

# AGINDO POR UMA RAZÃO<sup>1</sup>

Christine Korsgaard  
*Harvard University*

**ABSTRACT:** In this essay the author intends to discuss what a practical reason is, that is, what are we referring to when we talk about the reason for an action, as well as what happens when someone acts for a reason. In this sense, she evokes especially Aristotle and Kant in order to give this question an answer. This strategy will distinguish her own answer from many answers given by contemporary philosophers. So she will connect her account of what reasons are with a feature of *Reason* as it was conceived by the philosophers aforementioned: The *Reason* as an active dimension of the mind itself.

**KEYWORDS:** reasons, actions, practical reason, motivation.

**RESUMO:** Neste ensaio a autora intenta discutir o que uma razão prática é, isto é, a que nos estamos referindo quando falamos sobre a razão para uma ação, bem como sobre o que ocorre quando alguém age por uma razão. Nesse sentido, ela evoca especialmente Aristóteles e Kant com o propósito de dar uma resposta a essa questão. Essa estratégia distinguirá sua resposta da resposta dada por filósofos contemporâneos. Assim, ela irá conectar sua descrição do que sejam razões com um aspecto da *Razão* tal como esta era concebida pelos filósofos acima mencionados: A *Razão* como uma dimensão ativa da mente mesma.

**PALAVRAS-CHAVE:** razões, ações, razão prática, motivação.

## 1. Introdução: Razão e Razões

A questão que irei discutir neste ensaio concerne ao que seja uma razão prática: isto é, aquela a qual nos estamos referindo quando falamos

---

<sup>1</sup> Tradução: Carlos Adriano Ferraz (UFPEL). Gostaria de expressar meu agradecimento à Professora C. Korsgaard por ter gentilmente cedido o direito de tradução de seu texto, bem como pela solicitude demonstrada ao discutir os temas que nele são expostos.

sobre “a razão para uma ação”, e o que acontece quando alguém age por uma razão. A resposta que vou apresentar é, acredito, comum a Aristóteles e a Kant, e isto os distingue de praticamente todos os outros. Irei sugerir que a resposta deles é correta por uma importante razão. Conforme tentarei explicar, a visão que creio encontrarmos em Aristóteles e Kant nos permite conectar suas explicações acerca do que sejam *razões* com um aspecto importante do que a *Razão* é: nomeadamente, que a *Razão* é, em uma perspectiva particular, o aspecto, ou dimensão, ativa da mente.

De modo geral, quando falamos sobre razão, parece que temos três coisas diferentes em mente. Na tradição filosófica, razão refere-se mais ao aspecto ativo do que ao aspecto passivo, ou receptivo, da mente. Razão, nesse sentido, opõe-se à percepção, à sensação, e, talvez, à emoção, as quais são formas de experiência, ou ao menos a envolvem. Tal contraste não é não-problemático, pois parece claro que a receptividade mesma não pode ser entendida como totalmente passiva. O mundo percebido não entra simplesmente em nossas mentes, como se através de uma porta aberta. Enquanto sentindo e respondendo ao mundo, nossas mentes interagem com ele, e a atividade de nossos sentidos contribui para com o caráter do mundo percebido. Embora seja até certo ponto inata e automática, esta contribuição pode ser talhada e estendida pelo aprendizado, modificada pelo hábito e pela experiência, e, talvez, mesmo conscientemente direcionada. Mas a atividade mental que associamos com a razão vai além daquela envolvida mesmo com a mais sofisticada receptividade. O raciocínio é autoconsciente, é atividade intencional mediante a qual damos forma aos *inputs* da receptividade. Isto acontece tanto no caso do raciocínio teórico, quando construímos uma descrição científica do mundo, quanto no caso do raciocínio prático, no qual a manifestação característica é a escolha (*choice*).

A razão tem sido tradicionalmente identificada tanto com o emprego, ou com a conformidade, a certos princípios, tais quais os princípios da inferência lógica, princípios que Kant identificou com os princípios do entendimento, princípios matemáticos, quanto com os princípios da razão prática. Uma pessoa é dita razoável (*reasonable*) ou racional (*rational*) quando suas crenças e ações conformam-se com os ditames daqueles princípios, ou quando ela é deliberadamente guiada por eles. E então, finalmente, há as considerações particulares, contando a favor da crença ou ação, as quais denominamos “razões”.

O uso da palavra inglesa “reason” em todos esses contextos, e a forma mediante a qual traduzimos palavras equivalentes de outras línguas, sugere uma conexão, mas qual é esta exatamente? A concepção de Aristóteles e Kant acerca do que sejam as razões práticas, creio, pode nos ajudar a responder a esta questão, trazendo o que é distintivo, e distintamente ativo, acerca do agir por uma razão. Isto, pelo menos, é o que vou argumentar.

## 2. Três questões sobre Razões

Há, em verdade, três, ou ao menos três, questões concernentes à ontologia das razões para a ação. A primeira questão diz respeito aos tipos de itens que contam como razões para a ação – particularmente, se razões são fornecidas por nossos estados mentais e atitudes, ou se o são pelos fatos sobre os quais aqueles estados e atitudes fundam-se. (explicarei esse contraste, detalhadamente, abaixo). A segunda questão refere-se a que tipos de fatos acerca das ações são relevantes para razões, e, em particular, se razões sempre surgem dos objetivos alcançados pela ação ou, se, às vezes, surgem de outras propriedades das ações, por exemplo, se a ação é justa ou boa. Esta questão é mais familiar a nós a partir do debate entre consequencialistas e deontologistas. A terceira questão é como razões para a ação estão relacionadas com as ações mesmas e, em particular, se esta relação deve ser entendida causalmente ou de outra forma<sup>2</sup>. Colocado em termos mais familiares, esta é a questão acerca do que queremos dizer quando asserirmos que alguém é “motivado”. Como respondemos a esta questão? A maioria dos filósofos concordaria que razões práticas têm ao menos algumas das seguintes propriedades. (1) Elas são normativas, isto é, elas fazem reivindicações válidas sobre aqueles que as têm. (2) Elas são motivadoras, isto é, mantendo-se constante as outras coisas, os agentes que as têm serão inspirados a agir de

---

<sup>2</sup> As respostas admitem um impreciso, e apenas um impreciso, agrupamento. Empiristas tendem a pensar que razões são fornecidas pelos nossos estados mentais, especialmente nossos desejos; que os fatos relevantes concernem à desejabilidade dos fins a serem alcançados pela ação; e que a relação entre razões e ações é causal. Racionalistas tendem a pensar que razões são fornecidas pelos fatos em virtude dos quais a ação é boa, e que estes fatos não precisam ser limitados pela desejabilidade dos fins a serem atingidos pela ação, mas podem concernir a propriedades intrínsecas da ação mesma; e que a ação não é causada pela razão, mas pela resposta do agente à razão. De certa forma, este ensaio segue a familiar estratégia kantiana de defender-se mostrando como o debate entre racionalistas e empiristas conduz a um impasse.

acordo com elas<sup>3</sup>. E (3) elas são motivadoras em virtude de sua normatividade, isto é, as pessoas são inspiradas a fazer coisas pela normatividade das razões que elas têm para fazê-las, pela sua consciência de que alguma consideração faz uma reivindicação sobre elas. Chamarei essa propriedade de propriedade de ser “normativamente motivadora”, e, embora não esteja livre de controvérsia, inclino-me a assumir que é essencialmente isto que uma razão prática deveria ser: uma consideração normativamente motivadora. Respondemos a questões sobre a ontologia das razões perguntando se os itens candidatos poderiam possivelmente ter as propriedades em questão, bem como mantendo nossa atenção voltada para a conexão entre Razão e razões.

A primeira questão – se razões são fornecidas pelos estados mentais ou pelos fatos sobre os quais se baseiam aqueles estados – conduz ao problema que chamarei de problema da estrutura reflexiva das razões, a qual descreverei na próxima seção. Irei, então, mostrar como a perspectiva de Aristóteles e Kant resolve tal problema, na medida em que ela responde a segunda questão, sobre se o valor das ações jaz sobre suas consequências ou sobre outra coisa. Finalmente, na última seção, discorrerei um pouco sobre a questão acerca de como razões e ações estão relacionadas, sobre a questão da motivação.

### **3. Estados mentais e as propriedades do Bem fazer**

Bernard Williams uma vez escreveu: “Desejar fazer algo é, certamente, uma razão para fazê-lo”<sup>4</sup>. Joseph Raz discorda. “Desejos ... não são razões para a ação”, ele escreve. “O fato de [ações] terem certo valor – de que realizá-las é algo bom de fazer em virtude do mérito intrínseco da ação ou de suas consequências – é a razão paradigmática para a ação”<sup>5</sup>. O debate acerca de se razões são fornecidas por estados mentais ou por fatos sobre o valor das ações surge, em parte, porque nossa prática ordinária de oferecer razões

---

<sup>3</sup> Estas observações são, certamente, tautológicas; isso porque as propriedades em questão são essencialmente indefiníveis. Estas duas propriedades para as quais eu apenas aponte, são, às vezes, referidas como normativas e como parte do internalismo motivacional, respectivamente; mas eu prefiro evitar tais termos.

<sup>4</sup> WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 19.

<sup>5</sup> RAZ, J. *Engaging Reason*, p. 63. Raz, em verdade, diz “opções”, não ações, mas ele quer dizer as ações dentre as quais fazemos as escolhas. Então, mudamos a citação para torná-la clara nesse contexto.

parece envolver ambas as possibilidades. Suponha que eu pergunte: “Por que Jack foi para Chicago?” Eventualmente, oferecemos como resposta algum estado mental de Jack. Poderíamos dizer que “ele queria (*wanted*) visitar sua mãe”, por exemplo. O estado mental poderia ser um desejo (*desire*), como no exemplo que acabo de citar, ou poderia ser uma crença (*belief*). “Ele acreditava (*believed*) que sua mãe precisava de ajuda”. Muitos filósofos, é claro, acreditam que a razão é dada pelo par crença/desejo. Por exemplo, ele queria (*wanted*) visitar sua mãe, e acreditava (*believed*) que ela poderia ser encontrada em Chicago; ou, ele queria (*wanted*) ajudar sua mãe, e acreditava (*believed*) que poderia ajudá-la indo a Chicago. Demonstrado isso, dei anteriormente respostas parciais, oferecidas a partir da pressuposição de que o autor da pergunta pode resolver o resto por conta própria. Quando respondi que “ele queria (*wanted*) visitar sua mãe”, por exemplo, deixei que o autor da pergunta concluísse que ele acreditava (*believed*) que sua mãe pudesse ser encontrada em Chicago. Mas filósofos como Raz insistem que, a despeito do fato de que respondemos questões dessa forma, a resposta não é dada pelos estados mentais de Jack, mas, ao invés, por certos fatos para os quais aqueles estados mentais são uma resposta: fatos que denominarei de propriedades do bem fazer das ações (*the good-making properties of the actions*). Um importante aviso: eu não pretendo, ao usar a frase “propriedades do bem fazer”, prejudicar a questão de se os agentes sempre agem a partir daquilo que eles julgam ser bom em qualquer sentido substancial<sup>6</sup>. Estou usando o termo “bom”, aqui, para referir-me a qualquer coisa referente a uma ação que a faça parecer elegível para o agente. Se S. Agostinho estiver certo, então a maldade de uma ação pode ser uma de suas propriedades do bem fazer no sentido formal, conforme estou usando o

---

<sup>6</sup> Em outras palavras, eu procuro saber o que significa agir por uma razão no sentido descritivo da razão. Um aspecto importante dos termos “razão”, “racional”, e assim por diante, é que eles admitem tanto um uso descritivo quanto normativo. No sentido descritivo, alguém pode agir “racionalmente” enquanto agindo tanto por uma boa quanto por uma má razão. A ação racional opõe-se à ação não-racional, ou, talvez, é mero movimento ou expressão. No sentido normativo, alguém age racionalmente apenas quando a razão é boa. Assim, podemos tanto dizer que “esta é uma razão terrível” (sentido descritivo) quanto que “esta não é razão alguma” (sentido normativo), e com isso significar a mesma coisa. O ponto de focar no sentido descritivo é que, uma vez que tenhamos identificado qual ação ou atividade temos em mente quando falamos em “agir por uma razão”, nós talvez possamos, então, localizar o sentido normativo perguntando o que conta como ser *bom nesta* atividade. Como observarei abaixo, penso que a descrição do agir por uma razão que darei nesse ensaio dá suporte à pretensão de que agir de acordo com o imperativo categórico é uma boa maneira de ser bom em agir por uma razão. Ver nota 26.

termo<sup>7</sup>. Ainda podemos perguntar se o que deu razão a S. Agostinho para roubar aquelas famosas peras foi o fato de que a ação era má, ou se foi seu desejo de fazer algo mal. Os defensores da visão de que as propriedades do bem fazer são razões, dirão que foi o *fato* de que a ação era má, não seu desejo de fazer algo mau. Afinal de contas, estes filósofos exortam, razões são coisas *sobre as quais* agentes atuam. O agente é confrontado pela razão, e a razão faz uma espécie de demanda sobre ele, exigindo que certa ação seja feita, ou, ao menos, mostrando que ela é elegível. Então, deveríamos identificar como razões os tipos de itens que desempenham um papel para deliberadores na primeira pessoa. E – deixando de lado S. Agostinho, e retornando ao mais bondoso Jack –, a menos que Jack seja realmente um personagem muito voltado para si mesmo, o que ele toma como reivindicando algo dele não são seus próprios estados mentais, mas o que é bom acerca da ação que ele se propõe fazer. Afinal, se você pergunta a Jack por que ele está indo para Chicago, poderia parecer estranho ele dizer “porque eu quis”. Ele poderia, é claro, dizer “Porque eu quero ajudar minha mãe”, mas consoante os defensores das propriedades do bem fazer, não deveríamos tomar essa formulação como expressando a ideia de que seu desejo é sua razão, pois ele poderia igualmente dizer, com exatidão a mesma força, “Porque minha mãe precisa de minha ajuda”. Certamente isso provavelmente se assemelha a quando ele fala *consigo mesmo* sobre a situação, e decide o que fazer, falando sobre sua Mãe e os problemas desta, e não sobre seus próprios estados mentais. Assim, se ele diz “eu estou indo porque quero ajudar minha mãe”, ao invés de tomarmos seu desejo como sua razão, deveríamos tomar isso como uma espécie de anúncio de que ele também tem uma razão, *e é responsável por ela*. Aqui ele descreve sua resposta à razão como um querer, um desejo. Mas ele poderia igualmente, ou mesmo melhor, dizer “eu *preciso* ajudar minha mãe”, ou, “eu *tenho* que ajudar minha mãe”, onde “preciso” e “tenho” referem-se não meramente ao estado psicológico (ou não a um estado *meramente psicológico*), mas a uma resposta normativa – algo no sentido de “sinto que estou sob a obrigação de ajudar minha mãe”.

Mas a visão segundo a qual as razões são dadas pelas propriedades do bem fazer das ações propostas também incorre em certas objeções. Pois parece haver um problema em dizer que as (supostas) propriedades do bem

---

<sup>7</sup> S. Agostinho, *Confissões*, Livro 2, seção 4, p. 47.

fazer podem ser, por elas mesmas, normativas ou motivadoras. Por um lado, há as objeções padrão ao realismo normativo. Aqueles que objetam ao realismo insistem que fatos e propriedades naturais, por eles mesmos (como o fato de uma ação ajudar a mãe de alguém), são normativamente inertes. E, por outro lado, há problemas em explicar a motivação e o sentido de obrigação apelando tão somente às propriedades do bem fazer de uma ação. Afinal, pessoas cientes das propriedades do bem fazer de uma ação às vezes falham em ser motivadas por elas, ou em reconhecer que elas apresentam algum tipo de reivindicação normativa. Para que as propriedades do bem fazer de uma ação tenham efeitos normativos e motivacionais, para que exerçam um apelo sobre o agente que agirá à luz delas, deve haver um certo acordo: o agente deve *tomá-las* como sendo propriedades do bem fazer e ser movido correspondentemente. E o defensor dos estados mentais argumentará que, quando alguém falha em responder às propriedades do bem fazer em questão, podemos identificar o que precisaríamos *acrescentar* para provocar a resposta. Para a pessoa que não é motivada pela necessidade de ajuda por parte de sua mãe, poderíamos acrescentar um desejo de ajudá-la. Para aquele que não encontra apelo normativo associado a ajudar sua mãe, poderíamos acrescentar a crença de que se deve ajudar a própria família. E com isso parece que voltamos à visão de que a razão, enquanto fonte de força, surge, afinal de contas, ao menos em parte, a partir dos estados mentais do agente. Mas o defensor das propriedades do bem fazer negará isso. O problema que acabo de descrever, ele dirá, vem à baila a partir de uma transição no ponto de vista. Quando falamos a partir do ponto de vista da terceira pessoa acerca do fato de que um agente responde, ou não, às razões diante dele, falamos de seus estados mentais, desde que estes constituam as respostas em questão. Mas isso não significa que os estados mentais sejam parte da razão, ou que eles tenham qualquer papel nas deliberações mesmas do agente. As propriedades do bem fazer da ação proporcionam a razão, e dizer que o agente deseja ajudar, ou que se sente obrigado a ajudar, é apenas dizer que ele está respondendo apropriadamente às propriedades do bem fazer no tocante ao ajudar. Afinal de contas, se as propriedades do bem fazer não têm força motivadora ou normativa por si mesmas – se temos que *adicionar* os estados mentais, com o propósito de obter força motivacional ou normativa – então alguém que não possua os estados mentais em questão não será, definitivamente, movido pelas supostas propriedades do bem fazer. Mas *certamente* queremos dizer que há algo errado com alguém que, por assim

dizer, não encontre interesse normativo ou motivacional no fato de que sua mãe precisa de ajuda. Os estados mentais não são *adicionados* para *explicar* ou *prover* a força normativa e motivacional da razão; ao invés, eles são simplesmente identificados na perspectiva da terceira pessoa (*third-personally*) como a resposta apropriada à força motivacional e normativa da razão. Um problema menor com este argumento é que parece haver dois tipos de casos, os quais transcorrem pelo permissível e pelo obrigatório. Há casos em que a razão parece depender, para sua existência, de um estado mental, em particular um desejo; e há casos em que não parece. Suponhamos que a mãe de Jack não precise de ajuda, e que sua única razão possível para ir a Chicago seja que ele irá gostar de visitá-la. Nesse caso, se a viagem a Chicago com o propósito de obter a companhia de sua mãe é uma propriedade do bem fazer no tocante a sair em viagem, tal depende de se Jack deseja realmente ver sua mãe. E isso parece sugerir que, afinal, algumas razões dependem de estados e atitudes mentais. No entanto, esta pequena dificuldade pode ser facilmente tratada. O defensor da visão segundo a qual razões são propriedades do bem fazer poderia concordar que uma das possíveis propriedades do bem fazer de uma ação é aquela que satisfaz o desejo do agente – ou, talvez, simplesmente, que ela satisfaz o desejo de alguém. Mas há um problema mais profundo com a visão de que os estados mentais que eventualmente mencionamos quando inquiridos acerca de nossas razões são realmente as respostas apropriadas às razões que existem independentemente delas. Pois o que significa dizer que a motivação ou o senso de obrigação é a resposta *apropriada*? Esta pretensão ela mesma aparece como normativa – não estamos apenas dizendo que ela é a resposta natural ou usual. Então, a ideia parece ser que os estados mentais em questão – desejo ou senso de obrigação ou uma crença na obrigação, ou seja lá o que for – são respostas de que há uma razão que se possa ter. Dessa forma, parece que agora temos razões para sermos motivados e obrigados por nossas razões. O primeiro nível de razões compõe-se de certos fatos acerca das propriedades do bem fazer, e o segundo nível de razões compõe-se de fatos sobre como é apropriado responder àquelas propriedades do bem fazer. Precisamos, então, de outro nível de razões acerca de como seria apropriado responder às razões do segundo nível, e assim para sempre?

Mas o defensor das propriedades do bem fazer irá, novamente, negar isto. Se alguém falha ao responder apropriadamente às propriedades do bem fazer de uma ação, pode-se argumentar, então, que ele é simplesmente

irracional, e ponto final. É a isso que a normatividade das propriedades do bem fazer pode chegar – que você é irracional se você não responde a elas de certa forma. Em outras palavras, racionalidade pode ser *definida* simplesmente em termos da adequação de certas respostas. Um ser racional do ponto de vista prático é, por *definição*, um ser motivado a realizar ações pela percepção ou consciência de suas propriedades do bem fazer<sup>8</sup>.

Mas agora devemos ser mais específicos sobre o que isto significa, pois temos, aqui, duas possibilidades. Alguém pode perceber ou estar ciente de X, mas não da descrição de X. Um agente racional encontra sua razão nas propriedades do bem fazer das ações mesmas, ou no *fato* de que aquelas propriedades tornam boa a ação? Suponha que seja bom para uma mãe proteger seus filhos do dano. Está, então, uma leoa que protege seus leõezinhos de um leão saqueador, agindo por uma razão, ou racionalmente? Talvez não saibamos exatamente como pensar sobre as representações mentais da leoa, mas ela é um agente, e não um mecanismo, e parece claro que há algum sentido em que ela faz o que faz *com vistas à proteção de seus filhotes*<sup>9</sup>. O objetivo guia seus movimentos, e nesse sentido os motiva; e, dado o risco que ela mesma está preparada a correr pelos seus filhotes, alguém pode sentir-se tentado a dizer que ela age sob a influência de uma pretensão normativa. Se isso é tudo no que tange ao agir racional, então certamente este não envolve o exercício de qualquer faculdade especificamente humana, a qual poderíamos identificar com a faculdade da Razão: trata-se apenas de uma forma de descrevermos as ações as observando de fora, nomeadamente, aquelas que se conformam a princípios racionais ou a reflexões particulares as quais chamamos “razões”.

Por outro lado, podemos insistir que *há* algo diferente no que tange ao humano, algo que envolve a faculdade Razão. O ser humano está ciente da razão *como uma razão*. Ele identifica as propriedades do bem fazer da ação sob as descrições “bom” ou “razão” ou “correto”, ou outra descrição normativa. Ele não age apenas de acordo com uma consideração normativa, mas *por* uma. Assim, a ação racional não é apenas uma questão de ser

---

<sup>8</sup> Eu argumentei alhures que esta estratégia não pode funcionar, pois ela efetivamente impede a tentativa de dar uma explicação descritiva acerca do que seja a racionalidade. Veja meu “The normativity of instrumental reason”. O argumento desse ensaio está cumprindo aquela pretensão, ainda que nesse ensaio eu não ataque diretamente a ideia de definir razão em termos de razões.

<sup>9</sup> Para um argumento de que animais não-humanos contam como agentes, ver meu *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*.

motivado por certos fatos acerca das propriedades do bem fazer de uma ação – como, por exemplo, que a ação ajudará a Mãe de alguém, ou que satisfará o desejo de alguém. Pelo contrário, ela é uma questão de ser motivado pela consciência ou crença de que estes fatos *constituem* propriedades do bem fazer de uma ação. Agir racionalmente é agir a partir da crença de que o que você está fazendo é, em algum sentido, bom. Mas isso não mostra que, afinal de contas, a força normativa pertence a um estado mental?

Para entender a resposta, devemos primeiro perguntar o que significa acreditar que os fatos constituem propriedades do bem fazer. Lembremos que estamos usando “bem”, aqui, em um sentido mínimo e formal. Dizer que os fatos constituem propriedades do bem fazer nesse sentido é apenas dizer que eles oferecem ao agente aquilo que este considera como fundamentos adequados à motivação. Isto é tudo o que a benevolência, nesse contexto, é – fundamentos adequados à motivação. Assim, dizer que você é motivado pela consciência de que as propriedades do bem fazer da ação a tornam boa, significa dizer que você é motivado pela consciência de que você tem fundamentos adequados para a motivação. Você é motivado pela ideia de que seus motivos são bons. Assim, em um sentido, a motivação toma a *si mesma* como objeto. Ela tem uma estrutura essencialmente reflexiva<sup>10</sup>. Kant em certo momento diz algo similar: ele diz que devemos agir a partir de máximas que possam ter a *si mesmas* como seus objetos enquanto leis universais da natureza (GMS 4:437; ênfase minha). Isso soa muito misterioso, é como se tivéssemos adentrado um problema, mas eu penso que não. Eu penso que essa é uma maneira de dizer que uma ação racional é uma ação motivada *auto conscientemente*, uma ação cuja motivação é essencialmente dependente da consciência de sua própria adequação. É esta propriedade –

<sup>10</sup> Eu posso pensar em outras duas coisas que os filósofos pretenderam que tivessem uma estrutura essencialmente reflexiva, ou que tomassem a si mesmas como seus objetos. Uma é Deus, tal como este é concebido por Aristóteles em *Metafísica* 12.9, onde Deus é identificado com a atividade divina de pensamento que pensa a si mesmo – para Aristóteles, a mais perfeita e puramente ativa atividade que pode haver – a outra é a identidade pessoal. Alguns filósofos reclamaram, corretamente, segundo creio, que as pessoas não são incidentalmente conscientes de si mesmas, mas essencialmente. Não se trata de você ter uma identidade pessoal da qual você pode ou não estar consciente; pelo contrário, se você não está consciente de sua identidade pessoal, então você não a tem. Portanto, o estado de ser uma pessoa toma a si mesmo como objeto (ver, por exemplo, Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, capítulo 1, parte 2, pp. 71-114). Eu estou afirmando que razões são assim, e, conforme vejo, isto não é um acidente, uma vez que, como argumento em *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, ser uma pessoa é essencialmente uma atividade, e uma pessoa é, em certo sentido, constituída por suas razões.

*consciência de sua própria adequação* – que falta à motivação da leoa<sup>11</sup>. Logo, ter uma razão é ser motivado pela consciência da adequação de sua própria motivação. Como é possível estar em tal estado? Chamarei a isto de problema da estrutura reflexiva de razões. O problema é que você pode pensar que temos que escolher entre os dois elementos envolvidos na motivação. Ou Jack é motivado pela necessidade de ajudar de sua mãe, caso em que alguém pode reclamar que ele não está exercendo a razão mais do que a leoa o está, ou Jack é motivado pelo pensamento da benevolência de sua ação, caso em que alguém pode reclamar que ele é um idiota arrogante que deveria, realmente, estar pensando em sua mãe ao invés de estar pensando em quão boas suas próprias ações são.

Aristóteles e Kant, argumentarei, mostram-nos o contrário disso: como os dois elementos da motivação, seu conteúdo e o juízo acerca de sua benevolência, podem ser combinados. E isto não surpreende, visto que dizer que um agente racional é motivado pela adequabilidade de ser motivado exatamente daquela forma é articular as bases profundas do dito de Kant, consoante o qual um agente moralmente bom age não apenas em conformidade com o dever, mas por dever. Com efeito, o que acabo de argumentar é que os problemas usualmente associados com a ideia de Kant acerca do agir por dever – o aspecto de que isto, de alguma forma, exclui motivos mais atraentes como uma preocupação direta para com os outros – é um problema que surge da natureza mesma de uma razão para a ação. Isto é,

---

<sup>11</sup> Agora, nesse momento o defensor das propriedades do bem fazer pode querer argumentar da seguinte forma. A intrincada formulação a qual acabo de chegar resulta de uma definição extremamente ampla de propriedade do bem fazer que adotei de saída. Você lembrará que eu disse que por propriedade do bem fazer eu não quis dizer “bom” em qualquer sentido substancial, mas tão somente qualquer coisa sobre a ação que a torna elegível para o agente. Se “elegível” significa “apropriadamente motivador”, então certamente segue-se que estar ciente das propriedades do bem fazer é apenas estar ciente de fundamentos adequados para a motivação. Mas o filósofo que propõe definir o agente racional como aquele que é movido pelas propriedades do bem fazer não quer dizer, com o termo “bom”, algo em sentido mínimo ou formal. Ao invés, a proposta aqui é que definamos um agente racional como aquele movido por aquelas propriedades genuinamente boas, em um sentido substancial.

Mas isso não pode ser. Pois ainda temos o problema da leoa, e novamente ela nos deixa com duas opções. Se a proteção de seus filhotes é algo genuinamente bom, então, desse ponto de vista, ela é um agente racional. Ou, se para evitar isto, este filósofo aceita a pretensão de que ela deve saber que sua ação é genuinamente boa, então tudo o que esta manobra faz é acrescentar uma cláusula adicional à minha definição de um agente racional. Um agente racional é aquele que é motivado pela consciência de que seus fundamentos para o agir são fundamentos adequados para a motivação normativa e *o faz correlatamente*. Esta não é exatamente uma forma de evitar o problema. O que acabei de dizer contribui para o argumento em prol do efeito que devemos identificar enquanto um sentido descritivo de razão. Ver também notas 5 e 7.

uma vez que tenhamos entendido que agir por uma razão requer que se esteja consciente de que se tem uma razão, podemos ver também que perguntar “ele fez isso para ajudar o amigo, ou porque ele pensou que este era seu dever?” faz tão pouco sentido quanto perguntar “ele fez isso para ajudar a Mãe ou porque ele pensou ter uma razão?” Com vistas a explicar como Aristóteles e Kant resolvem o problema da estrutura reflexiva das razões, eu agora me volto para a segunda das três questões que levantei: se a razão para uma ação sempre jaz no objetivo alcançado por ela ou em outros fatos concernentes à ação.

#### 4. A benevolência da ação

Consoante um número de teorias familiares da benevolência, os padrões de benevolência para algo são dados pela natureza da coisa mesma, especialmente por sua natureza funcional. Uma coisa é boa quando ela possui as propriedades que a fazem boa em ser o que ela é, ou em fazer o que ela faz. Se estas teorias estão corretas, então, para determinar o que faz com que uma ação seja boa, devemos, primeiro, perguntar o que é uma ação – qual é sua natureza funcional – e, então, saberemos o que a torna boa, a que padrões ela está sujeita.

Ora, John Stuart Mill pensou que sabia qual era a resposta para ambas as questões. Nas observações gerais de *Utilitarismo*, ele afirma: “Toda ação tem em vista algum fim, e regras de ação, é natural supor, devem tomar todo seu caráter e cor do fim ao qual elas são subservientes”<sup>12</sup>.

De acordo com Mill, ação é essencialmente produção, e, portanto sua função é ocasionar algo, alcançar algum fim. Quanto a se uma ação é boa, isso dependerá, conclui Mill, se o que ela ocasiona é bom, ou tão bom quanto pode ser.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> MILL, J. S. *Utilitarianism*, p. 2.

<sup>13</sup> Em verdade, Mill está errado quanto a isto. As teorias acerca da benevolência que mencionei no texto buscam identificar o que são os eventualmente chamados padrões “internos” ou “constitutivos” de benevolência. Estes são padrões que preservam um objeto em virtude do que ele é. Na teoria mesma de Mill acerca da ação, o único padrão constitutivo de ações é a efetividade. A obtenção de um fim bom, enquanto oposto a seja lá qual for o fim almejado, é tão somente um padrão externo para as ações. Falando tecnicamente, almejar o bom é um constrangimento colateral para a ação. Para mais sobre padrões internos ou constitutivos, ver “The Normativity of Instrumental Reason”, ensaio 1, neste volume, pp. 61-2; “Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”, ensaio 3 neste volume, pp. 110-113; e a introdução, pp. 7-10\*.

Mas nem sempre pareceu óbvio para os filósofos que ação é essencialmente produção. No livro 6 de *Ethica Nicomachea* Aristóteles diz:

Entre as coisas que podem ser de outro modo estão incluídas tanto coisas produzidas quanto coisas feitas; produzir e agir são diferentes .... de tal forma que o estado racional referente à capacidade de agir difere da do estado racional referente à capacidade de produzir. Nem estão elas inclusas uma na outra, pois nem agir é produzir nem produzir é agir. (NE 6.4 1140a1-15)

Conforme Aristóteles, ação e produção são duas coisas diferentes. E na seção seguinte Aristóteles observa uma das mais importantes diferenças entre elas, nomeadamente que: “Enquanto produzir tem um fim outro que não a si mesmo, as ações não o podem; pois a ação boa é ela mesma seu fim (NE 6. 5 1140b5-10)”.

Ações, ou pelo menos boas ações, diz Aristóteles, são escolhidas por elas mesmas, não pelo que elas produzem.

Em verdade, esta é uma dentre as três coisas diferentes que Aristóteles nos diz sobre o porquê de ações boas serem praticadas por agentes virtuosos. Primeiro, em ao menos alguns casos, um ato é praticado por algum propósito ou fim específico. Por exemplo, Aristóteles nos diz que uma pessoa corajosa que morre em batalha entrega sua vida pelo bem de seu país ou de seus amigos (NE 9.8 1169 a 17-30). Da mesma forma, parece natural dizer que o sujeito liberal que faz uma doação quer ajudar alguém. O sujeito magnificente que investe em uma peça quer dar à cidade um regalo; o homem perspicaz quer entreter sua audiência, e assim por diante. Ao mesmo tempo, como acabo de mencionar, Aristóteles afirma que ações virtuosas são feitas por elas mesmas. E, por fim, Aristóteles também nos diz que ações virtuosas são feitas pela sua nobreza - *to kalon* (e.g. NE 3.7 1115b12; 3.8 1116b3; 3.9 1117b9; 3.9 1117b17; 3.11 1119b15; 4.1 1120a23; 4.2 1122b6). Se supusermos que a razão para uma ação jaz em seu propósito, como Mill o fez, estas parecerão três relatos inconsistentes ou rivais do propósito ou objetivo da ação virtuosa. Mas quando consideramos a concepção mesma de

---

\* Os ensaios referidos, bem como este que ora traduzimos, fazem parte do livro: KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008 (nota do tradutor).

Aristóteles de uma ação, vemos que não há inconsistência aqui. O que corresponde, na teoria de Aristóteles, à descrição de uma ação é aquilo que ele chama de um *logos* – ou, como o interpretarei, de um princípio. Uma boa ação é uma ação que incorpora o *orthos logos*, ou princípio correto: ela é feita no momento correto, da maneira correta, para o objeto correto, e – mais importante para meus propósitos – com o objetivo correto. Para citar uma dentre várias de tais passagens, Aristóteles diz:

Qualquer um pode ficar bravo – isto é fácil – ou dar ou gastar dinheiro; mas fazer isso no momento correto, com o objetivo correto, e da forma correta, isto não é para qualquer um, nem é fácil; por isso a benevolência é tanto rara quanto louvável e nobre (NE 2.9 1109a25–30).

A chave para a compreensão da visão de Aristóteles é que o *objetivo* está incluso na descrição da ação, e que esta é a ação como um todo, *incluindo o objetivo*, o qual é escolhido pelo agente. Digamos que nosso agente é um soldado-cidadão, o qual escolhe sacrificar sua vida com vistas à vitória de sua *polis* ou cidade. Os gregos pareciam pensar que este era usualmente um objetivo bom. Assumamos que nosso soldado também se sacrifica no momento correto – não antes que isto se mostre necessário, talvez, ou quando algo especialmente bom pode ser alcançado por esta ação – digamos, impedindo o acesso dos inimigos a reforços. E ele o faz da forma correta, implacável e eficientemente, talvez mesmo com estilo, e assim por diante. Então ele realizou algo corajoso, uma boa ação. Por que ele fez isso? Seu propósito ou objetivo era assegurar a vitória de sua cidade. Mas o objeto de sua escolha era a totalidade da ação – sacrificar sua vida de certa forma, em certo momento, com o propósito de garantir a vitória de sua cidade. Ele escolheu todo o pacote, isto é, executar esta ação por este fim – ele escolheu aquilo, o pacote todo, como algo que valia a pena fazer por si mesmo, sem outro fim. “Nobre” descreve a espécie de valor que o pacote todo tem, o valor que ele vê nele quando o escolhe.

Ora, isto significa que a visão de Aristóteles quanto à ação é a mesma de Kant. Kant pensava que uma ação era descrita por uma máxima, e a máxima de uma ação pertence também à estrutura “executar esta ação por este fim”. Kant nem sempre é cauteloso quanto à maneira que ele formula máximas, e isto pode obscurecer o presente ponto; mas na melhor leitura do teste do imperativo categórico, a máxima que ele testa inclui tanto o ato feito

quanto o fim com vistas ao qual ele é feito. Ela *tem* que incluir a ambos, pois a questão levantada pelo teste do imperativo categórico é a de se poderia haver uma política de perseguir *este tipo de fim* a partir de *tais tipos de meios*. Por exemplo, nos exemplos mesmos de Kant na *Fundamentação*, as máximas testadas são do tipo “eu cometerei suicídio para evitar os problemas que vejo à frente”, e “eu farei uma falsa promessa para obter algum dinheiro imediatamente”. Aquilo que a rejeição dessas máximas identifica como errado é o pacote todo – cometer suicídio para evitar os problemas pessoais que você vê à frente, e fazer falsas promessas para obter algum dinheiro imediatamente -. A questão da correção ou incorreção de, por exemplo, cometer suicídio com o propósito de salvar a vida de alguém, é deixada em aberto, como um caso separado para ser testado separadamente. Na verdade, Kant deixa isso claro, pois na *Metafísica dos Costumes* ele levanta a questão de se um homem mordido por um cão raivoso, que comete suicídio para não causar mal aos outros quando enlouquecer em virtude da raiva fez algo errado ou não (MC6: 423-424). Cometer suicídio para evitar causar um sério mal aos outros é uma ação diferente daquela em que se comete suicídio para evitar os problemas que vemos à frente, e requer um teste separado. E “valor moral”, ou ser feito “por dever”, funciona, na teoria de Kant, da mesma forma que a nobreza funcionava na teoria de Aristóteles. Não se trata de um fim alternativo que temos em nossas ações, mas da caracterização de uma espécie específica de valor que um ato executado em virtude de certo fim pode ter. Quando um agente reconhece que *deve* querer certa máxima como lei universal, ele supõe que a ação por ela descrita possui esse tipo de valor. Muitas das críticas padrão à ideia kantiana do agir por dever baseiam-se em uma confusão acerca desse ponto. A ideia de que agir por dever é algo frio, impessoal, ou mesmo egoísta, baseia-se no pensamento de que o *propósito* ou *fim* do agente é agir “com vistas à realização do meu dever” *ao invés de* “com vistas a ajudar meu amigo”, ou “com vistas a salvar meu País”, ou seja lá o que for. Mas isso é simplesmente errado. Sacrificar sua vida com o propósito de salvar seu País pode ser seu dever em certo caso, mas o dever será executar aquele ato por aquele propósito, e a totalidade da ação, ato e fim, serão escolhidos como o dever de alguém. Permitam-me introduzir alguma terminologia para expressar essas ideias mais claramente. Digamos que a forma básica de uma máxima kantiana é “eu farei a ação-A com vistas a promover o fim-F”. Chamemos a toda essa formulação de descrição de uma ação. Uma ação, então, envolve tanto um ato quanto um fim, um ato feito

por um fim. Nos exemplos que temos visto, fazer uma falsa promessa e cometer suicídio são o que estou chamando de “atos” (*acts*), ou, como às vezes direi, “tipos de atos”. Fazer uma falsa promessa com vistas a obter dinheiro prontamente, cometer suicídio para evitar problemas pessoais que você vê à frente, bem como cometer suicídio para evitar causar mal aos outros, são o que chamarei de “ações” (*actions*). Agora, uma pequena complicação surge do fato de que atos (*acts*), no sentido que lhes dou, são, às vezes, realizados por eles mesmos, por algum motivo não-instrumental, e por fim *outro* algum, como ódio ou simpatia, ou pelo simples prazer do objeto<sup>14</sup>. Nesse caso, realizar o *ato* é por si mesmo o fim. Para descrever a *ação* em sua totalidade, neste tipo de caso, temos que colocar aquele fato como máxima, e afirmar que a estamos realizando por ela mesma, pela sua inerente conveniência, ou seja lá pelo que possa ser. Por exemplo, se você escolhe dançar pelo simples prazer da dança, então *dançar* é o *ato* e *dançar pelo simples prazer da dança* é a *ação*. Podemos contrastar isto com a ação diferente de alguém que dançar por dinheiro, ou para esquivar-se das balas disparadas contra seus pés. Como eu disse antes, é a ação, estritamente falando, o objeto da escolha. E consoante tanto a Aristóteles quanto a Kant, é a *ação*, estritamente falando, como Kant o concebeu, moralmente boa, permissível ou má; ou, como Aristóteles o concebeu, nobre, ou, ao menos, não ignóbil, ou má.

A visão segundo a qual as ações, atos por fins, são tanto objetos de escolha quanto depositárias do valor moral, afasta Aristóteles e Kant de muitos filósofos morais contemporâneos, menos em virtude do explícito desacordo do que pela falta de clareza quanto ao tema. Aqui novamente, nossas práticas comuns de dar razões nos oferecem um guia pouco claro.

---

<sup>14</sup> O notório exemplo de Kant, da primeira seção da *Fundamentação*, da pessoa solidária que não tem valor moral, é o seguinte: Kant especifica que ele “não possui motivo outro como vaidade ou auto-interesse”, e realiza a ação por ela mesma (F 4:398). O agente que age por dever também realiza sua ação por ela mesma. Discussões sobre o argumento da primeira seção da *Fundamentação* frequentemente negligenciam isto, e consideram, ao invés, que Kant está contrastando dois fins diferentes que alguém pode ter em suas ações, seu próprio prazer e dever. Para uma discussão adicional, ver meu “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, ensaio 6 neste volume”, especialmente pp. 176-87. Kant também descreve outro de seus exemplos de sua *Fundamentação*, o comerciante prudente, como realizando uma ação por uma razão instrumental (GMS 4:397). Se o argumento desse ensaio é correto, Kant não deveria ter feito aquilo: o comerciante prudente, de fato, escolhe algo tal qual “cobrar de meus clientes um preço justo com o propósito de lucrar da boa reputação de meus negócios” como uma ação digna de ser feita por ela mesma.

\* KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008 (nota do tradutor).

Inicialmente eu fiz notar que quando perguntamos pela razão de uma ação, às vezes citamos um fato, e eventualmente um estado mental. Mas outra maneira de usualmente respondermos a tais questões, cruzando aquele debate, é anunciando o propósito do agente. “Por que Jack foi para Chicago?” “Com vistas a visitar sua mãe” é a resposta. O propósito de Jack é oferecido como uma resposta acerca de sua razão. Isso faz parecer que seu propósito é a razão de sua escolha, como se o que ele escolhesse, em resposta ao fato de ter aquele fim, fosse unicamente o ato. Mas esta aparência, eu creio, é equivocada. Para explicar este ponto eu irei primeiro tomar um atalho. Uma forma de acomodar a conversa sobre razões com a distinção que acabo de fazer entre atos (*acts*) e ações (*actions*) seria distinguindo razões para atos de razões para ações. Poderíamos dizer que o ato é realizado com vistas ao propósito para o qual ele serve, enquanto que a ação em sua totalidade é realizada por ela mesma – digamos, por sua nobreza ou legalidade ou correção –. Então, podemos pensar que surge confusão quando pensamos que sempre há “uma razão” para o que alguém faz, quando, em verdade, a frase “a razão para o que ele faz” é ambígua entre a razão para o ato e a razão para a ação. Esta proposta, embora tentadora, não é satisfatória. Um problema com ela surge do fato de que razões são, supõe-se, normativas. Se uma razão para um ato é seu propósito, e se supomos que razões são normativas, então se segue que o propósito ele mesmo é normativo para o agente. Isso não é, certamente, o que pensavam Aristóteles e Kant. Kant pensava que havia fins que devíamos ter – nossa própria perfeição e a felicidade dos outros –, os quais são identificados como obrigatórios pela sua contradição no teste da vontade. Estes fins nós os devemos prontamente promover se a oportunidade surge. Mas ele não pensava que nossos fins são *em geral* normativos para nós dessa forma. Na teoria de Kant, normatividade surge da autonomia – damos leis para nós mesmos –. Mas não escolhemos primeiro um fim, erigimo-lo a lei, e então saímos em busca de uma maneira de o realizarmos, agora agindo sob a exigência de fazê-lo<sup>15</sup>. Se funcionasse assim, poderíamos estar violando

---

<sup>15</sup> No passado às vezes sugeri que Kant poderia ser interpretado como permitindo que máximas tivessem propósitos – por exemplo, em “Morality as Freedom” eu imaginei uma máxima como a que se segue: “estabelecerei como escopo ter as coisas que desejo” (Creating a Kingdom of Ends, p. 164). Eu agora penso que isto está errado, e que propósitos são adotados unicamente como partes de ações em sua totalidade, por razões dadas neste texto. As máximas associadas com a contradição no teste da vontade deveriam ser entendidas não como máximas que têm propósitos, mas como máximas esquemáticas de ação: mais ou menos “Eu farei o que eu puder fazer (decente e razoavelmente) para promover a felicidade dos outros e minha própria perfeição”.

uma exigência da autolegislação toda vez que desistíssemos de um propósito porque fomos incapazes de encontrar uma maneira razoável e decente de alcançá-lo. Mas isto não é o que ocorre. Se você não consegue ir a Paris sem roubar o dinheiro para a passagem, sem trabalhar como estivador em um barco, ou sem arriscar sua vida tentando atravessar o Atlântico em uma canoa, então você talvez desista do projeto, e você não violou, dessa forma, norma alguma<sup>16</sup>. O que queremos como leis são máximas, as quais descrevem ações, e normalmente adotamos um propósito como uma *parte* de uma ação. Outro problema com o proposto é que se está sugerindo que, ao perguntar-se qual é “a razão” para alguém fazer algo, a linguagem ordinária é enganosa, pois sempre há, por assim dizer, duas razões, uma para o ato e outra para a ação. Mas isso por sua vez sugere outra forma de olharmos para a situação, a qual não requer que digamos que a ideia de uma razão é ambígua, mas apenas que tendemos a confundir o que estamos fazendo quando oferecemos uma razão. Se Aristóteles e Kant estão certos acerca de ações feitas por elas mesmas, então parece que cada ação é realizada pela mesma razão, nomeadamente porque o agente pensa que é válido realizá-la por ela mesma. Obviamente, não é isto que estamos pedindo quando perguntamos pela razão pela qual alguém fez algo, pois a resposta é sempre a mesma: ele pensou que valia a pena fazê-lo. O que talvez valha a pena perguntar é pela explicação da ação, uma completa descrição dela, o que nos mostrará *por que* ele pensou que valia a pena realizá-la. Ora, nós já sabemos o que foi o ato, então a peça que falta na descrição da ação é o propósito ou fim. “Ir a Chicago para visitar a mãe” é compreensível como algo que vale a pena fazer; assim, uma vez que tenhamos aquela peça que faltava no lugar, entendemos o que Jack fez. Que o propósito por si mesmo não poderia realmente ser a fonte da razão mostra-se claramente neste fato: se o propósito oferecido é um que falha em fazer toda a ação parecer meritória, mesmo quando o propósito é efetivamente bem sucedido pelo ato, não aceitaremos a resposta. Suponha

---

<sup>16</sup> Eu agora penso que o que eu disse sobre isso em “The Normativity of Instrumental Reason”, ensaio 1 neste volume”, nas páginas 57 e 58, onde eu descrevi um agente enquanto erigindo fins em lei antes de erigir meios em lei, é um equívoco. Quando escrevi aquele ensaio, eu acreditava que aquele argumento mostrava que imperativos hipotéticos dependiam do imperativo categórico; como eu disse no posfácio àquele ensaio, eu agora creio que ele mostra que, falando estritamente, não há imperativos hipotéticos separados. Ver nota 17.

\* Os ensaios referidos, bem como este que ora traduzimos, fazem parte do livro: KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008 (nota do tradutor).

que Jack viva em Indianápolis, a 264 Km de Chicago. Então, se eu disser a você que Jack foi a Chicago para comprar uma caixa de cliques de papel, você não aceitará a resposta, ainda que se possa comprar uma caixa de cliques de papel em Chicago. Você dirá: “Essa não pode ser a razão”, não porque o propósito não seja atendido pela ação, mas porque ir de Indianápolis para Chicago apenas para comprar uma caixa de cliques de papel não vale à pena. Portanto, quando perguntamos pela razão não estamos apenas perguntando qual propósito foi atendido pelo ato – estamos perguntando por um propósito que dê sentido a toda ação. E como Aristóteles o percebeu, haverá casos em que oferecer o propósito não será suficiente para tornar a ação inteligível, mesmo em casos em que ela é, por assim dizer, pesada o suficiente para dar suporte ao ato. “Por que Jack foi a Paris?”, perguntamos. “Ele sempre quis conhecer a torre Eiffel”, é a resposta. “Não, mas por que agora?”, coloca o questionador, pois Jack abandonou subitamente o semestre no meio. E como diz Aristóteles, para ser válida a ação deve também ser feita no momento correto e da maneira correta. Assim, a prática de responder à questão motivacional “por quê?”, citando-se o propósito do agente, não sugere realmente que o que escolhemos sejam atos, bem como que nossas razões sejam providas por nossos propósitos. É que o propósito é frequentemente, embora nem sempre, a peça que falta da máxima do agente, a peça que precisamos ter no lugar antes que possamos ver por que o agente pensou ser esta ação, em sua totalidade, algo que valia a pena fazer<sup>17</sup>. A forma pela qual Kant apresenta os imperativos hipotéticos e categórico na Fundamentação sugere que ele mesmo pode ter caído no tipo de confusão que acabo de descrever, ao menos no tocante às más ações. Ele os apresenta como dois tipos diferentes de imperativos, em pé de igualdade um com o outro, e ocasionalmente faz observações sugerindo que agimos ou a partir de um *ou* a partir do outro<sup>18</sup>. Por exemplo, em certo ponto, após distinguir os

---

<sup>17</sup> Gisela Striker lembrou-me que uma palavra frequentemente traduzida como “razão” no sentido de “a razão” é *aition*, o porquê ou a causa. O propósito de uma ação é sua causa final, a qual aparece como parte do *logos*. Traduções dessa espécie, pois, tomam a tendência de identificar a razão com o propósito.

<sup>18</sup> Tenho em mente observações que sugerem que uma ação má ou heterônoma é feita baseada em imperativos hipotéticos, enquanto uma ação boa ou autônoma envolve o imperativo categórico. Veja, por exemplo, GMS 4:441, na qual Kant associa descrições heterônomas de moralidade com imperativos hipotéticos. Na verdade, se ações são escolhidas por elas mesmas, então cada ação é escolhida de acordo com uma lei que possui elementos de ambos os imperativos. A ação deve ser escolhida como algo bom em si mesmo, o que significa que ela é governada pelo imperativo categórico. E cada ação deve envolver um ato que é um meio para um fim, em um sentido bem amplo de “meio” – ele pode

dois imperativos, Kant contrasta alguém que evita fazer uma falsa promessa porque isto é “em si mesmo mal” (GMS 4: 419) com alguém que evita realizar uma falsa promessa porque isto irá danificar sua reputação se for descoberto. Como eu já disse, o que a visão de Kant realmente implica é que “em si mesmo mal” é fazer uma falsa promessa com vistas a obter algum dinheiro. Mas o deslize é compreensível, embora tome um tempo explicá-lo. Como mencionei antes, na melhor leitura do teste do imperativo categórico, a questão de se podemos universalizar a máxima é uma questão sobre se podemos querer a prática universal de perseguir *aquele* fim mediante *estes* meios. Ou, colocando o ponto com mais cuidado, você se pergunta se poderia fazer parte de uma ordem de coisas na qual esta fosse a prática universal, e ao mesmo tempo, querer você mesmo a máxima em questão. Por exemplo, você pergunta a si mesmo se poderia querer ser parte de uma ordem de coisas na qual todos que precisassem de dinheiro tentassem obtê-lo mediante uma falsa promessa e, ao mesmo tempo, quisesse você mesmo a máxima de obter dinheiro mediante uma falsa promessa. De acordo com Kant, em tal ordem de coisas as pessoas ririam diante de promessas de retornar dinheiro como vãos fingimentos, ao invés de emprestar dinheiro em virtude da força dessas mesmas promessas (GMS 4:422). Uma vez que fazer uma falsa promessa não seria, então, um meio para obter-se o dinheiro do qual você precisa, você não poderia racionalmente querer obter dinheiro mediante aquele meio. E assim a máxima falha no teste.

Este não é o lugar para discutirmos em detalhe quão bem este teste funciona como um guia do juízo moral<sup>19</sup>. O que quero assinalar agora é que há um tipo de caso no qual ele funciona demasiadamente bem. Alguns tipos de atos são puramente naturais, no sentido de que eles dependem, para sua possibilidade, unicamente das leis da natureza. Caminhar e correr, esmurrar e apunhalar, amarrar e matar – esses são tipos de atos possibilitados pelas leis da natureza e, por conseguinte, alguém pode realizá-los em qualquer sociedade. Fiz notar, alhures, a dificuldade de usar o teste da lei universal no regramento de máximas envolvendo este tipo de atos<sup>20</sup>. Mas outros tipos de

---

causar o fim, constituí-lo, realizá-lo, ou seja lá o que possa ser. A forma correta de pensar sobre a lei governando a ação, eu agora creio, é como um imperativo categórico prático, no qual o elemento instrumental entra com o pensamento segundo o qual a lei deve ser prática.

<sup>19</sup> Para uma discussão mais extensa, ver meu “Kant’s Formula of Universal Law”, *Creating a Kingdom of Ends*, ensaio 3.

<sup>20</sup> “Kant’s Formula of Universal Law”, *Creating the Kingdom of Ends*, ensaio 3, pp. 84-85 e 97-101.

atos dependem, para sua possibilidade, não apenas de leis naturais, mas também da existência de certas práticas sociais ou convenções. Preencher um cheque, assistir a um curso, concorrer a algum cargo, são tipos de atos dessa espécie: você pode realizá-los apenas em sociedades com esta espécie de instituições e práticas que os fazem possíveis. Ora, em uma situação que envolve um tipo de ato que precisa ser garantido por práticas e convenções e, ao mesmo tempo, viole as regras daquelas mesmas práticas e convenções, é relativamente fácil encontrarmos aquele tipo de contradição pelo qual Kant procurou no teste de universalização. Isso ocorre porque práticas e convenções provavelmente não sobreviveriam ao uso abusivo da universalização. Logo, dificilmente parece importar qual o propósito do ato que você executou; quase toda ação envolvendo tal ato irá falhar no teste do imperativo categórico. Caridosamente interpretado, Kant está registrando este fato quando diz que a falsa promessa é “em si mesma má”. Ainda assim, tal observação é, no mínimo, enganadora. Ainda que Kant estivesse certo ao pensar que qualquer ação envolvendo um tipo de ato tal qual a “falsa promessa” falhará no teste, isto não mostraria que tal tipo de ato é inerentemente mau. Isto apenas mostraria que membros da classe de ações envolvendo aquele tipo de ato são inerentemente maus. Não há dúvida de que observações como a de que a falsa promessa é “em si mesma má” são parte daquilo que levou a uma difundida concepção errônea de que o sistema ético de Kant supostamente gera regras contras os tipos de atos. Mas não se trata apenas de uma confusão acerca da teoria de Kant. Trata-se de uma confusão comum na ética mesma. E outra coisa que dá suporte a essa confusão é a existência de palavras na linguagem que parecem nomear tipos de atos errados, mas que, em verdade, nomeiam ações erradas, embora descritas de maneira esquemática. Aristóteles mesmo esbarra nisso quando diz:

Mas nem toda ação ou paixão admite mediedade: pois algumas têm nomes que de imediato implicam maldade ... como as ações, adultério, roubo, homicídio ... Tampouco a benevolência ou maldade com relação a tais coisas dependem de cometer o adultério com a mulher correta, no momento correto, da maneira correta, mas cometer qualquer uma dessas ações é errar. (NE 2.6 1107a 9–15)

Com efeito, Aristóteles está expondo ligeiramente juntos casos diferentes, mas nenhum deles mostra que há tipos de atos inerentemente

errados. O exemplo que melhor se encaixa no ponto que quero enfatizar é o do assassinato. Dizer que assassinar é errado não significa dizer que há um tipo de ato, assassinar, que é errado não importa o fim que você tem em vista quando o comete. Pelo contrário, “assassinato” é o nome de uma classe de ações. Um assassinato é um homicídio cometido por *um fim ou outro*, o qual é inadequado para justificar um homicídio. Nós não chamamos uma execução ou o matar em batalha ou em legítima defesa de “assassinato”, a menos que acreditemos que aquelas ações não são justificadas, que punição ou guerra ou legítima defesa são fins que não justificam o matar. “Roubo”, outro dos exemplos de Aristóteles, não é exatamente como aquele, ou, ao invés, ele depende de como estamos usando a palavra. Se por “roubo” queremos dizer “tomar a propriedade que não é sua”, nós temos um tipo de ato, mas um ato tal que não implica, imediatamente, algo errado, embora isso certamente acene para uma razão plausível de que se trate de algo errado. Trata-se de algo similar à falsa promessa – uma violação de práticas sociais que, *quase* certamente, verificar-se-á errada não importa que fim almeje. Assim, aqui Aristóteles talvez tenha sido descarrilado pela mesma coisa que descarrilou Kant. Mas é claro que há uma espécie de uso variado de termos como “roubo”, conforme o qual o usamos para indicar erro, precisamente porque o caso *não* é legalmente do tipo roubo. Portanto, se uma loja cobra muito por um artigo dos quais as pessoas precisam desesperadamente, nós dizemos que “isso é um roubo!” para expressar nossa desaprovação. Nesse uso, assalto ou roubo, como assassinato, imediatamente implicam algo errado, mas neste uso, roubo não é um tipo de ato. Ele é uma classe de ações, aproximadamente aquelas que tomam a propriedade alheia com vistas a fins que não justificam tais ações.

No caso do adultério, isso também depende do uso. Se ele significa “ter relações sexuais com alguém que não a pessoa com a qual se está casado, ou com alguém casado com outra pessoa”, ele é como o roubo. Ele é um tipo de ato, mas, novamente, Aristóteles está errado. É compreensível perguntar se, talvez, nesse momento e nesse lugar, e com essa pessoa em particular, está tudo bem cometer adultério, assim como é compreensível perguntar se está tudo bem violar os arranjos sociais referentes à propriedade por um propósito extraordinário. Talvez se seu amor for verdadeiro, correspondido e fidedigno, e se seu cônjuge estiver em coma pelos últimos quinze anos, e os médicos disserem que ele tem morte cerebral, mas que o Direito proíbe remover o que está dando suporte à sua vida, e o divórcio em tais circunstâncias não for legal,

então o adultério, neste sentido estritamente legal, não é errado – ao menos faz sentido perguntar. Mas a palavra “adultério” pode ser usada, como a palavra “assassinato”, apenas para indicar violações injustificáveis das convenções referentes ao casamento. Se alguém diz, sem qualquer uso indevido da linguagem, “não se trata realmente de adultério, pois meu marido e eu temos um acordo muito especial...”, então “adultério” é como “assassinato”, um termo usado unicamente quando pensamos que a ação em sua totalidade é errada<sup>21</sup>.

### **5. Motivação: A relação entre Razões e Ações**

Conforme, então, Aristóteles e Kant, o objeto de escolha é a ação, no sentido técnico que tenho explicado – um ato com vistas a um fim. A razão para a ação está expressa no *logos*, ou princípio, do agente. Falando brevemente, o que ocorre quando um agente escolhe uma ação é algo assim: o agente sente-se atraído, em alguma ocasião, a promover um fim ou outro. O fim pode ser sugerido pela ocasião, bem como pode ser um que ele usualmente promove quando lhe é possível fazê-lo. Ele pondera sobre como poderia alcançar tal fim, ou sobre o que poderia fazer por ele, e chega a uma possível máxima ou *logos*. Ele considera promover certo fim mediante certo ato feito de certa forma em certo momento e lugar. Isso significa dizer que ele considera uma ação, e ele pergunta a si mesmo se esta é uma coisa que vale a pena fazer. E ele determina que a ação seja nobre ou, ao menos, que não seja má, que ela seja moralmente digna ou permissível. Kant pensava que havia feito esta determinação sujeitando a máxima a um teste, o teste do imperativo categórico, enquanto Aristóteles não, o que, para o presente propósito, não é importante. Determinando a ação a ser boa, uma coisa digna de ser feita por ela mesma, ele realiza a ação. Ele é, não obstante, motivado pela bondade de ser motivado da forma que ele é motivado: ou, colocando isso de forma mais compreensível, ele é motivado pela sua

---

<sup>21</sup> Trata-se de uma questão diferente a de se há categorias de ações que são sempre deploráveis porque violam o (neste caso, kantiano) ideal de relações humanas – de que não deve haver coerção ou fraude -. Em “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil” (*Creating the Kingdom of Ends*, ensaio 5), eu argumento por um interpretação de “nível duplo” da teoria de Kant, com a fórmula da lei universal representando um padrão absoluto, mas mínimo, de justificação, e com a fórmula da humanidade representando um ideal de relações humanas. Ao lidar com agentes maus ou com certos tipos de trágicas circunstâncias, talvez tenhamos que violar nossos padrões ideais, mas jamais estaremos justificados a violar a fórmula da lei universal. O argumento no presente ensaio ocorre nos termos da fórmula da lei universal, e, portanto, trata do que pode ser justificado dadas as circunstâncias, e não sobre do ideal. Eu agradeço a Marian Brady por impor essa questão, e a Tamar Schapiro pela discussão em torno do tema.

consciência mesma de que seu fim é tal que justifica seu ato em sua circunstância, que as partes de sua máxima estão relacionadas da maneira correta<sup>22</sup>. A visão de Aristóteles e de Kant, por conseguinte, corretamente identifica o tipo de item que pode servir como uma razão para a ação: a máxima ou *logos* de uma ação, a qual expressa a aprovação do agente referente à adequação de realizar certo ato com vistas a certo fim. Ao mesmo tempo, sua visão traz uma das maneiras em que ter uma razão é exercer a atividade do agente. Em sua visão, o agente escolhe não apenas o ato, mas também o propósito ou fim – ele escolhe o ato com vistas ao fim, mas em assim fazendo ele escolhe promover ou realizar o fim. Embora sua atração pelo fim possa ser impulsionada sobre ele pela natureza, a decisão de perseguir o fim não o é. Assim, a escolha, em sua visão, é um estado mais amplamente ativo do que a visão segundo a qual o que escolhemos são meros atos, motivados por fins que nos são dados. O agente não se limita a escolher um ato como uma reação a um fim que lhe é dado por seu desejo ou mesmo pelo seu reconhecimento de algum valor externo. Uma vez que ambos, o fim e o meio, são escolhidos, a escolha de uma ação é um exercício da atividade livre do agente mesmo.

Mas há um último problema. Suponhamos que alguém objete que a visão de Aristóteles e de Kant não resolva, efetivamente, o problema colocado pela estrutura reflexiva de razões. O agente aristotélico ou kantiano, o objeto dirá, é motivado pela nobreza ou valor moral da ação em sua totalidade, ao invés de por seu conteúdo, pelo fim ao qual ela serve. Ainda não mostrei que você pode ser motivado, por assim dizer, das duas maneiras de uma vez. Nem (contudo) mostrei bem sucedidamente que o agente é ativo da maneira que acabo de pretender. Em minha teoria da motivação, a escolha do agente é apenas uma reação à benevolência da ação em sua totalidade, da mesma forma que, segundo a teoria alternativa, a escolha de um ato é apenas uma reação à

<sup>22</sup> Em outro lugar argumentei que a noção de Kant sobre a forma de uma máxima pode ser entendida em termos do sentido que Aristóteles dá à “forma”. A forma de algo, no sentido que lhe dá Aristóteles, é o arranjo de suas partes que lhe permite realizar sua função. Em uma máxima boa, o ato e o fim relacionam-se mutuamente de tal forma que ela serve como lei universal (SN 3.3.5, pp. 107-108). Também sugeri que podemos entender a noção aristotélica de *orthos logos* da mesma maneira – as partes estão todas relacionadas de tal forma que dão à ação a nobreza. Ver “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”. Ensaio 6 nesse volume”, pp. 193-194.

\* Os ensaios referidos, bem como este que ora traduzimos, fazem parte do livro:

KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008 (nota do tradutor).

benevolência do fim. E assim segue a objeção<sup>23</sup><sup>24</sup>. Esta objeção, eu creio, está fundada em um equívoco acerca do que significa ser motivado – um equívoco acerca de como razões e ações estão relacionadas. A objeção assume que uma razão motivadora está relacionada com uma ação da mesma maneira que um fim está relacionado com um ato. O propósito é algo separado, ou estranho, do ato, daquilo pelo qual alguém age. Mas a razão para uma ação não está relacionada com uma ação daquela forma. Então isso nos conduz à terceira questão: como estão relacionadas razões e ações, ou, o que significa ser motivado. Um aspecto essencial da visão que tenho atribuído a Aristóteles e a Kant é que a razão para uma ação não é algo estranho à ação, algo dela separado, que esteja por detrás. Dar uma descrição ou explicação da ação e dar uma descrição ou explicação da razão são a mesma coisa. O *logos*, ou máxima, que expressa a razão, é a mesma espécie de descrição da ação, e poderia ser citada em resposta à questão *o que ele está fazendo?* tão facilmente como poderia ser citada em resposta à questão *por que ele está fazendo aquilo?* Em verdade – para fazer um último apelo às nossas práticas comuns – sua visão explica por que, na linguagem ordinária, estas questões são praticamente equivalentes. Pois a exigência por justificação pode facilmente tomar a forma *o que você está fazendo?*, ou, mais agressiva e ceticamente, *o que você pensa que está fazendo?*, assim como *por que você está fazendo isso?*<sup>25</sup>. A razão para uma ação não é algo que fique por detrás desta, algo que faça você querer fazer isso: é a ação mesma, descrita de uma forma que a torna compreensível. A melhor forma de expressar o que tenho em mente aqui é direcionar sua atenção,

---

<sup>23</sup> Note que, se essa objeção estiver correta, uma ação meramente permissível não seria possível, ou pelo menos haveria dificuldade quanto a ela, uma vez que, nesse caso, a ação é ajuizada como “não má” ou “não ignóbil”, e dificilmente isso soa como uma razão para realizá-la. O conteúdo da máxima deve desempenhar um papel na motivação se a ação permissível é possível. A descrição que estou prestes a dar mostra como a ação permissível é compatível com a autonomia.

<sup>24</sup> Outra maneira de colocar a objeção, ou ao menos uma objeção similar, é perguntar-se por que “fazer meu dever” não poderia ser estimado como um fim adicional, para o qual a ação em sua totalidade serviria como uma espécie de meio. Neste caso a resposta é recomeçar o argumento, e perguntar se é o fato de que a ação é um meio para alguém cumprir seu dever, ou se é a crença do agente que a ação é um meio para que ele cumpra seu dever, que serve como razão para cumpri-la. Nós só podemos resolver o problema supondo que razões têm uma estrutura reflexiva, e para explicar como isso é possível temos que retornar uma vez mais para uma visão tal qual a de Aristóteles e Kant – esta entendida como a apresentei neste texto.

<sup>25</sup> Apesar da aparente complexidade de sua visão, a ideia por detrás da concepção de Aristóteles e de Kant acerca do que significa ter uma razão é, de certa forma, mais simples do que a de seus concorrentes contemporâneos. Ter uma razão é ser motivado por certas considerações, tomá-las como fundamentos apropriados para a motivação. Ter uma razão é, em outras palavras, *saber o que você está fazendo*.

brevemente, para o caractere médio dentro do trio de itens que associamos à ideia de razão: os princípios. O *logos*, ou máxima, do agente, é, como Kant o colocou, seu princípio subjetivo. O que, exatamente, é um princípio, metafisicamente falando, e o que significa dizer que um agente tem um ou age a partir de um? Alguns filósofos morais recentes têm sido críticos dos princípios, pensando-os como regras que funcionam enquanto premissas deliberativas. “Eu acredito no princípio de tratar as pessoas de forma equânime, e, portanto, não demonstrarei favoritismo para com estas pessoas em particular, embora elas sejam da minha família”. E, então, isso pode ser visto como se houvesse uma opção de agir a partir de um princípio, e não, ao invés, do amor ou da compaixão ou da lealdade.

Mas não creio que, ao menos para um agente racional, haja qualquer opção para agir a partir de um princípio<sup>26</sup>. Acreditar em um princípio é apenas acreditar que é apropriado ou inapropriado tratar certos interesses como contando em favor de certos atos. Pois é isso um princípio: um princípio é uma descrição de um ato mental que toma certas considerações como contando em favor de certos atos<sup>27</sup>. Suponha que Jack esteja tentado a viajar para Chicago em virtude do fato de que isto irá ajudar sua mãe e ele decide agir correspondentemente. A crença de que a viagem a Chicago irá ajudar sua mãe não causa sua ação. Pelo contrário, ele a toma como provendo a ele uma razão para a ação. Podemos representar este fato – de ele tomar o fato de que isso ajudaria sua mãe como contando em favor de fazer a viagem – dizendo que é seu *princípio*, seu *logos* ou máxima, viajar para Chicago para ajudar sua mãe. Assim, dizer que ele age por princípio é tão somente *registrar o fato* de que ele é ativo e não meramente causalmente receptivo com respeito à sua percepção das propriedades do bem fazer da ação<sup>28</sup>. Jack está ativamente, auto conscientemente, tomando o fato de que

<sup>26</sup> Em verdade, eu creio que há também um sentido em que animais não humanos agem por um princípio: seus instintos servem como seus princípios. Ver meu “Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind,” especialmente pp. 49–51, e *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*.

<sup>27</sup> O imperativo categórico, em sua formulação como lei universal, é tanto descritivo deste ato quanto normativo para este mesmo ato. Ele é descritivo na medida em que o agente que toma o fim-F como contando em favor de realizar o ato-A, faz, com efeito, sua máxima “fazer o ato-A com vistas ao fim-F” a lei que governa sua ação. Ele é normativo na medida em que indica o que conta como realizar bem este ato – nomeadamente, refletindo sobre se aquela máxima realmente se ajusta como lei. Ver nota 5.

<sup>28</sup> Para uma discussão adicional em torno do tipo de atividade envolvida na ação racional, ver “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action,” Ensaio 6 nesse volume\*, especialmente p. 187.

ajudará sua mãe contar em favor da viagem como *importando para* seu juízo de que a ação em sua totalidade é boa. E tomar o fato de que isso ajudaria sua mãe como uma razão para fazer a viagem, e, assim julgando que a ação em sua totalidade é boa, coincide com ele *fazer isso*<sup>29</sup>. Eu não quero dizer que ele não pensa, que ele apenas atua: como eu disse anteriormente, uma ação raciocinada é, sobretudo, auto-consciente. O que quero dizer é que o juízo de que a ação é boa não é um estado mental que precede a ação, causando-a. Ao invés, seu juízo, seu pensamento prático, é incorporado na ação mesma. Isso é o que significa dizer que a ação é motivada e não meramente causada. Pois um motivo não é apenas uma causa mental. E uma ação não é apenas um conjunto de movimentos físicos que se mostra como tendo uma causa mental, bem como um discurso não é um conjunto de sons que se mostra como tendo uma causa mental. Uma ação é um objeto essencialmente compreensível que *incorpora* sua razão, da mesma forma que um discurso é um objeto essencialmente compreensível que incorpora um pensamento. Assim, ser motivado pela razão não é uma reação ao juízo de que certa forma de agir é boa. Trata-se mais de um anúncio de que certa forma de agir é boa. A pessoa que age por uma razão, como Deus no ato da criação, *declara* que o que ele faz é bom<sup>30</sup>.

---

\* Os ensaios referidos, bem como este que ora traduzimos, fazem parte do livro:

KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008 (nota do tradutor).

<sup>29</sup> É frequentemente argumentado que intenções devem existir separadamente das ações porque usualmente decidimos que o que faremos (e por que) antes do momento da ação. Eu creio, todavia, que começamos a implementar ou estabelecer nossas decisões imediatamente, pois uma vez que uma decisão é tomada, nossas movimentos devem ser planejados de forma que torne-se possível estabelecê-la, e este planejamento ele mesmo é parte do estabelecimento de nossa decisão. Eu agradeço a Luca Ferrero pelas discussões esclarecedoras sobre este tema.

<sup>30</sup> Eu gostaria de agradecer a Charlotte Brown, Tamar Schapiro e a Ana Marta Gonzáles pelos valiosos comentários aos esboços desse ensaio. O ensaio foi escrito para uma série de preleções sobre Razão Prática na Catholic University of America; as preleções daquela série serão publicadas em *Studies of Practical Reason*, editada por V. Bradley Lewis, pela Catholic University Press. Também o li em uma conferência sobre o kantismo contemporâneo na University of Navarra, nos encontros da Danish Philosophical Society, a conferência sobre Kant na University of Akureyri, e na Graduate Student Conference em Virginia Polytechnic Institute. Eu agradeço às audiências daquelas ocasiões. Eu também gostaria de agradecer às audiências da University of Virginia, University of Illinois Urbana-Champaign, University of California at Berkeley, University of Oslo e da London School of Economics, e aos membros do workshop em Direito e Filosofia da University of Southern California, pela proveitosa discussão. Os argumentos da seção 4 são extraídos das minhas preleções de 2002 (Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity), e naquela forma foram apresentadas para uma audiência em Oxford, à qual quero agradecer pela discussão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTLE. *The complete works of Aistotle: the revised Oxford translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

AUGUSTINE, St. *Confessions*. Indianapolis: Hackett, 1992.

KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KORSGAARD, C. *Self-constitution: agency, identity, and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KORSGAARD, C. *Creating the kingdom of ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett, 1979.

NOZICK, R. *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

RAZ, J. *Engaging Reason. On the theory of value and action*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Recebido em: agosto de 2011  
Aprovado em: outubro de 2011

E-mail: Christine\_Korsgaard@Harvard.edu