantém no nível de primeira pessoa: sempre se está tentando responder à pergunta “O que eu farei ou o que eu deveria fazer?” e a resposta deve provir de algo interno ao que ele chama “conjuntura motivacional”. Williams diz que em razão teórica, por contraste, embora seja verdadeiro que a pessoa esteja tentando decidir em que acreditar, a pergunta “O que eu deveria fazer?” é no geral substituível por outra, substantiva, que não tem necessidade de recorrer a uma referência de primeira pessoa: uma pergunta do tipo “Wagner chegou a conhecer Verdi?” ou “É o estrôncio um metal?”. Isto significa que a procura da liberdade, pela reflexiva aferição racional das influências que atuam nas crenças de alguém, conduz, no caso teórico, ao emprego de padrões objetivos, que não são de primeira pessoa. Para decidir em que acreditar – à luz das evidências de que disponho, e de acordo com padrões que para qualquer pessoa seria válido utilizar ao extrair conclusões dessas evidências – eu devo optar pelo que é provavelmente verdadeiro.

Mas Williams sustenta que ao decidir sobre o que fazer, ainda que eu tente libertar-me das cegas pressões de meus desejos e instintos, refletindo nessas influências e avaliando sua adequação enquanto razões para agir, tal reflexão jamais me levará para fora do domínio do pensamento de primeira pessoa. Mesmo no limite extremo de minha capacidade de reflexão, ainda será uma decisão sobre o que *eu* deveria fazer, que deverá basear-se na *minha* aferição reflexiva dos meus motivos e razões. Acreditar que em algum ponto eu atingirei um nível de reflexão que me permita levar em conta razões verdadeiramente objetivas, válidas para qualquer pessoa, reveladoras do que *deveria ser feito* por qualquer pessoa, nessas circunstâncias, é iludir a mim mes-

4 Harvard University Press, 1985.

mo. No terreno prático, não existe um posto de observação que torne possível essa aferição.<sup>5</sup>

É preciso admitir que, fenomenologicamente, a visão subjetivista é mais plausível em relação à ética do que em relação à razão teórica. Quando dou um passo atrás no que se refere a minhas razões práticas e pergunto se posso endossá-las como corretas, é possível sentir isso como um movimento na direção de uma região mais profunda de mim mesmo do que na direção de um posto de observação universal mais elevado. No entanto, ao mesmo tempo parece não haver limite para a possibilidade de perguntar se o raciocínio de primeira pessoa, em que me baseio para decidir sobre o que fazer, é também objetivamente aceitável. Sempre parece apropriado perguntar, pondo de lado que a pessoa em questão é quem pergunta, “O que deveria acontecer? Qual é, neste caso, a decisão correta a tomar?”.

A possibilidade de encarar a questão dessa forma não decorre simplesmente do fato de que a pessoa sempre pode dar um passo atrás em relação às suas intenções e motivos de momento e indagar se deseja mudá-los. O fato de que a pergunta “O que eu deveria fazer” está sempre em aberto, e pode ser reaberta, é logicamente congruente com o fato de que a resposta é sempre uma resposta de primeira pessoa. Pode acontecer, como crê Williams, que a mais alta liberdade a que eu posso aspirar seja ascender a uma ordem mais elevada de valores ou desejos que ainda sejam irreduzivelmente meus – valores determinantes da espécie de pessoa que eu, enquanto indivíduo, desejo ser – e que todas as respostas aparentemente objetivas à pergunta são na verdade apenas a primeira pessoa disfarçando-se de terceira.

5 Na verdade, há algo de obscuro na visão formulada por Williams, quanto a esse ponto, uma vez que ele admite acreditar na existência de uma resposta objetiva, atingível por qualquer pessoa, à pergunta sobre o que uma pessoa em particular deveria fazer, em vista dos conteúdos da sua “conjuntura motivacional”. Ver o ensaio “Internal and External Reasons”, em sua coletânea *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p.103-5.

Mas será que os valores de fato desaparecem no ar quando adotamos o ponto de vista externo? Desde que possamos atingir um posto de observação descritivo, a partir do qual a primeira pessoa se anule e a partir do qual alguém se encare a si mesmo impessoalmente, a questão é saber se nesse ponto a descrição se sobrepõe à avaliação. Caso não, caso uma avaliação de algum tipo se mantenha em marcha, então finalmente deveremos avaliar nossa conduta a partir de um posto de observação que não é de primeira pessoa.

Claramente, a descrição pode sobrepor-se a certas avaliações. Se eu não gosto de camarões, simplesmente não existe nenhuma ordem de avaliação superior que se aplique a essa preferência. Tudo o que posso fazer é observar que assim é; e nenhuma ordem de valor superior parece estar em causa quando minha preferência me conduz a refrear o impulso de pedir um prato que contenha camarões ou a recusar uma oferta de camarões quando estão sendo servidos os *hors d'oeuvres* numa recepção. Por mais externa que seja a visão que eu possa ter da preferência, não sou instado seja a defendê-la, seja a endossá-la: posso simplesmente aceitá-la. Mas em contrapartida existem outras avaliações que, pelo menos potencialmente, parecem ser chamadas a atuar, através de uma visão descritiva, externa, e o ponto consiste em saber se esse tipo de interferência sempre nos conduz, em última instância, a uma resposta de primeira pessoa.

Suponhamos que eu pondere sobre minhas preferências políticas – minha esperança de que o candidato x não vença a próxima eleição presidencial, por exemplo. Que descrição externa dessa preferência, considerada como estado psicológico, é compatível com esse estado? Posso encarar minhas razões para sustentá-la simplesmente como fatos a meu respeito, tal como minha aversão por camarões é um fato a meu respeito? Ou alguma observação puramente descritiva de tais fatos dará origem a uma pergunta avaliativa mais avançada – que não pode ser respondi-

da simplesmente pela reafirmação de que esse é o tipo de pessoa que eu sou?

Aqui, como no mais, não penso que seja possível aspirar a uma prova decisiva de que estamos propondo perguntas objetivas e buscando respostas objetivas. A possibilidade de que nos estejamos iludindo é genuína. Mas a única maneira de lidar com essa possibilidade é pensar nela, e deve-se pensar nela pesando a plausibilidade da explicação desmascaradora contra a plausibilidade do raciocínio ético na direção do qual ela se orienta. A reivindicação de que, no nível mais objetivo, a pergunta sobre o que deveríamos fazer se torna sem sentido precisa competir, cabeça a cabeça, com reivindicações específicas sobre o que de fato deveríamos fazer, e sobre os fundamentos da decisão. Assim, no final, a disputa se dá entre a credibilidade da ética substantiva e a credibilidade de uma redução psicológica, externa, dessa atividade.

## V

Existe um problema filosófico mais profundo, relativo à capacidade de dar um passo atrás e avaliar ou as ações ou as crenças de alguém; é o problema do livre-arbítrio.

Suponha que você tenha sido levado a se convencer de que *todas* as suas escolhas, decisões e conclusões foram determinadas por traços racionalmente arbitrários de sua constituição psicológica e por manipulação externa, e então você tentou se perguntar, à luz dessa informação, o que deveria fazer ou em que deveria acreditar. Realmente, não haveria como responder à pergunta, porque o arbitrário controle causal de que você esteja convencido se aplicaria a qualquer coisa que você dissesse ou decidisse.<sup>6</sup> Você não poderia simultaneamente acreditar que isso

<sup>6</sup> Lembre-se da hipótese do cérebro remexido, no Capítulo 4.

é um fato a seu respeito e tentar fazer uma escolha racional, livre. Não apenas isso, mas, se a própria crença no sistema causal de controle é, em si, produto do que você entende por raciocínio, então ela também perderia seu *status* de crença à qual você tenha chegado livremente, e sua atitude em relação a ela precisaria mudar. (Se bem que até *isso* é um argumento racional, cuja conclusão você já não está mais em posição de extrair!)

Dúvida sobre a sua própria racionalidade é algo perturbador, que o deixa realmente com nada em que pensar. Assim, embora a hipótese do controle não racional pareça uma possibilidade contingente, tomá-la em consideração, em relação a você mesmo, não é uma possibilidade mais promissora do que considerar a possibilidade de que você não esteja pensando. Eu nunca soube como me desvencilhar desse quebra-cabeça.

Entretanto, uma versão mais particularizada da questão pode surgir da razão prática, isoladamente. A hipótese de que esta não existe não é autocontraditória. A despeito de tudo o que eu tenha afirmado, uma pessoa pode supor, inteligentemente, sem ter abandonado *todos* os seus raciocínios, que decisões para agir podem ser atribuídas, em última instância, a desejos e predisposições arbitrários – talvez de uma ordem mais elevada e parcialmente inconscientes –, desejos e predisposições que se situam além da possibilidade de aferição racional. Considere a hipótese de que isso seja particularmente verdadeiro, toda vez que nos engajemos em raciocínio prático. Quem efetivamente acreditasse nessa hipótese não estaria em condições de perguntar: “À luz de tudo isso, o que eu deveria fazer?”. Perguntar isso, na expectativa de uma avaliação genuinamente racional das alternativas, levaria a contradizer a suposição da determinação não racional, que em princípio se aplica a todas as escolhas, incluindo esta. Assim, alguém que efetivamente aceite a hipótese, e levando tudo em conta, terá de abandonar, como ilusória, a prática da aferição racional, sendo forçado a limitar a utilização prática da razão a um papel instrumental.

Mas isso é possível? Penso que não; penso, antes, que a ilusão está do outro lado, na tentativa de encarar o indivíduo como não racionalmente determinado. O que temos aqui é um confronto<sup>7</sup> entre duas atitudes, mas não, como no caso do subjetivismo na razão teórica, entre duas teorias sobre como as coisas são. A oposição aqui é entre uma teoria sobre como as coisas são e uma prática que seria impossível se as coisas fossem assim. Se seguirmos tentando moldar nossas mentes no tocante ao que fazer, com base nas melhores razões, implicitamente rejeitaremos a hipótese de uma determinação em última instância não racional do que fazemos. (Deixo em aberto a possibilidade de existir uma forma de determinação causal compatível com a racionalidade; neste caso, poderíamos simultaneamente engajar-nos em raciocínio prático e teórico e acreditar que fomos determinados nessa direção – incluindo a determinação de acreditar que fomos.)

A irremediável persistência da convicção de que, tendo levado tudo em conta, cabe a mim decidir o que deveria fazer é o que Kant chama de *fato de razão*.<sup>8</sup> Este se revela na decisão, não na contemplação – na permanente capacidade que temos de contemplar todas as características contingentes, pessoais, de nossas circunstâncias motivacionais e perguntar, outra vez: “O que eu deveria fazer?” – e em nossas persistentes tentativas de responder à pergunta, por difícil que seja. A sensação de liberdade depende de a decisão não ser tomada meramente do *meu* ponto de vista. Não se trata apenas de elaborar as implicações segundo a minha própria perspectiva, mas de exigir que minhas ações se conformem a padrões universalmente aplicáveis, que as

7 No original, *face-off*, início de jogada, no hóquei sobre patins, em que dois contendores aguardam que a bola seja lançada entre eles, para começar o ataque com seus bastões. (N. T.)

8 *Critique of Practical Reason*, trad. Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, 1956, segundo o original, v.5 da edição da Academia Prussiana das obras de Kant, p.31, 42.



tornem potencialmente parte de um harmonioso sistema coletivo. Portanto, eu encontro em mim os padrões universais que me habilitam a sair para fora de mim mesmo. (No exemplo de Kant, eu tenho consciência direta do fato de razão quando o facínora tenta me assassinar, a menos que levante falso testemunho contra um homem inocente: sei que *posso* rejeitar – seja ou não corajoso o suficiente para fazê-lo – porque sei que *devo* rejeitar.)<sup>9</sup>

Existe aqui uma analogia direta com a operação da razão teórica, que emprega princípios universais da formação de crença para levar meus pensamentos a se harmonizar com um sistema consistente de crenças objetivas, que também possa ser partilhado por outros – mais comumente conhecido como *a verdade*. Razão é uma tentativa de transformar a mim num representante particular da verdade, atuando no sentido do que é certo. Liberdade requer que a pessoa se apóie em seus próprios recursos e, a partir de um ponto de vista de fora, que não obstante ela pode atingir do interior de si mesma, escolha um rumo para a individualidade altamente contingente e particular de que seja constituída.

Esse quadro opõe-se à alternativa humeana que limita razão a pensamento e não faculta a aplicação direta da razão à conduta. De acordo com essa visão, podemos transcender a nós mesmos, para desenvolver uma concepção verdadeira e mais objetiva a respeito de como o mundo é, e essa transcendência só instrumentalmente influencia nossa conduta – revelando como podemos atuar mais efetivamente sobre nossos motivos, que se mantêm inteiramente perspectivistas. Ainda quando uma visão objetiva dos fatos nos leve a perseguir, no nível da prática, a harmonia com os outros, os motivos permanecem pessoais.

Mas eu creio que essa alternativa é insustentável. Até mesmo um sistema moral como o de Hobbes, baseado na construção racional do auto-interesse coletivo, afirma a racionalidade do auto-

9 *Critique of Practical Reason*, p.30, 155-9.

interesse do qual o sistema depende. E isso o coloca em disputa com outras concepções do que é racional.

Não podemos evadir-nos da nossa liberdade. Uma vez que tenhamos desenvolvido a capacidade de reconhecer nossos próprios desejos e motivos, somos confrontados com a opção de agir do modo como eles nos induzem a agir, e, ao sermos confrontados com essa escolha, estamos inevitavelmente sendo confrontados com uma questão avaliativa. Ainda que nos recusemos a pensar nisso, essa recusa, em si, pode ser objeto de avaliação. Nesse sentido, creio que Kant estava certo: a aplicabilidade de conceitos morais, para nós, é consequência de nossa liberdade – liberdade que resulta da nossa habilidade em nos enxergarmos objetivamente, por meio das novas escolhas a que essa mesma habilidade nos força.<sup>10</sup>

## VI

Até mesmo uma solução aparentemente “subjetiva” para esse problema – como a alegação de que não há padrões universais que determinem o que deveríamos fazer, e que cada pessoa pode seguir suas próprias inclinações – é, em si, uma reivindicação universal, objetiva, e portanto caso limite de uma posição moral. Mas essa posição obviamente tem oponentes, e uma ou outra das moralidades que exigem alguma espécie de consideração imparcial da parte de todos é muito mais plausível. Permitam-me agora esboçar, numa série de passos rudimentares, as espécies familiares de raciocínio prático substantivo que conduzem a essa conclusão e opõem resistência a uma redução humeana.

O primeiro passo no caminho da ética é a admissão da *generalidade* em julgamentos práticos. Isso na verdade equivale a ad-

10 Para uma brilhante explanação sobre esse tema, ver Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.



mitir a existência de razões, pois razão é algo que a pessoa só pode deter se outros a detiverem também, caso estejam nas mesmas circunstâncias (tanto externas como internas). Ao adotar uma visão objetiva de mim mesmo, a primeira pergunta a responder é se eu tenho, nesse sentido generalizável, alguma razão para fazer algo, e uma resposta negativa é quase tão implausível quanto uma resposta negativa à pergunta análoga, se eu tenho alguma razão para acreditar em algo. Nenhuma dessas perguntas – embora, a começar por aí, ambas digam respeito a mim – é essencialmente pergunta de primeira pessoa, uma vez que respondê-las não depende, supostamente, do fato de que eu as esteja propondo.

Talvez seja menos impossível dar uma resposta negativa à pergunta sobre razões práticas do que à pergunta sobre razões teóricas. (E por resposta negativa, cabe lembrar, entendemos a posição segundo a qual não *existem* razões, e não meramente que eu não disponho de razão para acreditar em algo, ou fazer algo, não mais do que para acreditar em, ou fazer, qualquer outra coisa – a posição cética que é também universal em suas bases e implicações.) Se alguém, tendo atingido um posto de observação reflexivo, deixasse de reconhecer razões teóricas, não faria sentido seguir adiante mantendo crenças, embora pudesse ser incapaz de parar. Mas a ação talvez não se tornasse igualmente sem sentido, caso fosse negada a existência de razões práticas: a pessoa ainda poderia ser movida pelo impulso e pelo hábito, sem cogitar se o que fez é justificável, em algum sentido – sequer por suas inclinações –, de uma forma que admitisse generalização.

No entanto, essa parece ser uma opção muito implausível, pois pressupõe, por exemplo, que nenhum dos seus desejos e aversões, prazeres e sofrimentos, ou sua sobrevivência ou sua morte, lhe dê qualquer razão generalizável para fazer algo – que tudo o que você pode fazer, a partir de um posto de observação objetivo, é olhar com atenção e talvez tentar prever o que *irá* fa-

zer. A aplicação dessa visão ao meu próprio caso é bizarra: não posso acreditar seriamente que eu não tenha *nenhuma razão* para sair fora da passagem de uma jamanta que vem rolando rua abaixo, na minha direção – que meu motivo é uma reação puramente psicológica, não sujeita a endosso racional. Claramente, eu tenho uma razão e, claramente, essa razão é generalizável.

O segundo passo no caminho do território moral, familiar, é o grande passo: a escolha entre, de um lado, razões essencialmente egoísticas (mas ainda assim gerais), razões de reatividade comprometida, e, de outro, alguma alternativa que admita razões de reatividade neutra<sup>11</sup> ou que, de algum modo, reconheça que cada pessoa dispõe de uma razão não instrumental para levar em consideração os interesses de outros. É possível compreender essa escolha, parcialmente, como uma escolha pelo caminho no curso do qual a pessoa irá atribuir valor a si mesma e a seus interesses. Quanto a isso, é uma escolha que tem fortes implicações.

Moralidade só é possível para seres capazes de se encarar como indivíduo entre outros, mais ou menos similares em aspectos gerais – capazes, em outras palavras, de se encarar como os outros os encaram. Embora ocupemos apenas o nosso próprio ponto de vista e não o de alguém mais, ao reconhecer que não há nada de cosmicamente singular nisso, confrontamo-nos com uma escolha. Essa escolha tem que ver com a relação entre o valor que naturalmente atribuímos a nós mesmos e a nosso destino, a partir do nosso ponto de vista, e a atitude que tomamos em relação a esses mesmos dados quando examinados de um posto de observação impessoal, que não nos confere nenhum *status* singular, à parte dos demais indivíduos.

Uma alternativa seria não “transferir” ao posto de observação impessoal, de nenhum modo, esses valores que nos dizem res-

11 Para essa terminologia, ver *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, p.152-3.

peito de um ponto de vista pessoal. Isso significaria que o posto de observação impessoal permaneceria em nível puramente descritivo, e nossas vidas, assim como o que nos importa, enquanto as vivemos (incluindo as vidas de outras pessoas, com as quais nos preocupamos), não seriam encaradas como tendo importância, em nenhum sentido, se consideradas à margem do fato de que são nossas vidas, ou algo pessoalmente relacionado a nós. Cada um de nós, então, teria um sistema de valores centrado em sua própria perspectiva e reconheceria que os demais estão exatamente na mesma situação.

A alternativa seria a pessoa conferir à sua vida, e ao que se vincula a ela, alguma forma de valor impessoal, além de puramente perspectivada, não dependente do fato de se tratar da sua própria vida. Isso pressuporia, então, que cada indivíduo fosse também alvo de uma validação impessoal, de tipo semelhante.

A posição da reatividade comprometida, segundo a qual todas as razões de uma pessoa derivam de seus próprios interesses, desejos e injunções, significa que eu não tenho razão para me preocupar com os outros, a não ser que o que lhes aconteça importe para mim, direta ou instrumentalmente. Isso é compatível com a existência de fortes razões derivativas para levar os outros em consideração – razões para aceitar sistemas de direitos comuns e assim por diante – mas não inclui aquelas razões de nível básico. Isso significa também, claro está, que os outros não têm razão para se preocupar com o que acontece comigo – outra vez, a não ser que isso também importe a eles, emocional ou instrumentalmente. Todas as razões práticas, que qualquer um de nós possa formar, dependem do que tenha valor *para nós*.

Segue-se que cada um de nós contém valor apenas para si mesmo e para aqueles que se preocupam conosco. Considerados impessoalmente, somos desprovidos de valor e não oferecemos razões intrínsecas para sermos levados em conta por quem quer que seja. Assim, a resposta egoística à pergunta sobre que espécies de razões existem soma-se à aferição que o indivíduo

faz de si mesmo, juntamente com os demais, como *objetivamente inútil*. Em certo sentido, o que nos acontece não tem a menor importância (exceto para nós mesmos): cada pessoa tem valor apenas *para si*, não *em si*.

Agora, embora satisfaça a condição de generalidade quanto às razões, e embora seja perfeitamente consistente, esse julgamento, em minha opinião, é altamente desarrazoado e difícil de aceitar honestamente. Seria de fato uma possibilidade você acreditar, objetivamente, que não faz diferença você morrer de sede ou não – e que sua inclinação para acreditar que faz diferença é só a falsa objetivação da sua auto-estima? A pessoa poderia de fato formular a mesma pergunta sobre a possibilidade de alguém mais estar morrendo de sede, mas concentrar-se no seu próprio caso estimula a imaginação, o que leva o argumento moral básico a tomar a forma “Como você reagiria se alguém fizesse isso a você?”. O conceito de razões para agir confronta-nos com uma indagação sobre o seu conteúdo, que é muito difícil responder com um estilo consistentemente egoístico ou de reatividade comprometida.

## VII

Esse passo nos conduz à plataforma básica do pensamento moral voltado para a consideração do outro, mas, neste ponto, o passo seguinte se torna muito difícil de delinear. Podemos admitir que um sistema de razões deveria conceder às pessoas, e a seus interesses, alguma espécie de valor objetivo, e também subjetivo, mas existe mais de um caminho para se chegar a isso e nenhum deles é, claramente, o caminho correto; haverá, sem dúvida, outros caminhos, ainda não inventados, superiores aos já existentes. Como ilustração derradeira da tentativa de descobrir razões práticas objetivas, permitam-me discutir o contraste familiar entre dois amplos enfoques de interpretação do valor objeti-

vo, representados respectivamente pelas teorias morais utilitaristas e pelas teorias morais contratualistas (ou baseadas nos direitos). Este é também, devo admitir, o tipo do caso em que o ceticismo relativo à objetividade das razões é mais plausível, precisamente porque os argumentos de substância não são decisivos.

O problema é atribuir conteúdo mais específico à idéia de que pessoas têm valor não apenas *para* si mas *em* si – o que, portanto, aplica-se a todos. Isso significa que todos nós temos alguma espécie de razão para levarmos em consideração uns aos outros, mas que espécie de razão é essa? Qual é o caminho correto para pensar, a partir de um posto de observação objetivo, num sistema de razões não egoísticas, gerado por múltiplas vidas individuais?

Cada um dos dois enfoques responde à pergunta por um caminho que tenta atribuir valor igual a todos; a diferença entre eles consiste na espécie de igualdade que eles endossam. O utilitarismo confere valor igual às experiências correntes das pessoas, positivas e negativas: o bem pessoal de cada um *conta* da mesma forma, como algo que deve crescer. O valor moral equitativo que o utilitarismo confere a todos e a cada um é a igualdade enquanto *componente* da totalidade do valor. Isso conduz aos típicos atributos agregativos e maximizadores do raciocínio moral utilitarista. Todos são tratados igualmente, como fontes fornecedoras de dados para o cômputo do valor, mas, uma vez realizado isso, é o valor total e não a igualdade que prevalece, como meta. O utilitarismo pode ter problemas no tocante a fornecer uma medida de bem-estar comum, realizável, para fins combinatórios, mas certamente é um método viável para o raciocínio moral. Se o utilitarismo for considerado toda a verdade acerca de moralidade, então os direitos, as obrigações, a igualdade e outros elementos deontológicos precisarão ser explicados como derivação, com base em seu valor instrumental, a fim de promover o mais extenso e abrangente bem-estar para as pessoas, a longo

prazo. O tratamento utilitarista-normativo desses tópicos é bem desenvolvido e familiar.

O outro enfoque se associa à tradição do contrato social e ao imperativo categórico kantiano. Tal enfoque concede a todos, não igualdade no fornecimento de informações no rumo da totalidade do valor, mas igualdade de *status* e de tratamento em determinados aspectos. A maneira como essa postura reconhece o valor objetivo de cada um consiste em oferecer certas garantias substantivas universais – proteção contra violações e provimento de necessidades básicas. A igualdade em termos *de status* moral está, portanto, muito mais próxima da superfície do reconhecimento moral contratualista do que do utilitarista. O contratualismo serve-se mais de um sistema de prioridades do que da maximização do bem-estar total, enquanto método para dirimir conflitos entre interesses. Além disso, contempla a admissão de direitos, obrigações e igualdade distributiva mais como expedientes básicos do sistema de razões morais do que como expedientes derivados, justificados apenas por seu valor instrumental. O sistema resultante incluirá determinadas proteções garantidas a todos, na forma de direitos individuais contra ingerências, e também como prioridade no provimento de benefícios destinados a atender às necessidades mais urgentes, que no geral devem ser satisfeitas antes que interesses menos urgentes, ainda que relativos a um maior número de pessoas, sejam anunciados.

A disputa entre uma teoria prioritária ou baseada em direitos e uma teoria agregativa, maximizadora, é na verdade a discrepância no tocante à melhor forma de interpretar o requisito extremamente geral da imparcialidade em interesses interpessoais.<sup>12</sup> A questão, hoje, tem grande destaque e é altamente controversa, e eu não me proponho explorá-la aqui. Introduzo-a apenas

12 Para uma posição alternativa, ver o ensaio de Christine Korsgaard "The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-relative and Agent-neutral Values", *Social Philosophy and Policy*, v.10, n.1, 1993.



como exemplo de uma ampla questão substantiva relativa à teoria moral, uma questão que opõe firme resistência à interpretação subjetivista ou relativista: a questão pleiteia buscar a resposta correta, em vez de confiar em nossos sentimentos ou no consenso de nossa comunidade.

Uma vez que admitamos a existência de alguma forma de razões voltadas para o outro, que sejam gerais quanto à aplicação, devemos procurar um meio de especificar seu conteúdo e seus princípios combinatórios. Este não é um empreendimento de primeira pessoa. Estamos tentando decidir que razões existem, de uma determinada e ampla categoria, tendo já decidido que devem existir *algumas* – um caminho que, em linhas gerais, possa levar a responder à pergunta: “Qual a coisa correta a fazer nestas circunstâncias?”. Esta é simplesmente a continuação da tarefa original, ligada ao julgamento objetivo, com que fomos confrontados ao dar o primeiro passo reflexivo, perguntando se, de um ponto de vista impessoal, nós temos alguma razão para fazer seja o que for. Para responder à pergunta não é suficiente consultar minhas próprias inclinações; preciso tentar chegar a um julgamento. Tais julgamentos com frequência assumem a forma de intuições morais, mas estas não são apenas reações subjetivas, pelo menos em intenção: são crenças relativas ao que é correto.

A situação aqui é semelhante à de qualquer outro domínio básico. Pensamentos de primeiro plano sobre o seu conteúdo – pensamentos expressos no objeto língua – afloram, mais uma vez, como fator decisivo na resposta a todos os pensamentos de segundo plano sobre seu caráter psicológico. Os pensamentos de primeiro plano, por assim dizer, refletem o observador. E reivindicam ser validados sem restrição, a despeito do tanto de pluralismo ou até de relativismo que possa aparecer como parte do seu conteúdo (objetivo). É nesse sentido que, caso exista, a ética é uma das províncias da razão. Eis por que só podemos fazer a defesa de uma razão moral abandonando a metateoria em favor

de uma ética substantiva. Só o peso intrínseco do pensamento moral de primeiro plano pode opor resistência ao subjetivismo. (E quanto menos peso tenha, mais plausível se torna o subjetivismo.)<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ronald Dworkin trata de forma muito parecida essas mesmas questões, em seu ensaio “Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”, *Philosophy & Public Affairs*, v.25, n.2, 1996.