

VALORIZAR A NOSSA HUMANIDADE

Christine M. Korsgaard

I. INTRODUÇÃO

Há cerca de vinte e cinco anos, publiquei um ensaio sobre a Fórmula de Humanidade de Kant, o princípio que nos instrui a tratar qualquer ser humano como um fim em si mesmo.¹ Neste texto, afirmei que o argumento de Kant sobre o valor da humanidade é o seguinte: porque somos racionais, não podemos decidir perseguir um certo fim a não ser que o tomemos como bom. A maior parte dos nossos fins, contudo, são simplesmente os objectos das nossas propensões e os objectos das nossas propensões não são, enquanto tal, intrinsecamente valorizáveis. Precisamos por isso de uma descrição adicional sobre a razão pela qual os tomamos como bons. Essa descrição suplementar é a de que atribuímos a nós mesmos a capacidade para conferir valor aos nossos fins por racionalmente os escolhermos. Ao fazê-lo, atribuímos um tipo de valor fundamental a nós mesmos.² O mesmo é dizer que atribuímos valor à nossa humanidade, uma propriedade que Kant identifica com a nossa capacidade para determinarmos os nossos fins através das escolhas racionais que fazemos. Resumi tudo isto dizendo que a humanidade é a condição incondicional de todo o valor e, enquanto tal, tem de ser valorizada. Argumentei também que de diferentes formas, na sua relação com a Fórmula da Humanidade, os deveres que Kant discute se seguem do valor que

temos de colocar naquilo a que chamei o nosso poder, ou capacidade, para fazermos escolhas racionais. Ao longo dos anos, os leitores desse ensaio e de uma versão subsequente do argumento, que usei em *The Sources of Normativity*,³ têm expressado dúvidas sobre vários pontos. Por exemplo, não conseguiram perceber a razão pela qual do facto de que qualquer coisa seja a condição para todo o valor se deva seguir que tem valor em si mesma. E não conseguiram entender porque, mesmo que assim seja, um indivíduo não pode simplesmente valorizar a sua própria humanidade, em vez de o fazer em relação à humanidade em geral. Em anos recentes, redobrei a perplexidade dos meus leitores ao argumentar que a Fórmula da Humanidade de Kant implica que temos de valorizar todos os animais como fins em si mesmos.⁴ Certamente, muitos pensarão, se aquilo que valorizamos em nós próprios é a nossa capacidade para fazermos escolhas racionais, então temos de concluir, tal como Kant o fez, que os outros animais carecem de valor, ou possuem apenas o valor que lhes conferimos. Estas objecções levantam questões importantes sobre o que significa valorizar qualquer coisa. Penso agora que esta é uma noção com complexidades a que não estive suficientemente atenta no passado. Em primeiro lugar, o valor que colocamos

em diferentes tipos de objectos manifesta-se em tipos bastante diferentes de atitudes e de actividades. O modo como alguém mostra que valoriza pessoas, por exemplo, é através da atribuição de valor aos objectos das suas escolhas ou dos seus interesses.⁵ Apelaria a esta tese para responder a uma das objecções ao meu argumento original — a objecção de que o facto de conferirmos valor aos objectos das escolhas racionais que fazemos não mostra necessariamente que coloquemos um valor em nós mesmos. Penso agora que de forma a tornar esta tese em parte do meu argumento, não necessito de defender a tese geral de que, se alguma coisa é a condição de todo o valor, tem de se tomar como tendo valor em si mesma. Uma vez que aquilo que significa valorizar pessoas é conferir valor aos objectos dos seus interesses ou das suas escolhas, o facto de que alguém confere valor aos seus próprios interesses, por nenhuma outra razão que não a de que são os seus interesses, mostra que essa pessoa atribui um valor a si mesma. Ao considerar relevante

aquilo que é importante para si, suficientemente relevante para determinar os fins das suas acções, essa pessoa revela o valor que necessariamente deposita em si mesma. Será que se pode genericamente dizer alguma coisa sobre o que significa valorizar qualquer coisa? Um certo tipo de realismo metafísico sobre valor sugere que valorizar qualquer coisa é responder apropriadamente ao facto de que tem valor. Valor, assim concebido, é uma propriedade metafísica; valorizar, a actividade, é responder a essa propriedade.⁶ Porque rejeito esse tipo de realismo, penso que deveríamos inverter a ordem da prioridade entre valor e valorizar — ou seja, devemos explicar valor nos termos de valorizar e não a inversa. Portanto o meu objectivo neste ensaio será o de analisar mais detalhadamente aquilo que está envolvido na ideia de «valorizar» qualquer coisa e o que Kant poderá querer dizer quando afirma que nós valorizamos e devemos valorizar a nossa humanidade.

II. VALORIZAR A MORALIDADE

Quero começar por levantar a questão sobre um assunto proximamente relacionado — o assunto sobre o valor da moralidade em si. Kant associa o valor da humanidade com a nossa capacidade para a moralidade. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirma:

... moralidade é a condição unicamente sob a qual um ser racional pode ser um fim em si mesmo, uma vez que apenas através disto é possível ser um membro fornecedor de leis no reino dos fins (4:425).⁷

Repare-se que é ligeiramente pouco claro se Kant está a dizer que um ser racional pode ser um fim em si mesmo apenas se estiver ciente da sua capacidade moral, ou se apenas seres que têm capacidade para a moralidade podem ser

fins em si mesmos. Kant claramente crê em ambas as afirmações, ainda que a primeira — que um ser racional possa ser um fim em si mesmo apenas se estiver ciente da sua capacidade moral — tenha de se ler à luz de outra afirmação que Kant faz — nomeadamente, que nunca podemos ter a certeza sobre qual a disposição moral fundamental de outra pessoa.⁸ Por outras palavras, a afirmação de que estamos cientes do nosso próprio valor apenas através da moralidade não pretende implicar que estejamos legitimados a tratar as pessoas que supomos terem um mau carácter como meros meios. Pretende somente implicar que temos de estarmos cientes do nosso próprio valor potencial pela possibilidade de escolha moral. Mas suponhamos que entendemos a afirmação do segundo modo, isto é, com o sentido de que apenas seres morais podem ser fins

em si mesmos. Deveremos concordar com Kant neste ponto? Em alguns textos recentes, defendi tese tradicional de que os seres humanos são os únicos racionais e portanto os únicos animais morais.⁹ Ora, há pessoas que pensam que, quando se afirma que só os seres humanos são «animais morais», se está a afirmar que os seres humanos são particularmente nobres ou admiráveis de um qualquer modo que nos torna superiores aos outros animais. Mas quando afirmo que apenas os seres humanos são «morais», não pretendo dizer que apenas os seres humanos são moralmente bons. Quero dizer que apenas os seres humanos podem desempenhar os tipos de acções que podem ser ou moralmente boas ou más. Apenas os seres humanos têm a capacidade para reflectir sobre os fundamentos para as nossas acções, para determinar se esses fundamentos constituem ou não razões adequadas para a acção e para agir em conformidade. Dito de forma mais simples, apenas os seres humanos têm a capacidade para agir segundo aquilo a que Kant chamou máximas ou princípios e é o carácter dos nossos princípios que qualifica as nossas acções como moralmente boas ou más. Portanto, ser um animal moral neste sentido significa ser capaz de ser ou moralmente bom ou moralmente mau. Devemos considerar isto — a capacidade para escolher de um modo tal que seja ou bom ou mau — como uma forma de superioridade humana? Permitam-me que contemple um argumento que sugere que o devemos fazer. «Realistas morais substantivos», como lhes chamamos, crêem que as obrigações morais são fundamentadas em factos independentes-da-mente sobre razões ou valores.¹⁰ Quando reconhecemos estes factos, pensam estes realistas, ficamos motivados para agir em conformidade com eles. Para este filósofos, a afirmação de que outros animais não são morais teria aparentemente de significar que existe uma dimensão da realidade, a dimensão moral, à qual animais não humanos não são sensíveis, ou para a qual não dispõem de acesso epistémico. Os outros animais não agem moral-

mente porque, como poderíamos dizer, não sabem dizer a diferença. Isto levanta uma questão assumidamente absurda. Estará o realista comprometido com a perspectiva de que os outros animais na verdade têm razões para agir moralmente, embora, devido à falta de consciência desse facto, não ajam com base nessas razões? Ainda que a questão pareça absurda, contém um tópico filosófico importante; nomeadamente, o tópico de sabermos o que queremos dizer quando dizemos que alguém «tem uma razão» para fazer qualquer coisa. Que relação, exactamente, é nomeada por «tem» neste contexto? Intuitivamente, parece que podemos falar inteligivelmente sobre o que um animal não humano tem razão para fazer. O antílope prestes a ser atacado por um leão, digamos, tem uma razão para correr mais depressa. Claro que o antílope não o sabe exactamente. Sabe «correr», como poderíamos dizer, mas não sabe que tem uma razão para correr. Mas no sentido objectivo de «ter uma razão» podemos dizer que alguém «tem uma razão» mesmo que esse alguém não saiba e não possa saber que tem uma razão. Por «sentido objectivo» pretendo significar o modo como usamos a expressão «tem uma razão» quando dizemos, por exemplo, que, se agora o telhado deste edifício estivesse na iminência de abater, «temos uma razão» para sair do edifício, mesmo que não o saibamos. Usamos «ter uma razão» no «sentido subjectivo», por contraste, quando dizemos, depois da catástrofe, que, porque não sabíamos que o telhado estava na iminência de abater, «não tínhamos razão» para sair do edifício. O ponto que faço aqui depende de uma pequena extensão desta distinção familiar, por isso preciso de esclarecer de que extensão se trata e porque penso que se justifica. A forma comum de compreender a distinção entre razões «objectivas» e «subjectivas» entende as razões subjectivas de uma pessoa em relação às suas crenças sobre os factos. Surge então a questão de saber se devemos igualmente entender as razões de uma pessoa em relação às suas crenças sobre

razões, ou seja, às suas crenças sobre aquilo que conta como razão para o quê. Quando as razões se fundamentam naquilo que tradicionalmente se considerou como os requisitos formais da racionalidade, a resposta a questão parecer manifestamente ser «não». Uma pessoa tem uma razão subjectiva para, digamos, assumir os meios para os seus fins, ou para evitar crer em contradições, independentemente de crer ou não no princípio da razão instrumental ou na lei da não contradição. O argumento familiar de que os princípios da lógica não podem funcionar como premissas mostra-o. Suponhamos que George não raciocina de acordo com o *modus ponens*: ele não consegue perceber como se chega de «Se A então B» e «A» para a conclusão que «B». Não ajuda adicionar o *modus ponens* como uma premissa — isto é, adicionar, «Se A então B, e também A, então B» à lista de premissas do George, já que é ainda necessário raciocinar de acordo com o *modus ponens* de modo a obter qualquer conclusão a partir destas premissas e isto é o que George não faz. Portanto, os requisitos formais da racionalidade nem podem nem necessitam de funcionar como premissas.¹¹ E parece natural entender a nossa descrição sobre as razões subjectivas de uma pessoa em relação àquilo que ela tem de aceitar como premissa, caso ela retire a conclusão de que tem uma razão. Mas razões substantivas que não se fundamentem em princípios de racionalidade têm de se aceitar como premissas no nosso raciocínio, se for o caso que de nos possam orientar de todo. E muitos realistas substantivos contemporâneos supõem que a maior parte das nossas razões substantivas, senão todas, são deste modo independentes de requisitos racionais.¹² T. M. Scanlon, em particular, argumenta que devemos considerar todas as razões desta forma, exceptuando possivelmente a razão que temos para tornar as nossas atitudes conformes com os nossos próprios juízos sobre aquilo em que temos razões para crer, fazer, ou sentir.¹³ Portanto, se vamos apelar à distinção entre razões objectivas e subjectivas, pareceria

natural, numa perspectiva como a de Scanlon, entender as razões subjectivas de uma pessoa como sendo relativas às suas crenças sobre as razões em si. E isto significa, tomando de empréstimo um exemplo de Scanlon, que alguém que não creia que «o facto de o seu carro ir matar um transeunte caso não vire o volante é uma razão para o virar» não tem uma razão subjectiva para virar o volante.¹⁴ Clarificada esta extensão sobre a distinção entre razão subjectiva/objectiva, a questão de saber se uma pessoa tem uma determinada razão, falando subjectivamente, depende por vezes de saber se a pessoa crê que razão em si existe. E então pode parecer que a pessoa pudesse ter razões no sentido objectivo, mas não o soubesse por não ter suficiente conhecimento sobre razões em si. Portanto, a tese que contemplo seria a de que os animais «têm» razões morais, objectivamente falando, porém são incapazes de reconhecer esse facto. Contudo se os outros animais têm razões morais, mas não agem de acordo com elas, então talvez devamos pensar que há um sentido segundo o qual isto os torna inferiores a nós, não por sua culpa, claro, mas no sentido em que são inferiores na inteligência. Há qualquer coisa de relevante acerca da sua própria situação que não conseguem compreender, ao passo que nós compreendemos tal coisa. Mas pelo menos alguns realistas morais substantivos rejeitariam a perspectiva de que a sua teoria implica que os outros animais têm razões morais, mas são incapazes de agir segundo elas. O argumento que acabei de esquematizar depende de uma certa concepção daquilo que o realismo envolve. Depende da ideia de que — objectivamente falando — razões são entidades independentes da mente ou factos com uma força normativa intrínseca. Por seu turno, isto aparentemente implica que dizer que uma pessoa «tem» uma razão no sentido *objectivo* significa apenas que há uma razão em virtude da qual a pessoa poderá possivelmente fazer qualquer coisa; e que, portanto, dizer que a pessoa «tem» uma razão no sentido *subjectivo* significa apenas

de que a pessoa está consciente deste facto. O «ter», na medida em que seja sequer relacional, é portanto uma relação puramente epistémica. Compromete-se o realista substantivo acerca de razões com tudo isto? Thomas Nagel e T. M. Scanlon, usando dois exemplos proeminentes, negá-lo-iam. Terei de contextualizar os seus argumentos para explicar porque o fariam. Em *The View from Nowhere*, Nagel argumenta que a objectividade é uma questão de grau. Começamos com uma concepção do mundo que é completamente subjectiva no sentido em que o entendemos como sendo simplesmente o que nos parece ser. Formamos depois outra concepção do mundo que é mais objectiva por, entre os factos que o constituem, nos incluir a nós próprios, factos sobre a nossa posição no mundo, e os factos resultantes sobre como o mundo nos parece. Na nossa concepção original, os tomates são vermelhos; na nossa concepção mais objectiva, é também um facto que os tomates nos parecem vermelhos. A afirmação de que os tomates são vermelhos, objectivamente falando, é verdadeira na medida em que sobreviva a concepções mais objectivas, dadas as explicações sobre aparências tornadas possíveis por estas concepções. Assim que se contabilizam estas explicações, nem todas as aparências subjectivas sobrevivem: algumas são rejeitadas por serem ilusões. O processo de objectivação que descrevi relaciona-se com as nossas razões para crer em coisas, mas Nagel pensa que se pode construir um processo paralelo para identificar as nossas razões objectivas para fazermos coisas. Nagel pensa que temos razões práticas objectivas quando alguma coisa que parece ser uma razão no seio do nosso ponto de vista subjectivo sobrevive enquanto tal quando assumimos um ponto de vista mais objectivo que incluiu a aparência em si como uma parte da realidade. Quando tal sucede, Nagel afirma:

As razões são reais, não são meras aparências. Para se ter a certeza, atribuir-se-ão apenas a um ser que tenha, além de desejos, uma capacidade

geral para desenvolver um ponto de vista objectivo sobre o que deve fazer. Assim, se as baratas não podem pensar sobre o que devem fazer, nada há que possam fazer.¹⁵

Portanto, nesta análise, uma pessoa «tem» uma razão no sentido objectivo só se tiver um certo tipo de objectividade — o tipo que permite o desenvolvimento de uma concepção objectiva do mundo.¹⁶

Penso que a perspectiva de Nagel levanta uma questão de algum modo precipitada: se qualquer coisa que é real existe apenas para alguém que possa formar uma concepção objectiva do assunto em questão, será que a realidade objectiva só existe *para* tais seres? Não haverá uma distinção, para as baratas, entre a forma como vêem o mundo e a forma como o mundo é? De facto, há um modo de impedir esta estranha implicação, mas convoca a nossa atenção para uma importante analogia errónea que o realista tem de colocar entre razões teóricas e práticas. Para impedir a implicação, Nagel poderia indicar que não precisa de negar que a realidade objectiva existe para a barata; precisa apenas de negar que a barata tenha uma qualquer razão para acreditar no que quer que seja.¹⁷ A analogia adequada, poderia insistir, é entre razões para a acção e razões para a crença. Todavia, torna-se então claro que o realista se compromete com a visão de que a realidade prática é no seu todo constituída por razões para a acção, enquanto a realidade teórica simplesmente não é no seu todo constituída por razões para a crença. Dito de outro modo, os realistas sobre razões têm de supor que uma acção fundamentada por razões práticas é por conseguinte tudo aquilo que deve ser, enquanto uma crença fundamentada por razões teóricas não é por conseguinte tudo aquilo que deve ser. As crenças tem também de ser verdadeiras e fundamentarem-se em razões não garante que o sejam.^{18,19} Isto sugere, ainda que obscuramente, que «ter uma razão» no sentido prático é realmente uma coisa bastante diferente de «ter uma

razão» no sentido teórico. Ter uma razão no sentido prático é ter apreendido uma porção da realidade, enquanto ter uma razão no sentido teórico aproxima-se mais de ter uma pista. Scanlon, por outro lado, sustena que as razões são relacionais. Uma razão, segundo Scanlon, é uma relação tripartida [R (p, c, a)], que se verifica quando uma consideração, p, é uma razão para um agente sob certas circunstâncias, c, fazer uma certa acção, a. Esta formulação tenciona impedir a implicação de que «ter» uma razão é apenas, digamos, saber que uma pessoa, a quem podemos possivelmente fazer alguma coisa, está ali. Nas suas conferências sobre Locke, Scanlon diz:

Se entendermos as afirmações básicas normativas como afirmações aparentemente não relacionais de que estas coisas «são razões», ou como afirmações aparentemente não relacionais de que certas coisas «são boas», então surge naturalmente a questão de saber que relação têm estes factos normativos com agentes particulares. (Esta perplexidade subjaz à caricatura de Chris Korsgaard, quando ela afirma que de acordo com uma visão realista reparamos em razões «como se estas pairassem em nosso redor»). A ideia de que o elemento básico normativo é uma relação evita esta perplexidade.²⁰

A tese de Scanlon torna por definição as razões relativas a agentes. Será que os animais as têm? Através de correspondência pessoal por correio electrónico, Scanlon disse que pensa que os animais têm razões em dois sentidos: primeiro, há um ponto de vista, definido pelos seus interesses, relativamente ao qual há alguma razão para preferir umas coisas em detrimento de outras; e, segundo, eles conscientemente agem na busca de coisas que são frequentemente do seu interesse. Mas os animais não têm razões no sentido forte implicado por ser capaz de pensar sobre elas ou de as ver.²¹ Os animais, segundo parece, têm razões neste sentido fraco de fazer o que é abarcado pelos seus interesses, mas não têm razões morais.²² Relacionado com este tópico, é im-

portante notar que Scanlon tem outro argumento para negar que os animais tenham razões morais, embora conceda que num certo sentido têm razões práticas. Segundo Scanlon, temos razões morais porque temos razões para querer-mos estar em unidade com outros. O tipo de unidade que tem em mente é do tipo da que temos quando tratamos nos tratamos mutuamente com respeito, tornando a amizade humana e outras relações essencialmente humanas possíveis.²³ A moralidade, resumidamente, é portanto uma parte do nosso bem. Uma vez que os outros animais não agem segundo princípios, questões de justificação não lhes ocorrem; assim estar nesse tipo de unidade com outros não faz parte do seu bem. Animais não humanos não têm portanto razões morais. Desde modo, tanto Nagel como Scanlon negariam que as suas teses impliquem que animais não humanos «tenham» razões morais, mesmo que o não saibam. Creio que cada uma destas perspectivas é parcialmente correcta. O que penso que ambas têm de erróneo é o facto de localizarem a normatividade das razões em qualquer coisa de objectivo, quer seja uma relação, quer seja um facto. E creio nisto por acreditar que aquilo que Nagel descreve com correcção é se termos *de todo* razões depende, não do que está lá fora no mundo, mas do tipo de subjectividade que temos. Razões existem em primeira instância na perspectiva deliberativa em si. Mas o tipo de subjectividade necessária não é a capacidade para formar uma concepção objectiva das nossas razões: é antes o tipo que Kant associou à autonomia, a capacidade para alguém criar uma lei para si mesma. O elemento essencial de uma razão é a sua normatividade e a sua normatividade para uma pessoa assenta no facto de que essa pessoa legisla agir segundo ela como uma lei. O que penso que Scanlon descreve correctamente é a tese de que os animais têm num certo sentido razões, mas que estas são determinadas pelos seus interesses, não por considerações morais. Tal como argumentei em *Self-Constitution*, há um sentido de acordo com o

qual os animais são autónomos, dado que os seus instintos são as leis da sua natureza e por isso, quando seguem os seus instintos, eles são leis em si.²⁴ Há portanto um sentido segundo o qual têm razões. Mas os seus instintos são apenas relativos ao seu próprio bem. Isto pode por vezes estender-se ao bem da sua prole e por vezes ao bem do seu grupo, mas não se estende a qualquer coisa como razões morais genéricas. Uma vez que a dialéctica acima acaba por ser um pouco complicada, permitam-me lembrar onde nos encontramos. Estava a analisar a questão de saber se a simples capacidade para a moralidade deveria entender-se como uma forma de superioridade humana. Propus que talvez um realista sobre razões morais advogue que é este o caso, porque pensa que existe uma qualquer característica importante do mundo, relevante para as acções tanto de pessoas como de animais, que compreendemos, mas que os outros animais não compreendem. Há razões morais para fazer as coisas e os outros animais são incapazes de responder a essas razões. Analisei os pontos de vista de Nagel e de Scanlon, porque ambos são exemplos de realistas que negariam que as suas perspectivas tenham esta implicação. Embora pensem que razões são factos independentes da mente, pensam também que unicamente pessoas «têm» razões morais. Se supusermos que a moralidade se fundamenta na natureza humana, em vez de em características objectivas da realidade, podemos construir um argumento mais simples contra considerar a simples capacidade para a acção moral (acção moralmente boa ou má) como uma forma de superioridade humana. E isto é verdadeiro, quer assentemos a moralidade na nossa natureza racional, como Kant o fez, quer na nossa natureza sentimental, na linha de Hutcheson, Hume, Smith, e dos seus descendentes, Gibbard and Blackburn. De acordo com estas teorias, amoralidade é qualquer coisa como o uso adequado ou a perfeição de um atributo distintamente humano e, dado que os outros animais carecem deste atributo, os padrões defini-

dores do seu uso adequado ou da sua perfeição são para eles simplesmente irrelevantes. A descrição de Kant ilustra este ponto. Entendo o argumento de Kant como fundamentando a moralidade na natureza humana, porque, como referi acima, Kant fundamenta a moralidade numa característica da subjectividade humana. Essa é a forma de auto-consciência que, como disse anteriormente, nos torna capazes de avaliar os fundamentos das nossas crenças e acções, determinando se tais fundamentos contam ou não como bons fundamentos e decretando em conformidade leis para nós mesmos. Este tipo de auto-consciência torna possível uma forma distinta de agência, a agência racional, que os outros animais não partilham. A moralidade é a perfeição dessa forma de agência e, enquanto tal, representa um padrão que não se aplica a outros animais. Claro que a agência em geral é um atributo que partilhamos com outros animais. E é discutível se há um sentido em que a forma humana de agência, agência racional, é superior considerada apenas enquanto uma forma de agência. O que tenho em mente é o seguinte: Agência é uma forma de controlo. Ser um agente é ser capaz de se movimentar sob o controlo da própria mente. E é discutível se um agente que pode reflectir e avaliar os fundamentos das suas próprias acções tem mais controlo. Há uma dimensão segundo a qual nos poderíamos julgar superiores. Mas possuir esta forma adicional de controlo não é, em si e de si, uma virtude. Nem, tal como muitos pensadores assinalaram, é obviamente uma bênção — qualquer coisa digna de prémio em vez de digna de louvor, como Aristóteles diria. Estas teses não são incontroversas, claro está. David Hume e os restantes sentimentalistas acreditavam que a nossa natureza moral é digna de prémio, no sentido em que somos os mais felizes por tê-la e por agir em conformidade com ela. E também acreditava que, porque o sentido moral aprova qualquer coisa que tenda para tornar as pessoas mais felizes, o sentido moral pode portanto aprovar-se a si mesmo. Ser

simplesmente moral parece acabar por ser, afinal, uma espécie de virtude, ou em qualquer caso, alguma coisa moralmente boa.²⁵ Mas, claro, uma coisa é argumentar que, sem moralidade, um animal racional e social seria deformado, outra dizer que um tipo de animal completamente diferente — digamos, um tigre — seria melhor, ou estaria melhor, se fosse moral. Penso existir uma razão pela qual estas afirmações parecem tão estranhas. A questão do valor de ser moral — e aqui estou a entendê-la sobretudo no sentido de uma coisa digna de prémio em vez de digna de louvor — é uma de um conjunto de questões, a meu ver, deveras interessantes, que surgem assim que levamos a sério uma ideia que penso que devemos levar a sério — a saber, a ideia de que o bom para uma coisa é relativo à sua natureza. Apenas para dar um exemplo do que tenho em mente: John Stuart Mill afirmou celeberramente que é melhor ser Sócrates insatisfeito do que ser um porco satisfeito.²⁶ Mill acreditava nisto porque acreditava que é bom para os seres humanos que tenhamos acesso àquilo que ele chamou «prazeres mais elevados», como, por exemplo, o prazer da poesia. Mas para quem é melhor? Seria melhor *para o porco* se fosse Sócrates? Porque razão, exactamente, haveria de ser assim? Temple Grandin no seu livro, *Animals Make Us Human*, relata que não há nada de que os porcos gostem mais do que fossarem na palha.²⁷ A poesia não é boa para um porco, por isso não é algo com valor que falte na vida de um porco, a que ele tivesse acesso se se transformasse em Sócrates, não mais do que fossar na palha seja algo com valor que falte na nossa vida e a que tivéssemos acesso se nos transformássemos em porcos. Mas não será a poesia um prazer maior do que fossar na palha? Se o que torna um prazer «mais elevado» é, como Kant e outros sugeriram, esse prazer cultivar a nossa capacidade para actividades ainda mais profundas e maiores do mesmo tipo,²⁸ então devemos ter essa capacidade antes de o prazer poder julgar-se como mais elevado para nós. Uma vez que o porco não

dispõe dessa capacidade, a poesia não é um prazer maior para o porco. Claro, podemos tentar elaborar o argumento que consiste em afirmar que, na medida em que o possamos dizer, nenhum dos prazeres do porco são «mais elevados» neste sentido. Mas então talvez seja apenas para nós, seres humanos enfadados, que os prazeres baixos parecem ter estagnado. Desde que a palha em si seja fresca, os porcos aparentemente *nunca* perdem o seu entusiasmo para fossar na palha. Penso que este ponto sobre a natureza essencialmente relacional do bem se generaliza para outros padrões: não faz sentido julgar os seres humanos, quer como superiores aos outros animais, quer como estando em melhores condições do que eles, por padrões que apenas se aplicam a seres humanos. Mas, se decidirmos que não faz sentido dizer que seria melhor para o porco se fosse Sócrates, significa isso que temos de desistir de valorizar a nossa própria capacidade para apreciar poesia? E — de modo similar — podemos valorizar a nossa própria natureza moral, quer como qualquer coisa digna de louvor ou como qualquer coisa digna de prémio, sem pensar que um porco seria melhor, ou que, talvez, estaria melhor, se tivesse igualmente uma natureza moral? Esta questão faz-nos voltar aos assuntos com que comecei. Na «Fórmula da Humanidade de Kant» e em *The Sources of Normativity*, argumentei que há um sentido segundo o qual temos de valorizar a nossa natureza moral. Em *The Sources of Normativity*, em particular, argumentei que temos de valorizar a nossa natureza moral enquanto aquilo a que chamo uma forma de identidade prática, uma descrição sob a qual nos valorizamos a nós mesmos e descobrimos que as nossas vidas merecem ser vividas. O argumento constrói-se vagamente do seguinte modo: afirmamos o nosso valor enquanto possuidores de uma identidade prática sempre que agimos segundo as razões que produz. Mas a nossa natureza moral — a nossa capacidade para criarmos leis para nós próprios — é a fonte da força normativa de todas as nossas razões.²⁹

Portanto, sempre que agimos segundo uma razão, afirmamos nosso valor enquanto seres morais. Mas como podemos valorizar a nossa natureza moral se não pudermos pensar, nem que ter uma natureza moral seja digno de louvor, nem que seja digno de prémio? Mas não se segue da rejeição do argumento de Mill que não possamos valorizar a nossa natureza moral. Quando dizemos que valorizamos alguma coisa, podemos querer dizer diferentes coisas. Uma delas significa que colocamos essa coisa no seio de um domínio em relação ao qual pensamos que padrões avaliativos importantes se aplicam — permitam-me chamar a isto um «domínio avaliativo». Neste sentido, o valor que atribuímos à poesia é expresso tanto no nosso desprezo por versos de gosto duvidoso como na nossa admiração por Dickinson ou Donne. Um segundo sentido em que valorizamos alguma coisa, claro, ocorre quando temos uma atitude positiva em relação a qualquer coisa, porque está conforme com os nossos padrões de um qualquer domínio avaliável sob o qual recai. Valorizar no primeiro sentido, isto é, colocar qualquer coisa num domínio avaliável, não é meramente uma questão de *acreditar* que os itens sob consideração estão sujeitos a um padrão avaliativo, mas requer em vez disso tomar esse padrão como normativo para nós de algum modo. Uma pessoa poderia acreditar que um certo desempenho de, digamos, bailado ou boxe é o tipo de coisa que pode ser boa ou má no seu género e não dar mais importância ao assunto, no sentido em que não há uma circunstância imaginável em que a pessoa agisse diferentemente em virtude desse valor. Mas saber *como* cada um de nós assume para si a normatividade do padrão depende tanto da natureza do objecto como da relação que tenhamos com ele. O valor que depositamos na poesia poderá ser expresso em actividades de escrita sobre ela, de leitura, de apreciação, de comentário — incluindo escrever críticas severas sobre os versos de gosto duvidoso — ou em actividades em que se garante que os grandes poemas do passado são preservados. Mas o valor que depositamos na

poesia não requer que consideremos que ela é superior a, digamos, prosa, ou música. E do mesmo modo, o valor que depositamos na vida vivida sob o governo de valores morais não requer que pensemos que a vida vivida sob o governo do instinto e da sensação é uma forma de vida inferior. Claro que, se uma criatura cuja natureza imponha uma vida governada por valores morais viver em vez disso uma vida governada o mais possível pelo instinto e pela sensação, isso é uma coisa inferior, mas porque para tal criatura isso apenas pode representar uma escolha depauperada sobre o que valorizar. Há pouco mencionei no meu argumento que valorizamos a nossa natureza moral como uma forma de identidade prática. É implicado pelos termos da própria noção de identidade prática que valorizamos formas de identidade prática pelo cumprimento dos padrões que elas nos impõem. Portanto, valorizar a nossa natureza moral, isto é, a nossa identidade prática enquanto seres morais, é pensar que é de suprema importância que vivamos segundo os padrões que ela nos coloca, padrões morais. Neste sentido, podemos valorizar a nossa natureza moral sem pensar que somos pessoas impecáveis apenas porque a *temos*, tal como uma pessoa pode atribuir um valor elevado ao seu papel de pai, sem pensar negativamente acerca de homens que não são pais. Claro que, assim que alguma coisa se insere num domínio avaliativo, valorizamo-la no segundo sentido, quando de acordo com os padrões desse domínio, e reprovamo-la, quando não está. Aqui, evidentemente, há espaço para um pensamento sobre superioridade: um ser humano bom é, num sentido reconhecível, superior a um mau. Por isso reprovamos *maus* pais, mesmo que não reprovemos homens por não serem pais, tal como reprovamos pessoas que não cumpram com os padrões implícitos na sua identidade moral. Portanto, um modo segundo o qual valorizamos a nossa humanidade ou a nossa natureza moral, por conseguinte, é através de considerarmos as nossas acções enquanto acções que se inserem num domínio avaliável,

e tratando esse facto enquanto um facto normativo, através de o cumprimento com os padrões que se lhes aplicam. Mas este modo de valorizar a nossa natureza moral não nos impele a pensar, quer que sejamos superiores aos outros animais, quer que sejamos abençoados se comparados com eles. Impele-nos a prestar atenção ao facto de sabermos se somos bons, a admirar pessoas moralmente boas pela sua bondade e a pensar negativamente acerca de seres humanos, incluindo a nós próprios, quando agem errada-

mente. Mas não implica de todo qualquer atitude particular acerca do valor de seres não morais. Porém, valorizar a nossa natureza moral neste sentido claramente não é tudo o que existe na valorização da humanidade. O argumento para a Fórmula da Humanidade em si adquire um sentido diferente segundo o qual Kant nos convida a valorizar a nossa humanidade. Mas este sentido requer distinções subsequentes, às quais agora me dedico.

III. VALORIZAR PESSOAS

Quando dizemos que valorizamos a humanidade, no sentido envolvido no argumento de Kant, estamos a usar «valor» num sentido ligeiramente diferente daqueles que distingui até agora. Por vezes, valorizar qualquer coisa em nada se relaciona com colocá-la num domínio avaliativo: relaciona-se apenas com tratá-la de um modo normativo de uma qualquer forma positiva, tal como fazer um qualquer tipo de afirmação sobre alguém. Esta noção de «valorizar» é infelizmente bastante obscura, uma vez que há muitas acções e atitudes diferentemente positivas e não é claro quais as que é suposto termos ou fazermos de modo a que possam contar como valorizar qualquer coisa. A única coisa que parece clara é que, como disse anteriormente, tem de haver alguma circunstância imaginável em que agiríamos diferentemente em virtude do valor. De qualquer modo, como referi previamente, alorizar pessoas — e valorizar outros animais — é como o seguinte: valorizar pessoas é assumir um qualquer tipo de atitude positiva em relação aos seus interesses, ou em relação aos objectos das suas escolhas. Valorizar pessoas envolve promover os seus interesses, ou respeitar as suas escolhas, sempre que o façamos, quer pela promoção dos objectos dessas escolhas, quer simplesmente por uma contenção de interferir. No meu ensaio prévio, tentei exprimir esta ideia, dizendo que, ao

assumir que as nossas escolhas conferem valor aos objectos dessas escolhas, estamos de facto a colocar um tipo de valor no poder da escolha racional em si. Mas de facto há (pelo menos) duas formas diferentes em que poderíamos entender aquilo em que isto consiste. Interessantemente, ainda que um pouco estranhamente, ambas surgem nos argumentos casuísticos que Kant utiliza para ilustrar as implicações morais da Fórmula da Humanidade. Para mostrar aquilo que tenho em mente, quero relembrar uma objecção familiar ao argumento de Kant. As pessoas por vezes perguntam: porque não posso simplesmente valorizar a *minha própria* humanidade? Mesmo se o facto de que busco os meus próprios fins mostrar que valoriza o meu próprio poder de escolha racional, o que me impele a valorizar o de outros? Esta objecção é baseada na ideia de que, quando Kant fala sobre a humanidade ser um fim em si mesmo, ele está apenas a falar sobre «humanidade» ou «o poder para determinar fins» serem uma propriedade em que depositamos um valor elevado, no sentido de que nos preocupamos sobre ter essa propriedade, ou de que pensamos que merece ser preservada, ou de que desejamos desenvolvê-la de forma apropriada e assim sucessivamente. Mas agora penso que Kant quer dizer uma coisa um pouco diferente. Quer dizer que consideramos a humanidade, ou o poder

para determinar fins, enquanto uma propriedade que confere um certo tipo de posicionamento normativo, e com ele certos poderes normativos, ao ser que a detém. Chamarei a estas duas coisas a «perspectiva da propriedade valorizável» e a «perspectiva do posicionamento normativo». Para vermos a diferença, consideremos alguns exemplos. Primeiramente, suponhamos que a nossa inteligência é uma propriedade a que atribuímos um valor elevado. Poderíamos então fazer coisas para a proteger, como não consumir drogas que causem danos cerebrais, ou poderíamos fazer coisas para a desenvolver, como resolver problemas matemáticos. E parece pelo menos concebível que pudéssemos valorizar a nossa própria inteligência desta forma, sem que nos preocupássemos com a de outros.³⁰ Todavia, suponhamos que me perguntam agora, «Em virtude de quê tem o direito de votar aqui?» e eu respondo, «Sou uma cidadã desta nação». Cidadania, tal como a entendo, é uma forma de posicionamento normativo: fornece ao seu possessor certos poderes normativos, ou morais. Poder-me-iam responder, «Bem, eu também sou um cidadão, portanto tenho igualmente o direito de votar aqui». Repare-se que não faria sentido eu responder, «não, a *minha própria* cidadania tem essa implicação normativa — mas no que me diz respeito, a sua não». O argumento de Kant para a Fórmula de Humanidade trata a humanidade, ou o poder de escolha racional, como se nos conferisse um tipo de posicionamento normativo. Kant pergunta, «em virtude de quê temos o direito de tratar os nossos fins como um bem, ou seja, de lhes conferirmos um valor normativo e assim, com efeito, de legislar sobre valores?» e responde, «A nossa humanidade». Portanto o argumento atribui-nos um posicionamento normativo em virtude da nossa humanidade, como o posicionamento normativo que temos em virtude de, digamos, nascer num certo país. De facto, a analogia é exacta: Kant pensa que a nossa humanidade nos torna legisladores no Reino dos Fins. Embora a forma de Kant colocar o assun-

to seja a de dizer que devemos valorizar a nossa própria humanidade enquanto um fim, aquilo que quer dizer não é que devemos valorizar a propriedade de humanidade ou racionalidade do mesmo modo que a pessoa do meu exemplo valoriza a sua inteligência. Quer dizer que devemos respeitar o posicionamento normativo que as pessoas têm em virtude da sua humanidade. Há duas razões pelas quais penso que devemos entender Kant deste modo. A mais óbvia é o facto de que dizer meramente que a capacidade para determinar os nossos fins através da razão é uma propriedade valorizável em nada adiantaria para explicar porque entendemos que os nossos fins são valorizáveis em si mesmos. Esta é a questão a partir da qual penso que começa o argumento da Fórmula da Humanidade — porque tomamos os objectos das nossas inclinações como bons? E isto traz-me à segunda razão, que é textual. A resposta de Kant começa:

...a natureza racional existe como um fim em si mesmo. O ser humano necessariamente representa a sua própria existência deste modo; nesta medida é assim um princípio *subjectivo* da acção humana. (4:429)

À medida que leio o argumento, Kant quer dizer, quando diz que nós «nos representamos a nós mesmos» enquanto fins em nós mesmos, que tomamos os nossos fins como bons apesar de o facto de que não são intrinsecamente bons. Ao fazê-lo, mostramos que nos consideramos a nós próprios como fins. Kant prossegue:

Mas todo o demais ser racional representa também a sua existência desta forma consequente com os mesmos fundamentos racionais que igualmente se me aplicam;* assim é simultaneamente um princípio *objectivo*... (4:429)

Kant adiciona uma nota de rodapé à expressão «com os mesmos fundamentos racionais que igualmente se me aplicam» que refere,

* Aqui introduzo esta proposição como um postulado. Os fundamentos para isto encontram-se a última secção. (4:439n)

Assumo que o que é relevante na última secção, *Fundamentação* III, seja a sua introdução à concepção de nós mesmos enquanto membros de um mundo inteligível que, como Kant diz, fornece a lei para um mundo de sentido (4:453-454). Neste caso, a nota de rodapé afirma que o «fundamento racional» da nossa representação de nós mesmos enquanto fins em nós mesmos é a nossa concepção das nossas vontades racionais enquanto «legislativas» — ou seja, normativas — para aquilo que fazemos e, também, na medida em que depende de nós, para aquilo que acontece no mundo do sentido. Cada um de nós afirma o posicionamento de um legislador no Reino dos Fins, com um direito de voto acerca daquilo que irá acontecer, que exercitamos sempre que fazemos uma escolha. Obviamente, poderiam levantar-se várias preocupações sobre a operacionalidade deste argumento. Para já, refiro-me apenas ao modo como Kant tencionou entendê-lo. Se tencionou do modo que sugeri, a afirmação de que somos fins em nós mesmos não é a afirmação de que o poder de escolha racional é uma propriedade valorizável; é a afirmação de que me virtude do poder de escolha racional, atribuímo-nos um posicionamento normativo — o posicionamento para legislar o valor dos nossos fins. E isso impele-nos a atribuir o mesmo posicionamento a todos os demais seres racionais e, assim, a respeitar as suas escolhas e a ajudá-los a buscar os seus fins. Mas há um problema ao se ler o argumento desta forma. É o problema é o de que em alguns dos seus argumentos casuísticos, Kant argumenta como se tivéssemos *também* de tratar o poder de escolha racional como uma propriedade valorizável. As duas concepções diferentes de um fim-em-si-mesmo aparecem ambas nos seus argumentos casuísticos. Os dois casos que Kant utiliza para exemplificar os nossos deveres para com outros

— o dever de ajudar outros, ou de promover os seus fins, e o dever de não fazer falsas promessas — podem explicar-se melhor segundo a perspectiva de posicionamento normativo. Devemos promover os fins de outros em reconhecimento pelo facto de que eles, como nós, têm o posicionamento para conferir valor nos seus fins escolhidos. Devemos evitar todo o uso da força, da coerção e de engano enquanto formas de interferência com os esforços de outros para exercerem os seus direitos legislativos. A força é como privar alguém do seu voto; a coerção e o engano são como adulterar o seu boletim de voto. Mas quando Kant aborda os deveres do Eu [*self*], as considerações a que nos incita são naturalmente melhor entendidas como resultantes do pensamento de que o poder de escolha racional é uma propriedade valorizável. Devemos desenvolver os nossos talentos e poderes como ajudas à escolha racional; devemos evitar o álcool e as drogas, de acordo com o argumento de Kant na *Metafísica dos Costumes*, porque nos incapacitam para a acção racional. Estes deveres parecem de todo não se relacionar com o nosso posicionamento; são as atitudes e as acções de alguém que considera a escolha racional como uma propriedade valorizável. Para Kant é óbvio que cometer suicídio é tratarmo-nos como meros meios, mas se compreendermos a afirmação de que a humanidade é valorizável enquanto a afirmação de que confere um posicionamento normativo, não é claro por que razão isto deve ser deste modo. Porque não pode um ser humano ter um posicionamento para conferir valor ao seu próprio desaparecimento, tal como a tudo o mais que deseje, desde que nenhum outro dever seja violado? Kant está a pensar no suicídio simplesmente nos termos de atirar fora uma coisa valorizável. Este é um pensamento acerca do valor da nossa humanidade enquanto uma propriedade, não um pensamento sobre o nosso posicionamento. Se adoptarmos a perspectiva de que valorizar a humanidade na verdade significa considerá-la como a fonte de um posicionamento normativo,

não a considerando meramente como uma propriedade valorizável, teremos de abdicar da afirmação de que estes deveres existem para com o Eu [*self*]? Não penso que tenhamos de o fazer. Não pretendo defender a proibição de Kant do suicídio, mas penso que se podem resgatar os outros deveres para com o Eu [*self*]. As duas formas de pensar sobre o valor da humanidade que distingui podem combinar-se se supusermos que devemos de considerar o nosso posicionamento normativo *em si* enquanto a propriedade valorizável em questão. E se o meu próprio argumento, de que temos de considerar a nossa natureza moral como uma forma de identidade prática, funciona, então isso é precisamente o

que devemos fazer. O que significa ter uma identidade prática não é apenas valorizarmo-nos nós próprios enquanto possuidores de uma propriedade, mas antes valorizarmo-nos a nós próprios no desempenho de um papel. Portanto, devemos valorizar a nossa identidade humana, não meramente enquanto seres racionais, mas enquanto legisladores no Reino dos Fins. Nesse caso, desenvolver os nossos talentos e poderes é como preocuparmo-nos em sermos um eleitor devidamente informado; evitar o excesso de álcool e de drogas é como não ir votar bêbado. Estes deveres são expressões de respeito, não pela propriedade de racionalidade, mas pelo posicionamento legislativo que nos confere.

IV. VALORIZARMO-NOS A NÓS MESMOS

Penso que Kant deve ter tido em mente qualquer coisa como a seguinte — que valorizamos o nosso próprio posicionamento enquanto uma forma de identidade prática. Mas, ainda assim, há qualquer coisa que deixa por analisar — uma forma muito mais simples segundo a qual o acto de escolha racional exprime um valor que atribuímos a nós mesmos. Afinal de contas, o nosso posicionamento legislativo concede-nos o direito de «votar em» — isto é, de conferir valor a — qualquer que seja a coisa; não tem de ser na satisfação dos nossos próprios desejos e necessidades naturais. Mas Kant assumiu que aquilo que escolhemos, pelo menos quando a moralidade o permite, é satisfazer os nossos desejos e interesses naturais e os desejos e interesses e necessidades naturais daqueles que amamos. Aquilo *a que* conferimos valor, quando exercitamos os nossos poderes legislativos, não é a nós mesmos enquanto sujeitos desses poderes legislativos, mas a nós mesmos enquanto sujeitos de certos interesses naturais — alguns dos quais partilhamos com todos os restantes seres vivos e sencientes. E isto dá um sentido bastante diferente em que nos consideramos a nós mes-

mos — ou «subjectivamente nos representamos», como Kant diria — como fins em nós mesmos. Os dois pontos que acabei de fazer sobre o argumento de Kant acerca da Fórmula da Humanidade estão relacionados. Os deveres para com outros interpelam-nos a respeitar o posicionamento normativo de outras pessoas através do respeito pelas suas escolhas e pela consideração dessas escolhas como actos legislativos, ou seja, activos com uma força normativa. É por isso que devemos buscar os fins de outros e evitar usar a força, a coerção e o engano para vergar os outros à nossa vontade. Mas os nosso deveres para connosco não podem consistir em respeitar as nossas próprias escolhas — afinal de contas, temos de fazer essas escolhas antes elas existirem para que sejam respeitadas e os deveres de respeito próprio têm de ser qualquer coisa que possa orientar o modo como fazemos essas escolhas. Conforme já sugeri, respeito por nós próprios enquanto seres racionais exige que escolhamos de um modo tal que nos torne aptos para o nosso papel na legislação moral. Mas o que nos alerta para o facto de que reclamamos para nós este papel é um reflexo do facto de que os seres humanos fazem

racionalmente aquilo que todos os restantes animais fazem naturalmente: buscamos os nossos interesses naturais e os interesses daqueles com que nos preocupamos, como se essas coisas se estabelecessem enquanto um bem. Deste modo, o sentido segundo o qual a concepção de nós mesmos enquanto fins em nós mesmos é um princípio subjectivo da acção racional é um sentido bipartido. A acção racional incorpora o pensamento de que somos fins em nós mesmos no sentido em que temos o direito de conferir valor sobre os nossos próprios interesses naturais. Mas também incorpora o pensamento de que os nossos próprios interesses naturais merecem que se confira um valor *sobre* eles. E embora não tenha argumentado aqui em favor do que afirmo em seguida, este pensamento pode estender-se para incluir os interesses de outros seres que também têm interesses e com os quais partilhámos o mundo.³¹ Concluindo, valorizar a nossa humanidade envolve várias coisas diferentes. Envolve apreciar a nossa natureza moral, não no

sentido de nos congratularmos com ela, mas no sentido de assumirmos seriamente os padrões que nos impõe e de fazer o que pudermos para os cumprirmos. Envolve respeitar as escolhas racionais de outras pessoas e tornarmo-nos aptos para fazer escolhas racionais, através do desenvolvimento e da preservação dos nossos poderes racionais. E envolve também, de forma muito simples, cuidarmos de nós próprios e uns dos outros, não unicamente enquanto seres racionais, mas naturais, cujos interesses declaramos, por via da nossa legislação moral, serem merecedores de realização, promoção e procura. Mas não envolve considerarmo-nos superiores a outros seres vivos, nem nos requer que limitemos a nossa preocupação moral apenas a seres humanos. De facto, talvez não haja melhor forma de expressar o valor que atribuímos à nossa humanidade que não seja a de estender o alcance da nossa preocupação moral para lá das fronteiras da humanidade em si.

Publicado originalmente em espanhol, traduzido por Dulce Maria Granja, na revista *Signos Filosóficos*, Número 26. Tradução portuguesa de Pedro Tiago Serras.

NOTAS

- 1 «Kant's Formula of Humanity» in Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, pp.106-132.
- 2 «Atribuímos a nós mesmos» é aqui uma expressão deliberadamente ambígua. Na altura em que escrevi o ensaio em questão, inclinava-me para pensar que o argumento estabelecia que a humanidade tem qualquer coisa como um valor intrínseco; posteriormente decidi que na perspectiva de Kant todo o valor deve ser conferido por agentes valorativos, ou, dito de outro modo, que valorar é prévio a valor.
- 3 Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*. Ver em particular §§3.4.6-3.4.9, pp. 118-123.
- 4 Ver Christine M. Korsgaard, «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals» e «Interacting with Animals: A Kantian Account.»
- 5 Ver também T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p.105.
- 6 A propriedade pode apenas ser o valor intrínseco em si, tal como entendido por G. E. Moore, ou pode ser a propriedade de fornecer razões para a acção, numa perspectiva de delegação a que T. M. Scanlon chama «passar-ao-seguinte» [buck-passing]. Para a visão de Moore, ver o seu *Ethics* e «The Conception of Intrinsic Value». Para o argumento de Scanlon, ver *What We Owe to Each Other*, Capítulo 2.
- 7 As referências aos textos de Kant serão inseridas no texto, utilizando o volume da Academia e os números de página quase universalmente usados nas traduções das suas obras. Sempre que cito Kant, recorri às traduções de Mary Gregor nos textos de Cambridge da série *History of Philosophy*.
- 8 Ver por exemplo *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* 4:407.
- 9 Para consultar as minhas descrições sobre diferenças humano/animal, ver *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, em particular o Capítulo 6; «The Activity of Reason», §4, pp. 30-32; «Interacting with Animals: A Kantian Account», §6, pp. 100-103; e «Reflections on the Evolution of Morality», em particular §§4-5, pp. 16-23.
- 10 Para consultar caracterizações do realismo substantivo e argumentos contrários a ele, ver o meu *The Sources of Normativity*, «Lecture One»; *Self-Constitution*, §4.2, pp. 64-67; e «The Activity of Reason», §§1-3, pp. 23-30.

- 11 Ver *Self-Constitution*, §4.2.4, p. 67; ou, para uma primeira versão do argumento, «Skepticism about Practical Reason,» in *Creating the Kingdom of Ends*, particularmente §4, pp. 321-325. Aqui falo sobre se um agente se «importa» com, digamos, ser prudente ou assumir os meios, em vez de sobre se um agente crê haver uma razão para ser prudente ou para assumir os meios, mas o argumento é o mesmo em ambos os casos — a questão é se a força destas considerações depende ou não dos compromissos contingentes do agente.
- 12 Para uma crítica desta perspectiva de razões substantivas, ver «The Activity of Reason», §3, pp. 26-30. A alternativa é acreditar que todas as razões substantivas se identificam pela aplicação do imperativo categórico, ou de outro princípio da racionalidade formal, com o qual o agente está comprometido em virtude da sua racionalidade, independentemente das suas crenças ou compromissos explícitos. Neste caso precisamos apenas de entender as suas razões subjectivas como conhecimento seu sobre os factos não normativos.
- 13 Ver Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 25-32.
- 14 Tomo de empréstimo o exemplo das conferências sobre Locke, *Being Realistic about Reasons*, de Scanlon, embora o tenha também usado noutros contextos. Na verdade, claro, o assunto é um pouco mais complicado, dado que, se a pessoa tiver outras crenças sobre razões das quais esta decorra e pudermos em princípio convencê-la de que esta razão existe, há ainda um sentido em que a pessoa tem de facto esta razão, mesmo que subjectivamente. Penso ser pouco claro se Scanlon supõe que todas as razões estão desta forma ao alcance de argumentos. Para mais informação sobre este ponto, ver as descrições de Scanlon sobre como aprendemos a saber que razões possuímos (*What We Owe to Each Other*, pp. 64-72) e a sua discussão sobre a defesa do internalismo sobre razões de Bernard Williams (no apêndice de *What We Owe to Each Other*, pp. 363-373). Em virtude destas complexidades, aqueles que defendem este tipo de abordagem caracteristicamente rejeitam na íntegra a ideia de razão subjectiva.
- 15 Nagel, *The View from Nowhere*, p. 150.
- 16 Não são claras as implicações desta análise para com animais que dispõem de formas de cognição mais sofisticadas do que as que supomos serem características de baratas, mas que não pensemos sobre razões. Depende do que conta como «uma capacidade para pensar sobre o que se deve fazer». Por exemplo, suponhamos que um animal tem a capacidade para antever consequências futuras que por vezes modifiquem os seus desejos, não porque aplique algum princípio ou porque faça algum raciocínio, mas causalmente — ele responde ao que antevê acontecer-lhe no futuro. Suponhamos que o animal tem também o hábito de antever consequências futuras de modo a que seja frequentemente prudente. Contará isto como «pensar sobre o que deve fazer»?
- 17 Nagel assevera que «são as crenças e atitudes que são objectivas no sentido primário». *The View from Nowhere*, p. 4.
- 18 Para maior aprofundamento desta analogia errónea, ver o meu «The Activity of Reason», §2, pp. 25-26; para uma descrição da razão pela qual um construtivista não precisa de aceitar a analogia errónea, ver §§6-7, pp. 35-39.
- 19 Nagel tem outra via para defender a afirmação de que algumas razões «pertencem» a certos indivíduos. Em *The View from Nowhere*, Capítulo 9, argumenta que algumas razões são relativas ao agente — ou seja, têm força normativa apenas para a pessoa cujos desejos ou cuja condição as desencadeie. Suponho que se possa pensar que as razões relativas ao agente são «tidas» por indivíduos num sentido particular. Mas este não é o sentido que procuramos: esse sentido fundamenta um contraste entre as razões que todas as pessoas têm e as razões que apenas algumas pessoas têm, sem que nos diga o que significa para qualquer um de nós «ter» ou carecer de todo de uma razão. A ideia de que as razões têm origem a partir dos desejos ou da condição de seres particulares sugere ainda outro sentido no qual as razões são «tidas» por indivíduos: as razões que têm origem em qualquer coisa sobre os meus desejos ou a minha condição podem ser entendidas como sendo num sentido particular minhas, mesmo se forem neutras relativamente ao agente e assim fornecerem razões a outros. Exploro esta ideia e analiso atentamente as dificuldades de a circunscrever em *Self-Constitution**, §9.5, pp. 197-200.
- 20 Cito a partir daquela que é actualmente a quinta conferência sobre Locke de Scanlon. As conferências sobre Locke de Scanlon serão editadas em breve pela Oxford University Press como *Being Realistic about Reasons*. A passagem em que Scanlon me cita é retirada de *The Sources of Normativity*, §1.4.8, p. 44.
- 21 Isto assemelha-se à perspectiva de Nagel: neste «sentido forte», termos ou não termos razões depende de podermos ou de não podermos saber que as temos. Scanlon afirma que não põe objecções a esta forma de dependência da mente.
- 22 Estas várias condições — a existência de um ponto de vista, a capacidade para agir segundo as considerações geradas a partir deste ponto de vista — são sugestivas sobre qual poderá ser a relação $R(p, c, a)$, ou sobre as condições sob as quais ela se verifica.
- 23 Ver *What We Owe to Each Other**, em particular pp. 160-168. Não pretendo negar que os outros animais tenham amizades, mas estas não requerem respeito mútuo do mesmo modo que as amizades humanas o requerem. Fornecerei uma descrição do tipo de respeito em questão em §III deste ensaio.
- 24 Ver *Self-Constitution*, §5.6, pp. 104-108.
- 25 As perspectivas de Hume a que me refiro aqui podem ser principalmente encontradas na conclusão do Livro III do *Treatise of Human Nature*, em particular nas pp. 619-620, e na Parte II da conclusão de *The Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 278-284. Os comentários no texto sumarizam uma interpretação de Hume que reitero em *The Sources of Normativity*, §§2.2.1-2.2.7, pp. 51-66.
- 26 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Capítulo 2. Na verdade, ele afirma, na pág. 10, que é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito e que é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tonto satisfeito, estou portanto a fundir a suas afirmações, tomando aqui Sócrates como um exemplar da humanidade.
- 27 Temple Grandin relata que: «Os porcos são obcecados pela palha. Quando atiro um pouco de palha de trigo para o meu cercado com leitões, eles fossam nela freneticamente... Até agora, ninguém descobriu nada que possa competir com a palha para atrair a atenção e o interesse de um porco». Em *Animals Make Us Human: Creating the Best Life for Animals*, pp. 185-186.

- 28 Kant afirma: «correctamente chamamos a estes prazeres e deleites mais refinados porque estão mais sob o nosso controlo do que outros, não se desgastam, mas antes reforçam um sentimento para os desfrutarmos continuamente...», *Crítica da Razão Prática* 5:24.
- 29 *The Sources of Normativity*, §3.4.
- 30 Na verdade, penso que há algum espaço para dúvida mesmo acerca disto — e este é um dos locais em que surge a obscuridade desta concepção de valorizar. A dúvida é sobre se poderemos valorizar a nossa própria inteligência, sem valorizar a inteligência enquanto tal, no sentido em que o meu exemplo prévio valorizava a poesia enquanto tal. Se pelo menos assumirmos que estamos a falar sobre alguém que valoriza a sua própria inteligência, não em virtude de qualquer outra coisa que ela lhe dê — digamos, prazer no seu exercício, ou poder, ou um sentido de superioridade —, mas por si mesma, poderá parecer como se esse alguém tivesse pelo menos de apreciar a operação da inteligência, quando a testemunha em outros, e talvez tivesse de deplorar a sua ausência, mesmo se não fizesse o que quer que seja para a preservar, ou proteger, ou desenvolver. Poderá existir alguém que valorize apenas a sua própria poesia? A mim, parece-me uma ideia extremamente estranha.
- 31 Argumento em favor da perspectiva em questão no meu «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals» e «Interacting with Animals: A Kantian Account.»

BIBLIOGRAFIA

- Grandin, Temple, com Catherine Johnson. *Animals Make Us Human: Creating the Best Life for Animals*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2009.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. 2ª edição, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press, 1978.
- Hume, David. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. In *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 3ª edição, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trad. Mary Gregor, Cambridge Texts in the History of Philosophy series. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor, Cambridge Texts in the History of Philosophy series. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Korsgaard, Christine M. «The Activity of Reason.» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Volume 83, No. 2: November 2009.
- Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard, Christine M. «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals», *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume 25, ed. Grethe B. Peterson. Salt Lake City: Utah University Press, 2005. Disponível on-line neste endereço
- Korsgaard, Christine M. «Interacting with Animals: A Kantian Account», *The Oxford Handbook on Ethics and Animals*, ed. Tom Beauchamp e R. G. Frey. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Korsgaard, Christine M. «Reflections on the Evolution of Morality.» Publicado on-line como *The Amherst Lecture in Philosophy* 5 (2010): 1-29, neste endereço.
- Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.
- Moore, G. E. «The Conception of Intrinsic Value», *Philosophical Studies*. London: Kegan Paul, 1922.
- Moore, G. E. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Scanlon, T. M. *Being Realistic About Reasons*. The Locke Lectures, 2009. A publicar em breve na Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.