

ÉTICA E NARRATIVIDADE

ETHICS AND NARRATIVITY

Ana Almeida*
djaimilia@gmail.com

No presente ensaio apresenta-se um modo de conceber uma relação de inseparabilidade entre uma pessoa e a sua própria vida. A conceção deste modo de relação revelar-se-á uma alternativa à intuição de Diderot de que uma pessoa é uma sucessão de efeitos necessários. O resultado é a ideia de uma ligação entre um modo de conceber a relação de uma pessoa com a sua vida e o modo como escolhemos explicar essa vida.

Palavras-chave: Inseparabilidade; virtude; Diderot; Michael Thompson.

This essay presents a way of conceiving a relation of inseparability between a person and her own life. This kind of relation will turn out to be an alternative to Diderot's intuition that a person is a succession of necessary effects. The resulting idea is a connection between the relation one has with one's own life and the way we choose to explain such life.

Keywords: Inseparability; virtue; Diderot; Michael Thompson.

Em *Life and Action*, Michael Thompson sublinha a possibilidade de atribuímos um carácter não-acidental a certos processos naturais. A definição de processo natural a que o seu comentário se adequa pode coincidir com aquilo a que de modo muito genérico poderíamos designar por processos não éticos, em particular, processos que de acordo com uma sugestão da *Ética a Nicómaco* (EN 1103a20), Aristóteles descreveria como 'insuscetíveis

* Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

ao hábito'. Exemplo de tais processos seriam a queda das pedras quando atiradas ao ar e a direção em que o fogo arde. No caso de Thompson, à categoria genérica de processos não éticos pertenceriam aqueles a que chama "processos vitais", entre os quais a reprodução nos seres vivos:

Aquilo que perdemos, ou perdemos mais claramente, na imagem fisicalista superficial da reprodução é qualquer conceção da unidade entre uma coisa e as suas circunstâncias como potencialmente *não-acidental*. Um organismo passar a existir em circunstâncias tais que tendem para a sua reprodução *é, em si mesma, tipicamente uma operação vital*, ou uma fase de um processo de vida e, portanto, num certo sentido, é um 'não-acidente'. Uma semente de dente-de-leão cair em solo reprodutivo apto pode parecer fortuito, mas a sua origem, por uma espécie de estratagema da vegetação, faz desse acidente um não-acidente, mais obviamente através da produção de tanta semente. (Thompson, 2008, 52)

Este carácter não-acidental dos processos naturais em geral pode aplicar-se a outros exemplos desses processos, os quais, como tal, não se relacionam com o 'sinal de vida' discutido por Thompson de 'manter-se a si mesmo como o mesmo', a que corresponderia o facto de que coisas vivas vêm de coisas vivas. A este respeito, a sua discussão parte do pressuposto hipotético de que, em relação a seres vivos, "A partir de um dado U, outro U pode passar a existir" (Thompson, 2008, 51), o que não significaria nem que tal acontecesse em todos os casos, nem que os casos em que não acontecesse poriam em questão, quer a distinção de U, quer a sua vitalidade. O mesmo pressuposto hipotético, aliás, não implicaria sequer que "a partir de um dado U, outro U pudesse passar a existir *fosse em que circunstâncias fosse*" (Thompson, 2008, 51). A verificação da particularidade das circunstâncias requeridas, que, na passagem citada, correspondem tanto ao que chama "estratagema da vegetação", quanto à "produção de tanta semente", é o que nos permite referir-mo-nos, afinal, ao carácter não-acidental de certos acidentes.

Outros exemplos do mesmo carácter não-acidental seriam fornecidos, podemos admitir, por outros processos vitais (e.g. a respiração dos humanos) e pelos posicionamentos particulares por estes requeridos: i.e. por vários exemplos de processos não éticos.

Regressemos, contudo, ao excerto do ensaio de Thompson, a fim de esclarecer o objeto do carácter não-acidental de certos processos vitais. "Numa imagem fisicalista superficial da reprodução" perderíamos, afirma, "qualquer conceção da unidade entre uma coisa e as suas circunstâncias como potencialmente não-acidental". Para Thompson, não é acidente que

onde cai uma semente de dente-de-leão exista terra apta ao desenvolvimento dessa semente – a coisa e as suas circunstâncias – apesar de esse lugar ser ‘um fruto do acaso’. Não-acidental seria nesse caso a *ligação* entre a semente cair num lugar e existir nesse lugar terra fértil (mesmo que pudesse não haver e algumas vezes não haja, poderia acrescentar-se). Nos termos de Thompson, não é acidental que na vizinhança de roseiras exista terreno propício ao desenvolvimento de roseiras, caso contrário não encontraríamos roseiras aí.

Como referimos, podemos considerar a aplicabilidade do mesmo argumento a outros processos naturais, atentando ao caráter possivelmente não-acidental de outros tipos de vizinhança. Pensar, por exemplo, no caráter não-acidental da existência de um pulmão esquerdo perto de um pulmão direito em muitas espécies de animais – pensamento que emprestaria um caráter igualmente não-acidental aos processos vitais dependentes de tal posicionamento.

Teríamos, deste modo, acumulado exemplos de o que é, para Thompson, a unidade entre uma coisa e as suas circunstâncias, mas não teríamos esclarecido o uso linguístico mais obscuro do excerto citado. Thompson refere-se a “qualquer conceção da unidade entre uma coisa e as suas circunstâncias como *potencialmente* não-acidental” (itálico meu). A obscuridade reside no seu uso do advérbio ‘potencialmente’. É mais simples perceber de que modo na vizinhança de uma roseira existe solo adequado a roseiras do que perceber que existe solo adequado a roseiras *potencialmente*. O que existiria em potência? É a relação de unidade que é potencial, podendo não atualizar-se? – mas, então, como dar por ela? Ou, pelo mesmo raciocínio, a potencialidade inclui a probabilidade de darmos com os estados de coisas que confirmariam a, imaginamos, esperada unidade? É a conceção de unidade que é potencial? – na medida em que, como foi referido, uma coisa viva pode não se multiplicar; e, se assim for, diríamos que a conceção de unidade só passa de potência a ato quando tal ocorre? Poderia admitir-se que sim.

Nesse caso, a unidade entre a posição de dois pulmões apenas seria um não-acidente nos casos em que os dois pulmões funcionassem como é próprio aos pulmões funcionar. Isto pareceria indicar que, nos termos de Thompson, a conceção de unidade não-acidental entre uma coisa e as suas circunstâncias depende, de algum modo, de uma noção daquilo que é próprio a essas coisas fazerem, i.e. da sua função.

No entanto, é útil testar o interesse da posição de Thompson independentemente de uma discussão acerca do conceito de função, que não nos

ocupará^[1]. (Tal implica ignorar o uso do advérbio “potencialmente” na passagem citada.) Tendo presente o caráter não-acidental da unidade entre uma coisa e as suas circunstâncias sob discussão, considere-se agora o caso de processos éticos. Poderíamos talvez preservar o sentido segundo o qual não é acidental a relação de unidade entre uma qualidade (virtude) que um agente adquire e as circunstâncias que propiciaram o desenvolvimento ou aquisição dessa qualidade. A este respeito, poderíamos sugerir que o termo “circunstâncias” engloba igualmente ações desse agente e eventos cujos efeitos sofreu.

A esta aplicação do argumento de Thompson a processos suscetíveis ao hábito seria assim subjacente a implicação geral de que, no mesmo sentido de ‘acidental’, se poderia dizer que não é acidental que alguém possua as qualidades que possui, tal como não é acidental o modo como e.g. à inspiração de oxigénio por mamíferos se seguem determinados processos gasosos.

Testemos a acuidade de analogias similares, o que nos fará sobrevoar outras famílias de problemas. Reiterando a hipótese de que não é acidental a relação de unidade entre as circunstâncias de um agente e as suas qualidades (fossem tais circunstâncias ações ou outro tipo de eventos), seríamos conduzidos a um sentido mediante o qual algumas circunstâncias são especialmente adequadas a alguns agentes. Nesse sentido, seria, por exemplo, acidental nascer-se na família em que se nasce, mas seria um não-acidente ser-se um irmão extremoso. Numa glosa direta de Thompson, o caráter não-acidental deste traço dependeria de um “estratagema” como “a produção”, numa dada família, de irmãos suficientes. Porém, numa glosa relevante, interessaria sobretudo sublinhar que não seria acidental ser-se o irmão que se é.

Até este momento, não pareceria necessário complementar a analogia com um uso especial do conceito de “potência”, ou do conceito de “função”. Bastaria manter que existiria uma unidade entre as circunstâncias de um agente – sejam elas ou não, ou nem sempre, ações – e as qualidades que adquiriu. Rodearíamos assim quer a necessidade de imaginar que essas qualidades ou que essa unidade estava *potencialmente* contida nesse agente, quer a de imaginar que ele, por assim dizer, cumpre, de modo apropriado, aquilo que, por ser o que é, lhe é apropriado cumprir. Não precisaríamos de imaginar, se quisermos, que em todo o irmão existe um irmão extremoso potencial – ou imaginar que é próprio aos irmãos serem extremosos.

1 Para uma discussão da relação entre o conceito de função e a descrição de processos vitais ver Philippa Foot (2001), *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 31-33, 40-2.

Nenhuma destas pressuposições gerais parece decorrer necessariamente da pressuposição que suportaria a analogia. A saber, a de que existiria um modo de descrever a unidade entre certas circunstâncias e as qualidades que delas resultam como não-acidental.

Descartar o conceito de “potência” implica esclarecer o que se entende exatamente por “unidade” nos exemplos referidos e, desde logo, na nossa interpretação do excerto citado de Thompson. A unidade a que ele se refere respeita ao facto de que aquilo que resulta de uma semente de dente-de-leão é ainda um dente-de-leão. No excerto em questão, a referida “unidade” teria aplicação quanto à passagem à existência de coisas da mesma espécie (no interior da mesma espécie) e não à passagem à existência de coisas em geral. Este pressuposto, a que havíamos aludido ao sublinhar a sua aplicação do princípio de que ‘coisas vivas vêm de coisas vivas’ é, aliás, o que justifica o seu uso do advérbio. Se não é acidente a unidade que une uma semente a uma planta, tal dever-se-ia também ao facto de essa semente ser *potencialmente* essa planta. E, nesse sentido, a relação de potencialidade entre os elementos da relação – entre o que existe e o que passa a existir – seria conferida pela afinidade ontológica que manteriam entre si e determinaria a unidade em questão.

Transferido para fora do campo dos processos da natureza, este aspeto pareceria implicar que a unidade existente entre certas circunstâncias e as qualidades a que essas circunstâncias (sejam ou não ações) dão origem é não-acidental, na medida em que tais qualidades estariam contidas em tais circunstâncias, como no exemplo do irmão extremoso. De acordo com esta ideia, a que voltaremos, pareceria possível descrever como uma sucessão de efeitos necessários fosse que conjunto de resultados fosse, na medida em que tal suporia conceber não apenas que certos efeitos são *específicos* de certas circunstâncias, como que a lei que os relaciona é uma espécie de lei física.

Existe no entanto um sentido em que, a propósito dos chamados processos naturais, mas não só acerca deles, se poderia defender que a unidade entre determinados resultados e as circunstâncias que a eles deram origem é não-acidental, na medida em que esses resultados são *inseparáveis* dessas circunstâncias. Isto prefigura a possibilidade de descrever o género de unidade de que fala Thompson sem a necessidade de recorrer ao conceito de potência.

No que se refere a processos suscetíveis ao hábito, a noção de inseparabilidade pressuposta teria a implicação de que um agente é inseparável das mudanças através das quais se tornou no agente que é (e, nesse sentido,

que é inseparável das *circunstâncias* – no sentido abrangente do termo que temos vindo a usar – que as proporcionaram). Ele é inseparável da sua própria vida, o que não parece requerer uma teoria especial acerca daquilo que ele era ‘potencialmente’. Este aspeto, aliás, não parece sequer depender da suposta particularidade do processo em questão. Na mesma aceção do termo ‘inseparável’, diríamos que uma planta de dente-de-leão é inseparável do processo que a tornou na planta que é e não pode viver o ciclo de vida de outra planta. Se quiséssemos preservar a seguinte formulação, diríamos então que a unidade entre certas circunstâncias e certos resultados das mesmas seria, nalgum sentido, um não-acidente, na medida em que umas e outros são inseparáveis.

Não interessaria, neste ponto preciso, atribuir as qualidades adquiridas por um dado agente ao resultado de ações repetidas, da natureza, de alianças, de lutas interiores, de influências, conversões etc. E nesta medida, seria a este respeito indiferente adotar um ponto de vista aristotélico, humeano, kantiano ou outro acerca da aquisição de qualidades como as virtudes. Atribuir o caráter não-acidental de certos resultados à relação de inseparabilidade que os prenderia aos seus efeitos, teria ainda a consequência de realçar uma afinidade entre processos éticos e processos insuscetíveis ao hábito.

Para retomarmos o exemplo anterior, não diríamos, assim, que alguém se tornou no irmão extremoso que, por natureza, todo o irmão pode vir a ser, mas antes que ele é inseparável daquilo que o levou a ser extremoso. Um outro modo de apresentar a mesma ideia seria dizer que ele é inseparável da *história* mediante a qual adquiriu a qualidade que adquiriu. Esta última afirmação não pareceria depender, contudo, de tal história ser contada. E admiti-lo seria considerar que podemos explicar de que modo um irmão se tornou num irmão extremoso, mesmo que não interessasse a ninguém explicá-lo, quer a esse irmão, quer a qualquer observador.

Nada pareceria opor-se à intuição de que, por princípio, haveria maneira de o explicar, mesmo que ninguém se lembrasse dessa história, ou a quisesse contar, ou a contasse com honestidade, etc. – mesmo que a versão verdadeira dessa história fosse a de outra pessoa que não o irmão em questão, etc. A relação de inseparabilidade seria, em qualquer dos casos, a relação entre certas circunstâncias e certos resultados e, desse ponto de vista, não estaria dependente de um conceito de “narrativa”.

A história de acordo com a qual um agente se tornou num irmão extremoso não dependeria, pois, nem de esse agente conceber a sua própria vida como uma história com uma determinada forma – como poderia defender o MacIntyre de *After Virtue*; nem da propensão desse agente para conceber

a sua vida como um plano, para que chama a atenção o Rawls da *Teoria da Justiça*^[2]; nem do que seria a onisciência putativa de qualquer observador em relação ao modo como as circunstâncias e os resultados se relacionam. Neste sentido, não seria argumento válido contra a presunção de inseparabilidade um dado agente declarar nunca se ter visto a si mesmo como uma criatura que tem uma história. A sua inseparabilidade em relação a essa história seria dada pela sua referência a si próprio.

Pareceria, aliás, ser a este respeito muito pouco relevante a maneira como cada um de nós se vê a si mesmo. Tal inseparabilidade não seria uma consequência da nossa autoimagem. Não seria uma consequência das nossas qualidades, nem uma qualidade nossa. E, a propósito, tal noção não suporia um conceito de narrativa que dependesse de uma noção de autoimagem. Se alguém afirmasse não acreditar no conceito de narrativa – ou afirmasse, como Galen Strawson em “Against Narrativity”^[3], nunca se ter imaginado como um elemento de uma narrativa – estaria a declarar-se, na verdade, pelas razões aduzidas, como inseparável da história de acordo com a qual se tornou alguém a quem um certo tipo de descrições sobre si próprio não desperta interesse.

Do ponto de vista da noção de inseparabilidade, que pareceria pairar sobre as nossas descrições, a relação (num sentido, de algum modo, técnico do termo ‘relação’) de cada um de nós com, chamemos-lhe assim, a nossa própria vida, não seria necessariamente uma consequência dos nossos interesses.

Em “Against Narrativity”, Strawson recusa a ideia de que todos somos o género de pessoa que encara a sua vida como uma narrativa – ideia defendida, entre outros, por MacIntyre. Tal hipótese, segundo Strawson, disfarça mal a recomendação de que todos deveríamos ser esse género de pessoa. (Aliás, numa versão tardia de MacIntyre, não temos maneira concebível de o não ser^[4]). Cingindo-nos, no entanto, ao MacIntyre de *After Virtue*, que é o objeto da resposta de Strawson, ele advoga uma tese que admite a plausibilidade do contra-argumento de Strawson, ao afirmar que “uma história narrativa de algum tipo é em certo sentido o género essencial e básico da caracterização das ações humanas” (MacIntyre, 2003, 208).

Vistas as coisas assim, e apesar de esta frase poder ser lida como tendo a implicação de que não teríamos modo de nos isentar da história narra-

2 Cf. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 407-416.

3 Galen Strawson (2004), “Against Narrativity”, *Ratio (new series)*, XVII, 4 December, USA.

4 A versão tardia mais relevante do argumento de *After Virtue* (1981) foi defendida por MacIntyre em *Dependent Rational Animals, Why Men need The Virtues* (1999).

tiva, por não termos modo de nos isentar de caracterizar ações, a posição de MacIntyre favoreceria a possibilidade de que, se a história narrativa é o “género essencial e básico”, então estaria ao nosso dispor a escolha entre vários géneros (e, como aponta Strawson, prevaleceria em tal escolha o tipo de pessoa que se é).

Concebido nos termos de Strawson, o conceito de narrativa a que MacIntyre apela dependeria então de uma fragilidade de que a noção de inseparabilidade estaria protegida. Precisamente, a de se admitir que a unidade narrativa da vida de um dado agente é, nalgum sentido, uma consequência do modo como ele concebe a sua vida. Segundo Strawson, o argumento de MacIntyre esconderia a intenção ulterior de fazer coincidir uma certa conceção das coisas e de nós mesmos com uma certa conceção de bem e, como tal, seria o suficiente para abalá-lo declarar que não se partilha dessa conceção subjacente. MacIntyre apontaria talvez a Strawson que este teria optado por um modo diferente de conceber a mesma coisa, e talvez o naturalismo tardio do primeiro tivesse sido anunciado pela necessidade, que o argumento de Strawson apenas sublinha, de declarar que em qualquer caso não nos podemos eximir a fazer uma opção. E no entanto, à afirmação de Strawson de que ‘não é a pessoa que foi no passado’ (Strawson, 2004, 433-34) pareceria bastar-nos indicar que a mera autoria do ensaio citado supõe algum sentido de inseparabilidade em relação ao que seriam, por assim dizer, Strawsons passados sucessivos – os quais, a cada instante *t*, são ainda os autores da linha seguinte do mesmíssimo ensaio (e ainda os agentes que partilham ou não partilham das crenças de outros e escrevem sobre o assunto).

Como o meu uso do condicional vem esclarecendo, o meu argumento até aqui apelaria à ideia de que um agente é inseparável de todas as ações que realizou, e de todos os acidentes que lhe sucederam, e de todos os aca-sos ou outra espécie de eventos de que foi agente ou paciente. Uma segunda proposta seria a de que uma relação de inseparabilidade ligaria certas circunstâncias a, digamos assim, certos resultados, nos casos em que o que está sob discussão é o modo como um agente adquire qualidades. Enquanto característica de relações, a noção de inseparabilidade candidatar-se-ia a atributo das coisas e indicaria o carácter inespecífico da descrição de processos éticos. Por razões a que voltarei, o meu uso do condicional sugere, ao mesmo tempo, porém, a preservação de algum ceticismo em relação à possibilidade que acabo de descrever.

Pode agora traçar-se o aspeto do género de argumento a que se opõe a noção de inseparabilidade, assim como a razão de ser dessa oposição. Tal

obrigar-nos-á a reconsiderar a pertinência dos termos de Thompson para a presente discussão.

Afirmar que somos inseparáveis de todas as ações, acidentes e acasos de que fomos agentes ou pacientes, e que existe um modo de descrevermos como não-acidental o facto de termos adquirido algumas qualidades ou virtudes, é pressuposto por qualquer explicação do modo como um agente adquire qualidades. Mas admitir que um agente adquire qualidades implica, antes de mais, preservar uma noção de ‘agente’. A inteligibilidade de qualquer noção de ‘agente’ e a inteligibilidade da noção de inseparabilidade estão mutuamente relacionadas.

Para além disso, a conceção de ‘agência’ subjacente a esta noção de inseparabilidade subjaz à generalidade característica do conceito de ‘virtude’. Ela é subjacente à hipótese a que essa generalidade parece aludir: i.e. à possibilidade de que mais do que um agente possua a *mesma* virtude.

O género de argumento que se opõe a tal noção de inseparabilidade foi enunciado por Diderot, em *Jacques le fataliste*, numa síntese da doutrina fatalista de Jacques:

Seja qual for a soma dos elementos de que me componho, eu sou uno; ora uma causa una apenas tem um efeito; sempre fui uma causa una, nunca tive mais que um efeito para produzir, e portanto a minha duração não passa de uma sequência de efeitos necessários (Diderot, 2009, 191).

A esta postura deve acrescentar-se o facto de que a descrição de si mesmo como causa una de todos os efeitos necessários, se submeteria, segundo Jacques, à condição geral de que “está tudo escrito lá em cima”; pelo que se alguém é a causa dos efeitos que sofre, é-o, por assim dizer, por autoria interposta. O corolário de semelhante tese é descrito de seguida: “A distinção entre um mundo físico e um mundo moral parecia-lhe vazia de sentido” (Diderot, 2009, 191). O fatalismo de Jacques dá, então, uso a uma noção de unidade do eu, mas tal unidade é conferida pela sujeição ao que lhe estava destinado à partida e não depende de qualquer noção de ‘agência’. Pelo contrário, reconduz todos os cursos de ação alternativos ao estatuto de acontecimentos pré-determinados.

Não parece haver menos fatalismo na doutrina oposta, a de tudo serem acidentes. Poderia ser *isso* o que estava escrito lá em cima, o que apenas reforça a eficácia reducionista da doutrina de Jacques. A sua descrição da unidade entre causas e efeitos enfatiza, aliás, a dependência conceptual entre um argumento fatalista e o conceito de potência. Tudo pode ser

reconduzido à causa una que alguém é, visto todos os efeitos a verificar estarem por princípio contidos nela. Aquilo em que, atualizando-me, eu me torno, poderia estar contido, em versões diferentes do mesmo género de argumento, em mim ou nas circunstâncias em que me encontro – o que, no vocabulário de Jacques, equivaleria a dizer que ‘está tudo escrito cá em baixo’. Em ambos os casos, no entanto, a posição depende de uma tese acerca da *especificidade* de resultados. Da aliança entre um uso do conceito de potência e um princípio de especificidade resulta um compromisso insustentável, de acordo com o qual, por uma espécie de lei natural que relaciona a especificidade entre causas e efeitos, cada um de nós é o resultado altamente específico das suas próprias circunstâncias^[5] e, ao mesmo tempo, não é exatamente um agente, mas uma combinação de resultados a que, de um modo ou de outro, não pode fugir. Desse ponto de vista, cada um de nós é, na realidade, aquilo que era em potência, atualizando-se. O que se perde num argumento fatalista é o que se perde no ensaio de Strawson. Em particular, uma descrição convincente de cada pessoa enquanto agente das suas ações, ou, de igual modo, enquanto paciente de quaisquer que sejam os acidentes e os acasos que ocorrem com cada um de nós.

Pode parecer inapropriado responder ao que estamos a chamar ‘fatalismo’ apelando ao carácter não-acidental de certos resultados, o qual dependeria, para usar as palavras de Diderot, de uma forma de indistinção entre o mundo físico e o mundo moral. Pareceria que, por hipercorreção, estamos a responder a fatalismo com mais fatalismo, apontando para a possibilidade de descrever resultados variados precisamente como não-acidentes. A questão, todavia, é a de que não perdendo de vista a distinção entre os mundos, a intenção de preservar uma noção de “agência” precisa de descrever um sentido segundo o qual não é simplesmente accidental que se possua as qualidades ou virtudes que se possui. É necessário preservar um sentido segundo o qual as qualidades de um agente podem de algum modo ser reconduzidas a várias coisas que esse agente fez e lhe aconteceram. E nessa medida, não perder de vista a distinção entre aqueles dois mundos consiste em considerar que a não-acidentalidade é explicada em relação a critérios diferentes em cada um dos casos.

O fatalismo apela a um conceito de acidente, para afirmar que, ou tudo é acidente, ou que não há acidentes. Mas, para se fazer sentido da ideia de que somos agentes, é preciso que se preserve alguma noção do carácter não-acidental de certos resultados. Uma noção adequada de “agência” depende

5 Strawson refere-se a este respeito ao que chama ‘a diferença individual variável’ e os ‘fundamentos do carácter temporal’ como determinações genéticas. “Against Narrativity”, 431.

se preservar a ideia, afinal, de que não é totalmente acidental que sejamos como somos e de que somos inseparáveis de todas as ações, acasos, acidentes e demais circunstâncias que nos trouxeram até aqui. Esta última formulação, porém, este ‘que nos trouxeram até aqui’ desperta a necessidade de mais algumas considerações.

O problema quanto à suposta neutralidade da noção de inseparabilidade reside contudo no facto de que o reconhecimento dessa relação não equivale a declarar que eu sou o resultado presente de uma cadeia de ações e acontecimentos que culmina nisto que eu sou. Se assim fosse, tanto faria onde se comesçasse uma explicação das minhas qualidades, e atribuir algum valor explicativo a alguma ação minha ou acidente seria vulnerável a uma regressão infinita.

Se qualidades adquiridas por um agente fossem apenas o ponto onde culmina uma cadeia de eventos, – se a noção de inseparabilidade denotasse *isso* – o valor explicativo atribuído a qualquer evento ficaria comprometido. Quiséssemos explicar a razão por que alguém possui a qualidade X, tanto faria isolar um dado evento Y, quanto dizer que todas as qualidades que alguém possui, como aliás tudo o que uma pessoa é, faz, e lhe acontece, é reconduzível e.g. a ações da sua bisavó. Perceber o que pode querer dizer ‘inseparabilidade’ implica, por isso, considerar um aspeto até aqui por esclarecer do excerto de Thompson citado de início, em particular, o seu uso do termo “conceção”.

Podemos descrever a cadeia de acontecimentos mediante a qual alguém adquiriu certa disposição. Dizer, por exemplo, que, se eu não tivesse levado um tiro no joelho não teria ido para o hospital, onde não teria conhecido Z, que me apresentou a X, de quem hoje sou amiga. As coisas aconteceram deste modo e sou inseparável delas, no nosso uso do termo ‘inseparável’. Mas a possibilidade de descrever a minha amizade com X como um não-acidente depende de atribuir valor explicativo a eventos que isolo. Caso contrário, poderia sempre afirmar que as minhas amizades, como aliás tudo o que me diz respeito, dependem, por hipótese, mais uma vez, de ações da minha bisavó. E até poderemos suspender neste momento o aspeto das explicações enquanto modos de sublinhar o carácter não-acidental da relação entre eventos. E passar a dizer simplesmente que a possibilidade de explicar de que modo me tornei amiga de alguém, depende da atribuição de valor explicativo a certos eventos, sejam eles ações ou não.

Não é menor o valor explicativo inerente ao reconhecimento de que uma amizade nasceu de uma sucessão de acidentes. Essa atribuição de valor explicativo supõe que quando digo que *se* não tivesse levado um tiro no joe-

lho, então não _____, a relação de condicionalidade que assim se estabelece não é estritamente a que uma cadeia de eventos mantém entre si, mas é uma relação explicativa. Se quisermos usar o termo, essa atribuição de valor explicativo a um evento ou a uma ação, ou a um conjunto de eventos ou ações, constitui uma *conceção* acerca da maneira como certas coisas podem ser relacionadas; ou antes, é, em si mesma, uma maneira de relacioná-las. E a consideração anterior não depende de uma teoria acerca do modo como, por exemplo, amizades decorrem em geral de tiros em joelhos.

O mesmo se aplica a qualquer proposta de explicação da ligação entre vários tipos de eventos. Se ao dizer que um tiro que levei (poderia ser uma ação minha particular) explica X, quero na verdade dizer que esse tiro foi o que me trouxe onde me encontro; e se, tendo isso em conta, não páro nalgum ponto, – se não parar, em especial, no tiro em questão —não consigo explicar seja o que for. Terei de admitir, pelo contrário, que tanto o tiro me trouxe onde me encontro, como tudo o que me levou ao tiro me trouxe ao ponto onde me encontro. Se explicar alguma coisa é parar nalgum ponto, isso significa que uma explicação das minhas qualidades atuais não é redutível a uma descrição de características num dado instante *t*, e, nessa medida, a atualidade das minhas qualidades não denota propriamente um atributo temporal.

Se não pararmos em ponto algum e fizermos coincidir uma noção de agência com uma descrição de um estado de coisas com uma duração mensurável (dizer: *eu sou*: ‘eu aqui e agora’, por exemplo), o que se extingue é uma noção de agência. Note-se, aliás, que esta é precisamente a reivindicação de Strawson: a de estar mais “localizado no presente”, “no momento presente” (Strawson, 2004, 432), que os seus opositores.

A noção de que se é inseparável de todas as ações, acidentes e acasos de que se é/foi agente ou paciente não é, por isso mesmo, uma caracterização de pessoas como o ponto de chegada de cadeias de eventos. Pelo contrário, aquela noção constitui uma *conceção* acerca de relações entre certos eventos, a qual depende, se quisermos, de começar em algum ponto e parar nalgum ponto. Saber parar em algum lado é afinal uma condição requerida tanto pela intenção de preservar uma noção de ‘agente’, como pela intenção de explicar relações entre eventos, cuja singularidade é de outro modo severamente ameaçada. Quando dizemos que certas coisas explicam outras, não estamos a compor cadeias de eventos, mas estamos a isolar a relevância de algumas coisas para a explicação de outras coisas.

É precisamente a aplicabilidade de uma noção de ‘conceção’, ou de uma noção parecida com ela, à posição que temos vindo a apresentar, um dos

aspectos que determina o ceticismo declarado anteriormente quanto ao que seria o carácter neutro da noção de inseparabilidade. Um uso da noção de ‘conceção’ aplicava-se já em relação aos processos naturais. Thompson falava afinal acerca da possibilidade de negligenciar *conceções*. O seu uso do termo ‘conceção’ implicava um argumento sobre a interpretação de um dado X como um não-acidente. A interpretação de um dado X como um não-acidente é isso mesmo – uma interpretação – mas, em todo o caso, tal não parece ainda sobrepor-se à possibilidade de declarar que uma pessoa é inseparável de o que quer que faça. A principal vantagem de enfatizar o seu uso do termo ‘conceção’ seria, afinal, a de estabelecer outra diferença entre referirmo-nos a inseparabilidade e a não-acidentalidade.

A relevância do uso de Thompson do termo ‘conceção’ faz-nos regressar, porém, ao seu uso do advérbio *potencialmente*. Seria a ‘conceção’ o que existe potencialmente, devido, por exemplo, a os factos precederem as explicações e elas estarem contidas potencialmente neles, potencialmente contidas na natureza? E então, em relação à formação das qualidades de um agente, a crença na possibilidade de uma versão verdadeira do que teria sido essa formação seria justificada pela precedência dos factos em relação às explicações?

O uso de Thompson do advérbio é, como dissemos, obscuro, mas quanto ao que nos interessa, basta apenas reter que ele nos avisa de novo quanto a uma diferença entre plantas e pessoas e quanto ao modo como a não-acidentalidade é explicada em relação a critérios diferentes consoante o tipo de processo. No caso dos processos naturais, o que surge diluída é a noção de “agência”. Os processos na planta podem ser reconduzidos a outros processos na planta, e, nesse sentido, se quisermos, a coisas que lhe acontecem, coisas por que passa. Mas a coincidência (e até a permanência) do objeto dos processos não equivale a que o sentido anterior do verbo ‘reconduzir’ (poderia ser o verbo ‘explicar’) subentenda algum modo de ‘agência’. Aquilo a que os processos podem ser reconduzidos é a outros processos e os casos em que a sucessão dos processos é interrompida constituem exceções. Uma planta não pode interromper a fotossíntese.

Poderíamos também referir-nos ao fatalismo do gesto de Strawson indicando o modo como o seu argumento responde ao que chama ‘tendência narrativa’, apelando ao que seria não apenas a durabilidade do eu, mas a sua própria especificidade – a uma noção de um ‘eu específico’. A especificidade do eu é, nesse caso, conferida pelo facto de este ser a cada novo momento determinado pelo momento, o que é um modo de se conceber a si mesmo como o ‘efeito necessário’ do momento, para usar a formulação de Diderot.

O nosso argumento é, a este respeito, o de que o fatalismo anda a par de uma tese mais ou menos explícita acerca do caráter específico da relação entre as circunstâncias de um agente e os fins em relação aos quais ele descreve as suas ações. Seria esta então a versão fatalista de *sujeito*: não é bem um agente, mas é altamente específico, é por excelência o único representante de uma espécie, se quisermos. O gesto fatalista relaciona-se com a reclamação ou com a imputação de especificidade, com a declaração de que um agente é o resultado específico de circunstâncias específicas. E a nossa suposição parece ser a de que, por assim dizer, quanto mais agência, menos especificidade.

O argumento que a suporta depende da referida generalidade do conceito de ‘qualidade’ (ou, mais propriamente, de ‘virtude’). Se admitirmos provisoriamente que possuir uma dada virtude consiste em descrever as ações que se pratica em relação a um certo fim, isso significa que o conceito de virtude supõe a ideia de ‘fim partilhável’, na medida em que supõe que mais do que um agente pode possuir a mesma virtude. Esta suposição subjaz a qualquer uso do conceito, aliás, e subsiste apesar da obscuridade quanto à sua definição. Como afirma Thompson (Thompson, 2008, 150), corresponde ao conceito de virtude, como ao de máxima, princípio, ou qualidade, uma “generalidade peculiar”, a qual, poderíamos acrescentar, é independente de o que quer que seja que se admita ser a definição desses conceitos e, como tal, subsiste mesmo para além de uma rejeição da nossa definição provisória do termo.

De qualquer maneira, de acordo com essa definição, a afirmação geral de que agentes possuem as *mesmas* virtudes pressupõe que agentes diferentes em circunstâncias diferentes descrevem as suas ações em relação aos *mesmos* fins. Pelo que, afirmar que agentes possuem certas qualidades supõe o caráter inespecífico da relação entre as suas circunstâncias e os fins em relação aos quais eles descrevem as suas ações. A discussão sobre a posse e a aquisição de qualidades é, por outro lado, uma discussão acerca do modo como um agente se torna no agente que é. Portanto, a própria noção de agente depende da referida inespecificidade entre fins e circunstâncias. Este argumento responde à objeção de que não consideraria a diversidade entre descrições de fins declarando que diversidade não é sinónimo de especificidade.

Se a relação que estabelecemos entre um evento ou sequência de eventos e o desenvolvimento de uma qualidade de um agente constitui uma ‘conceção’, tal aspeto mostra-nos, em última análise, que a intenção de desligar a noção de inseparabilidade de alguma conceção de ‘como agir’ parece

resultar perturbada, por ela estar dependente daquilo a que se pode chamar ‘saber parar uma explicação’.

Quer isto dizer, a noção de inseparabilidade parece indiscernível do reconhecimento da inseparabilidade como um modo de conceber relações explicativas entre eventos. A conceção de ‘como agir’ suposta pela intenção de preservar uma noção de ‘agência’ está, assim, relacionada com saber onde parar e onde começar uma descrição, o que põe em questão precisamente a neutralidade aparente da noção de inseparabilidade e a própria afinidade, pelo menos neste ponto, entre a descrição daquilo a que chamámos processos éticos e não éticos.

Uma das perplexidades que daqui decorre é o facto de uma injunção metodológica se parecer com uma injunção moral, implícita desde logo na sugestão de que devemos preservar uma noção de ‘agência’. Reclamar a noção de inseparabilidade enquanto critério adequado de explicações confunde-se com apelar a que agentes se reconheçam como inseparáveis de si mesmos. De qualquer modo, deste ponto de vista, preservar uma noção de ‘agência’ requer preservar a noção de que os agentes relacionam e atribuem valor a eventos e pareceria requerer uma teoria acerca da delimitação dos mesmos, embora as pessoas o façam espontaneamente, em todo o caso. Para além disso, preservar uma noção de ‘agência’ requer talvez comprometermo-nos com um certo modo de entender a maneira como fazemos descrições.

Podemos também perguntar-nos: como é que o argumento sobre a noção de inseparabilidade, que é acerca de explicações, se relaciona com o argumento sobre inespecificidade, que é acerca de fins?

Decorre da primeira ideia que uma noção de ‘agência’ depende em algum sentido de alguma visão sobre explicações, em particular da visão segundo a qual aquilo que um dado humano, por exemplo, fez ao longo do tempo, pode ser descrito como tendo sido feito sempre pelo mesmo humano. A segunda ideia propõe que os fins em relação aos quais as ações de um agente podem ser descritas não são específicos das suas circunstâncias; o que equivale a dizer que podem ser partilhados por, e justificados em relação a, outros agentes.

A pressuposição de que somos o resultado de alguma coisa é instrumental, como vimos, para um argumento fatalista, para o qual não se ser exatamente um agente consiste em ser-se o resultado de eventos diversos. Nos termos do fatalismo, explicar a aquisição de qualidades representará pessoas como meros *resultados* e dificilmente poderá conjugar-se com uma conceção forte de ‘agência’. A solução para este problema poderá ser dada

pela conjugação de ambos os argumentos, entendidos no sentido particular mediante o qual a pessoa que eu sou *é* o *mesmo* humano que aqui estava há alguns anos, i.e. *é* o *mesmo* humano a descrição de cujos fins pode ser reconduzida a várias coisas que ele fez e lhe aconteceram. Significa isto que eu sou inseparável das minhas circunstâncias, mas muitas pessoas inseparáveis das suas próprias circunstâncias descrevem as suas ações em relação a fins idênticos aos meus. Não existem, neste sentido, descrições de fins específicas, e exclusivas, de certas circunstâncias.

Um dos modos de pensar sobre o que acabamos de dizer é pensar acerca da prática das virtudes artificiais – justiça e fidelidade – no sentido de David Hume.

De acordo com Hume, é característico das virtudes artificiais (que têm esta designação devido ao seu carácter convencional) que ‘todos os atos isolados’ de cada uma delas são realizados “na expectativa de que os outros homens vão realizar o mesmo” (Hume, 2001, 574). Isto significa que tais virtudes supõem uma *prática*⁶. Cada ato isolado de uma delas é realizado na expectativa de reciprocidade e é, ao mesmo tempo, um ato isolado de virtude e uma instanciação da prática.

Noutros termos, porém, isto equivale a afirmar que cada ato isolado de virtude, cada instanciação da prática, é definido em relação ao mesmo fim. Para usar o exemplo de uma das virtudes artificiais mais emblemáticas – a fidelidade envolvida no cumprimento de promessas – poderíamos dizer que, para Hume, qualquer ato isolado de cumprimento de uma promessa é descrito pelo agente que o pratica em relação ao mesmo fim: em particular, o fim que Hume descreve como o de “querer a *obrigação* que tem origem na promessa” (Hume, 2001, 597). O facto de a prática da obrigação de promessas ser o fim em relação ao qual vários agentes descrevem algumas das suas ações não implica, por um lado, que todos somos (ou possamos ser) cumpridores de promessas, mas implica, por outro lado, a generalidade desse fim. Possivelmente, esta generalidade está relacionada com tais práticas nos serem externas, ou, por assim dizer, estarem aí para ser praticadas – i.e. existirem.

A “generalidade peculiar” quanto ao conceito de virtude a que se refere Thompson corresponde, neste sentido, à generalidade de certos fins, a qual, segundo nos mostra Hume, é implicada não apenas pelo facto de a mesma virtude ser partilhada por mais do que um agente – ou em vocabulário humeano, de a mesma prática ser praticada por vários agentes; mas tam-

6 Esta noção de ‘prática’ foi descrita em pormenor por John Rawls, no ensaio de 1955 “Two Concepts of Rules”.

bém pelo modo como cada instanciação da mesma virtude é realizada tendo em vista um fim que é geral. Thompson resume este último aspeto dizendo que nos casos em que agentes cumprem promessas por fidelidade (a virtude correspondente tradicionalmente à prática de prometer e cumprir promessas), “as suas ações têm origens diferentes apenas no sentido em que eles tenham feito promessas diferentes. À parte disso, eles atuam não apenas por fundamentos paralelos ou similares, mas por um mesmo fundamento último e não apenas por princípios com o mesmo conteúdo, mas *pelo mesmo princípio*.” (Thompson, 2008, 210).

Como dissemos, é consequência desta similaridade de fundamentos o caráter inespecífico da relação entre as circunstâncias de um agente e os fundamentos das suas ações – ou, se quisermos, o próprio caráter inespecífico desses fundamentos. O que implica que a conceção inespecífica de ‘agência’ que tentámos caracterizar está subjacente à generalidade que associámos ao conceito de virtude.

Referências

- DIDEROT, Denis (2009) *Jacques le fataliste et son maître, Jacques, o Fatalista e o Seu Amo*, Pedro Tamen, trad., Lisboa, Tinta da China.
- FOOT, Philippa (2001), *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press.
- HUME, David (2001), *A Treatise of Human Nature, Tratado da Natureza Humana*, João Paulo Monteiro, trad., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- MACINTYRE, Alasdair (1999), *Dependent Rational Animals, Why Men need The Virtues*, Chicago, Open Court.
- MACINTYRE, Alasdair (2003), *After Virtue*, London, Duckworth.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999), “Two Concepts of Rules”, *Collected Papers*, Samuel Freeman, ed., Harvard, Harvard University Press.
- STRAWSON, Galen (2004), “Against Narrativity”, *Ratio (new series)*, XVII, 4 December, USA.
- THOMPSON, Michael (2008) *Life and Action, Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard, Harvard University Press.