

A última palavra, de Thomas Nagel

Se não houver ninguém por perto, uma árvore fará barulho ao tombar? Se eu disser que “tudo é mentira”, estarei a mentir? E se disser que “tudo é relativo”, de que critérios se poderá servir o meu interlocutor, a fim de aferir da validade do que afirmo? “ $2+2=4$ ” ou o *modus ponens* são bases apenas do que é *humanamente* verdadeiro, ou verdadeiro “para nós”, ou poderemos anunciar a sua aplicabilidade *urbi et orbi*? Acreditar na relatividade das *nossas* concepções religiosas ou éticas implicará, mais tarde ou mais cedo, prolongar esse relativismo para o domínio da Lógica que funda o nosso raciocínio (que constitui a própria possibilidade de afirmar esse relativismo) ou com ele *contaminar* a matriz epistemológica que sustenta a Ciência? Ou será possível criar partições na superfície dos interesses e dos saberes humanos, reservando para algumas delas a garantia sólida de um *fundamento* ao passo que possibilitamos a outras uma oscilação dependente de factores “exteriores” à sua própria dinâmica, defendendo, por exemplo, que os nossos juízos morais dependem do estado de desenvolvimento do nosso sistema de produção económica ou da nossa própria história natural? E de que depende, já agora, a economia? E a biologia? Qual é a explicação fundamental? Qual o ponto de partida de todas as explicações possíveis?

A não ser que o projecto Seti nos encaminhe depressa para o encontro com uma civilização extra-galáctica superior, estas deverão permanecer como as mais difíceis e mais debatidas questões de toda a filosofia. Diante de uma época onde predomina, supostamente, a resposta nominalista a estes pontos, Thomas Nagel propõe-se “encarar seriamente” as posições subjectivistas e relativistas. A proposta é, a início, algo intrigante. Se Nagel pretende levar a sério o relativismo - onde enquadra, nomeadamente, o perspectivismo de tipo transcendental kantiano - é porque este se encontraria desqualificado, ridicularizado ou indigno de ser pensado. Impondo-se a si mesmas como a “última palavra” em tudo o que deveria envolver argumentação e justificação racionais, este género de formulações é apontado como responsável pelo “aumento da já extrema preguiça intelectual da cultura contemporânea e o colapso da argumentação séria” (p.14) nas humanidades e nas ciências sociais. Já foi diagnosticada a atracção que sobre o espírito humano exerce tudo o que é incoerente ou obscuro (cf.23)... (O problema ressurgue, é claro, quando deixamos de estar dispostos a prescindir daquilo que se esconde nessa escuridão irracional. Será uma patologia?)

Na verdade, porém, corre-se o risco de não se levar a sério o relativismo e suas variantes (e faz falta, mesmo no texto “meridiano” de Nagel, uma demarcação das distintas declinações do “nomadismo” filosófico: subjectivismo, cepticismo, perspectivismo, etc), se contra ele nos limitarmos a lembrar, simplesmente, o velho paradoxo do sofista que defende que “Tudo é relativo”. Da leitura de *A última palavra* ressalta, justamente, o facto de o próprio Nagel glosar permanentemente esse mote. Todos os seus argumentos visam demonstrar como enunciados do tipo afirmado se envolvem a si próprios naquilo mesmo que dispensam, assim eliminando a sua própria base de sustentação. Apesar de clássico, este desafio é, no entanto, exemplarmente reactivado pelo autor e, mesmo que outras virtudes não tivesse, este livro sintético revela-se de leitura obrigatória porque nos apresenta um repositório da multiplicidade de domínios onde este contra-argumento se pode desdobrar, em cada um enfrentando a igualmente vasta disseminação das teses subjectivistas e relativistas. As formas que a oposição ao papel fundador da razão pode assumir são difíceis de situar na sua multiplicidade, e é aqui, justamente, que reside a qualidade mais visível da obra. Claramente demarcados pela divisão dos capítulos, Nagel compreende no seu inquérito uma gama extensa de domínios onde a demarcação entre as posições “sedentárias” e “nómadas” (as “etiquetas” justificam-se pela dispersão de teorias que Nagel combate e que não se resumem, simplesmente, à atitude relativista) acaba por ter profundas consequências. Da filosofia da mente à religião, da linguística à ética, da epistemologia à lógica.

Os inimigos do racionalismo realista do autor são facilmente enumeráveis: Hume e Kant, uma certa interpretação de Wittgenstein, Quine, Goodman, Putnam, Williams, Rorty, Hare, assim como Kuhn ou Derrida (curiosamente, Nietzsche, a quem todos os anti-relativistas declararam guerra, não é nunca nomeado). Os seus mentores, também: Descartes e Frege, bem como todos os que acreditam ainda na força sustentadora da razão. Sem ela, sem ser “por” ela, sem a supor, todas as teorias cairão na “auto-contradição” e na “vacuidade”.

Para o leitor “continental”, eventualmente mais familiarizado com a herança do idealismo, este livro pode funcionar, portanto, como uma espécie de teste a uma atitude prévia. Mas não só. Mesmo que não filosoficamente fundamentada, todos nós possuímos uma opinião sobre estes temas, embora nem sempre seja fácil perceber como essa opinião pode oscilar conforme o plano em que nos encontramos. Por exemplo, o cidadão liberal que defende ou constata a mutação dos costumes e que aceita o seu reflexo no corpo de leis do país, ou que prescinde dos motivos que o levariam a seguir uma religião, pode bem ser capaz de se rir do sociólogo que descreve a Ciência como um jogo social no processo do qual as próprias regras científicas são moldadas ou substituídas, e isto no momento em que toma o seu medicamento, liga

o seu carro ou acende uma lâmpada. É relativamente mais “fácil” recusar as consequências do assassinato do “método” nas ciências “duras” do que evitar adoptar um certo relativismo ético, político ou religioso por motivos que pertencem à nossa história política (a morte das “Pátrias” na Europa como consequência directa do nazismo, ou a “ironia liberal” enquanto reflexo da falência dos “ismos” empenhados). Curiosamente, o próprio Nagel deve ter-se sentido “testado” quando empreendeu o prolongamento das suas posições anti-reducionistas e realistas ao campo religioso: ao questionar o “medo da própria religião” como mais uma consequência do relativismo, o autor vai, em certo sentido, contra si mesmo pois “fala de experiência própria (...): quero que o ateísmo seja verdadeiro” (p.155). Teria sido interessante que o autor mencionasse os efeitos que a sua própria argumentação terão tido sobre este resultado da sua vivência pessoal.

Vamos supor, então, que se trata mesmo de um teste, esticando e pondo em causa as “nossas” convicções anti-realistas e perspectivistas, medindo até onde estamos dispostos a ir, até chegar o momento em que teremos de dizer “não, já chega, quero regressar à tranquilidade do cepticismo, quero a almofada da dúvida, quero voltar a ser a medida das coisas”.

Façamos o teste.

Nagel começa por duvidar do modo como insistimos em ver racionalização onde existe racionalidade, i.e., a forma como tendemos a colocar-nos “de fora” dos argumentos racionais para lhes denunciarmos as origens, reduzindo a Lógica à Psicologia ou detectando, nas mais importantes das nossas convicções morais e políticas, uma “origem subjectiva mais pessoal ou social do que pensávamos” (p.22). A primeira estratégia para duvidar destas manobras de “ancoragem” e condicionação da razão consiste em “perguntar se uma afirmação geral sobre a verdade ou o significado se aplica a si mesma” (p.24), i.e., determinar até que ponto não se estará a cair, de novo, na falácia do “Tudo é relativo”. Na procura da resposta, o crítico da razão acabará por “identificar o que é subjectivo e particular na nossa concepção, ou relativo e comunitário” (p.25) e será conduzido, à boa maneira cartesiana, ao objectivo e universal, aquilo sem o qual ele não poderia afirmar o que afirmou. Aprende-se, então, a reconhecer a hierarquia dos juízos, e a retirar a conclusão de que “alguns dos nossos pensamentos irão regular e constringer outros” (p.25). Se estes podem ser denunciados como “interessados” ou dependentes de factores extra-racionais, ou como falsas naturalizações de estratégias humanas (como, por exemplo, as crenças que foram escolhidas porque úteis no decurso do processo de selecção natural da espécie), aqueles não poderão ser atacados porque constituem a própria base do ataque.

O perspectivismo de tipo kantiano insistirá em que “o mundo, na medida em podemos saber qualquer coisa sobre ele, é o *nosso* mundo” (p.27), pois ele vê-se filtrado pelas estruturas gnoseológicas que nos permitem entendê-lo. Mas mesmo no quadro deste “subjectivismo extremo”, defende Nagel, há lugar para a manutenção de um “quadro de referência não subjectivo na ideia de que as coisas em si são de uma certa maneira, tal como nós, maneiras essas que (...) determinam, em última análise, como as coisas nos são dadas” (p.27), ou seja, acaba-se por alcançar, de novo, o reconhecimento de uma hierarquia necessária à preservação da soberania da razão ainda que, em rigor, aquilo que consubstancia essa soberania não possa ser conhecido. Tal como no caso do Cogito cartesiano, persiste aqui um núcleo duro de “alguns pensamentos no exterior dos quais não nos podemos colocar” (p.29), a diferença sendo que Kant, impedido pela sua recusa de uma metafísica transcendental, desconhece a real constituição desse núcleo, ao passo que Descartes o apresenta clara e evidentemente. Na verdade, escreve Nagel, sem a admissão desse núcleo, qualquer tentativa de perspectivar a razão a partir do “exterior” teria de admitir a possibilidade da sua própria perspectivação a partir de um “exterior mais exterior”, e assim *ad infinitum*. Este núcleo é apresentado pelo autor como “o quadro de referência” que permite o uso da “razão incondicional”, posto que “não podemos criticar o mais fundamental com o menos fundamental”, ou seja, substituir a Lógica pela Antropologia, a Aritmética pela Sociologia ou a Ética pela Biologia. Questionar as nossas “convicções” científicas ou morais apenas pode abrir caminho a continuar a investigação de primeira ordem nesses domínios. Não há alternativa a não ser a hipótese confusa de um inquérito *irracionalista* à razão, algo semelhante às fascinantes diatribes de Johann Gregor Hamann contra, justamente, o seu amigo Kant, quando aquele descrevia, por exemplo, a *Aufklärung* como uma efêmera “aurora borealis”. A menos que o relativista esteja disposto a calcorrear esse caminho, qualquer tentativa de desmontagem, psicológica, sociológica ou biológica dos instrumentos racionais equivale a tentar desenhar uma figura fora do espaço geométrico. A vitória do rigor argumentativo do detractor da simples razão é já um triunfo racional pois terminará, na prática, por demonstrar a impossibilidade de “esquemas conceptuais alternativos” à razão.

Assim, o pensamento possui prioridade sobre a sua descrição “fenomenológica” e, em defesa das suas posições, Nagel recorre extensivamente à tese inovadora de Kripke sobre Wittgenstein segundo a qual “as explicações comuns do significado não explicam como o significado é possível” (p.66), i.e., que nada do que acompanha um acto de compreensão pode constituir explicação desse acto pois nenhuma explicação do “intencional” em termos do “não-intencional” pode ter sucesso. O uso da linguagem possui

prioridade sobre a sua análise e o pensamento de primeira ordem possui prioridade sobre qualquer perspectiva externalista de nós mesmos.

O teste a que Nagel submete o relativista supõe a possibilidade de uma oscilação entre os domínios epistemológico e ético-político, e aqui Nagel defronta Rorty como paladino da ideia segundo a qual “a objectividade não é senão solidariedade com a nossa comunidade linguística” (p.41). Este tipo de teses, defende Nagel, não passa sem salvaguardar, necessariamente e na medida em que fundamenta ou consagra um programa político liberal, um número mais ou menos complexo de restrições, como, por exemplo, a de que “a discriminação racial é injusta”. Ora, uma afirmação como esta, ou como “existe um número infinito de números primos”, deve *poder* ser verdadeira mesmo que ninguém acreditasse nela, i.e., a “verdade” não pode ser fruto do consenso vigente numa dada comunidade linguística, antes sendo este consenso possibilitado pelo carácter conclusivo do raciocínio que demonstra que a discriminação é, *de facto*, injusta ou que a série dos números primos é *efectivamente* infinita. Tal como não é possível distinguir “o mero reconhecimento fenomenológico da razão” (“isto é verdade *para nós*” ou “a Lógica e a Ética valem porque os seus argumentos e justificações satisfazem *manifestamente* as nossas práticas”) do “reconhecimento da sua validade universal” (p.43), também não será possível destacar o processo que conduz ao consenso sobre os *nostros* valores do facto de esses valores resultarem de um esforço interargumentativo a cargo de indivíduos que raciocinam “para chegar à verdade”.

Há aqui um problema, claro. Se colocássemos na vez de “a discriminação racial é injusta” uma proposição como “a escravatura é preferível à fome”, isso provocaria ou não o mesmo *efeito* de substituir a afirmação da série infinita dos números primos pela hipótese de uma ordenação geocêntrica da nossa galáxia? Que tipo de argumentos seriam aduzidos num e noutro caso? Há ou não um peso cumulativo e factual do lado da argumentação científica que não encontra um correlato no domínio do ético-político? A demonstração de que a discriminação racial é injusta supõe, evidentemente, uma tarefa de argumentação racional, mas o seu aparecimento como conclusão terá, de facto, a “clareza e evidência” com que afirmamos a série infinita? Compare-se a avaliação que faríamos de alguém que defende que o Sol gira em torno da Terra e aquilo que pensaríamos daquele que advogasse o regresso a uma economia escravagista. Entre um valor que *defendemos* e um valor que contestamos parece não existir o mesmo tipo de separação que nos *impõe* como “verdadeiras” ou “falsas” proposições baseadas em variáveis que podemos dominar, simulando situações de teste, como no caso das ciências naturais. A propósito, Rorty defende que há certas opiniões que estaremos sempre dispostos a defender *contra* os outros, opiniões que nos auto-definem e nos atribuem uma posição ética e social relativa. Estas são as nossas “crenças centrais”. Elas não visam nem dependem de um consenso (“uma convicção que pode ser justificada perante *qualquer pessoa* é de escasso interesse”, Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*) mas de uma vontade de “auto-afirmação” e servem para separar as pessoas “boas” (as que concordam conosco nessas crenças) das pessoas “más”. Numa discussão que envolva casos limites, como aqueles que impliquem a morte ou o sexo – o aborto, por exemplo, como referido nas notas de rodapé do tradutor –, como poderemos ultrapassar os eventuais “desafios lançados à objectividade” ética? Que “valores” podem ser demonstrados de modo a ultrapassar, em natureza e grau, o horizonte de qualquer consenso, antes o justificando, como a infinidade dos números primos justifica a nossa crença generalizada na sua verdade (e não vice-versa)? Colocando a questão de um modo que, eventualmente, irritaria o autor, nós dizemos que *descobrimos* o carácter infinito dos números primos, ou o zero, ou a roda, mas de que necessitaríamos para afirmar que *descobrimos* a injustiça da discriminação racial?

Na página 31 do livro, Nagel invoca o exemplo clássico da crítica ao carácter etnocêntrico e *interessado* dos direitos humanos individuais (denunciados comumente como “uma dose de ideologia burguesa” ou “um instrumento de dominação masculina”). Para o autor, considerar a questão de saber se “as razões para respeitar os direitos individuais (...) poderão ser sustentadas” ou não, implica uma nova questão moral. Não nos é dado “*sair* do domínio da reflexão moral” porque ela é omnipresente e está aí para ser continuada “à luz dos novos dados históricos ou psicológicos”. Ou seja, os resultados dessa reflexão não são inamovíveis ou inacessíveis à crítica. O acto da sua contestação, porém, faz-se, desde logo, com base num dispositivo racional ético. Como este dispositivo não pode ser observado ou contestado (não há exterior), qualquer crença ética ou política – como o próprio relativismo – só pode ser realizada no seu interior, e aí permanece, “competindo com as [crenças] que está a tentar eliminar”.

Levando um pouco mais longe a demonstração de Nagel, a questão é que a posição do relativista não pode ser tomada como um adversário credível nesta contenda pelo facto de, eventualmente, admitir a validade relativa das posições daquele que o defronta. A sua “força” é a sua “fraqueza”. E é assim que uma posição céptica em termos ético-políticos pode ser vista como incapaz de fazer face a uma posição rígida ou “fundamentalista”. Ou seja, temos duas ordens de motivos para romper com o relativismo: a primeira, de carácter metodológico, mostra a incapacidade de pensar de uma forma extra racional, a segunda, de sinal ético, leva-nos a ver como a “não-crença” relativista surge como um entrave à eliminação, por via exclusivamente racional, dos falsos argumentos que sustentam posições que

deveríamos poder considerar como falsas. Só assim poderíamos afirmar que, em certo sentido, *descobrimos* o carácter injusto da discriminação racial. No sentido, em que qualquer *descoberta* resulta da aplicação de um método a conteúdos que, estes sim, poderão ser ampliados, ou rejeitados, consoante a modificação da nossa posição relativa na história ou na cultura.

Como, ao contrário da racionalidade científica, não dispomos, em ética ou em política, de métodos comparativamente “incontroversos e bem estruturados” (p.122), ainda mais *dependentes* ficamos de um esforço incondicionado para reflectir e discutir sobre a moralidade. A questão está pois em determinar a extensão desse “incondicionado”, recusando ou admitindo - como é o caso do relativista - que “os processos de justificação e crítica que usamos no raciocínio moral” ou prático resultam de práticas histórica e culturalmente situadas (o que implicaria, por exemplo, a inaplicabilidade universal de doutrinas que visem a protecção dos direitos individuais “à ocidental”), ou que a sua validade se apresenta sancionada “apenas” pela manifesta conformidade à “prática colectiva humana” ou ao corrente estágio da evolução da espécie. De novo, responde Nagel, as variações culturais e históricas “não desarmam o juízo de primeira ordem”. Apenas constituem mais um acervo de material ao qual este se pode aplicar. A informação sobre a causa das minhas convicções pode levar-me a alterar tais convicções, mas a decisão sobre a relevância ou não de tais informações, tendo em vista essa alteração, deve ser “uma questão de raciocínio moral” (p.125), exigindo-nos que nos coloquemos numa posição universal, “na posição de toda a gente”. Nenhuma explicação “do foro psicológico, cultural ou biológico” pode substituir a justificação oriunda da razão prática. Contra a tese humeana de que a razão “só pode servir de escrava das paixões”, Nagel defende que há um minúsculo espaço entre a inclinação a agir de um determinado modo e a decisão de agir, e que é esta pequena diferença que “institui a exigência de uma justificação generalizável” (p.130), abrindo o momento em que deixo de considerar apenas o que *eu* devo fazer para contemplar o que *esta pessoa* deve fazer (cf.p.131).

Neste ponto, Nagel debate a tese de Bernard Williams segundo a qual é quimérico procurar alcançar um patamar de reflexão que transcenda a perspectiva da primeira pessoa e que seja capaz de considerar “razões verdadeiramente objectivas, válidas para qualquer pessoa” (p.135). Ao pensarmos no que deveria ser válido para “qualquer pessoa” alcançamos, segundo Williams, não um horizonte impessoal e universal de análise mas apenas um “domínio mais profundo de mim mesmo”. Para Nagel, porém, é esta radicação da questão ética no espaço situado da primeira pessoa que ficará sempre à mercê de um questionamento insatisfeito, pois “não parece haver limite à possibilidade de perguntar” se o raciocínio na primeira pessoa é ou não objectivável.

Trata-se, de novo, de uma disputa entre uma ética “substantiva” (p.137), visando a objectividade de valores ou decisões passíveis de uma sancionação universal, e a redução, psicológica, sociológica ou naturalista evolucionista, dessa mesma ética. A “credibilidade” (p.137) de ambas pode, no entanto, ser mensurada, e tal mensuração participa, sempre, da racionalidade ético-prática.

A mundividência proposta pelo subjectivista em reacção à mundividência do racionalista-realista, compara-se-lhe pelo simples facto de ser isso mesmo: uma mundividência, pois “não podemos reflectir a partir de um ponto de vista que não inclua uma concepção do mundo” (p.117). Ao admiti-lo, desistimos de adoptar a atitude relativista como “a última palavra” e encaramo-la como “mais uma” concorrente entre as muitas hipóteses metafísicas de que a razão dispõe (“põe” e “dispõe”). A “solução” subjectivista que nega a existência de “padrões universais” (p.141) na esfera da razão prática deve ser tomada, ela mesma, como uma posição moral entre outras, com a agravante, atrás mencionada, de permitir, mais facilmente, o “assalto” daquelas atitudes que combate (cf. os paradoxos da democracia delineados por Popper, ou a dificuldade com que Mill sustentava o “primado da discussão” no seu *Ensaio sobre a Liberdade*, autor que, significativamente, Nagel nunca refere). A prioridade deverá ser atribuída, de novo, ao raciocínio de primeira ordem em detrimento do raciocínio sobre o raciocínio, abandonando “a metateoria a favor da ética substantiva” (p.149). Qualquer “explicação” que intente reduzir essa ética substantiva ao resultado de uma malha de motivos ou *andaimas* socio-biológicos cessa a partir do momento em que nos interrogamos sobre se, mesmo sendo esses os factos, “temos justificação para continuar a agir com base neles” (p.167). A suposta metateoria volve-se em conteúdo da reflexão ética.

Acresce, finalmente, que qualquer mundividência atrai, segundo o autor, um contraponto religioso ou para religioso, e um “teste” deste tipo terá, inevitavelmente, de desembocar numa reflexão sobre o “medo da religião”, derradeiro e mais difícil avatar da posição relativista. Mesmo dispensando Deus, a simples hipótese de uma “harmonia pré-estabelecida” entre as verdades da natureza e a constituição da mente humana “faz hoje em dia com que muita gente fique nervosa” (p.155). A tese de Nagel consiste em afirmar que “é tão irracional deixar que as nossas crenças sejam influenciadas pela esperança de que Deus não exista como pela esperança de que Deus exista” (p.156). No patamar de avaliação estritamente racional dos nossos juízos fundamentados, não ter Deus é um Deus também.

A ideia de Deus serve de “conforto” ou de *Ersatz* de uma explicação para as nossas perplexidades, sobretudo nos casos onde não existe nenhuma “explicação” disponível para os factos que procuramos entender.

É o que acontece sempre que nos debruçamos sobre a origem e natureza da “mente”.

Participando do receio sentido face a qualquer indício teleológico na explicação das coisas, doutrinas como a evolucionista eliminam a *possibilidade* de explicação do aparecimento da “mente” como fenómeno único e não susceptível de ser reduzido à condição de mero “acidente natural” (p.157). Contestando o zelo com que esta eliminação é levada a cabo, Nagel defende que o “mistério” da origem e funcionamento do “mental” comporta um “halo” para-religioso (a hipótese de um “Eu” universal auto-cognoscente, por exemplo).

A argumentação de Nagel sobre o problema deixa perceber, mais uma vez, a recorrência do seu argumento anti-reducionista: tal como o dispositivo lógico que se aplica, em primeira ordem, aos objectos não pode ser reduzido a explicações menos fundamentais dele próprio, também a sua configuração “mental”, enquanto prova da “capacidade do universo para gerar organismos capazes de o compreender” (p.157), não suporta ser reduzida ao simples produto final de uma cadeia de inúmeros acidentes físicos e biológicos. As hipóteses evolucionistas - como a de Robert Nozick, invocada no texto - que reduzem a possibilidade da *evidência* a uma solução na estratégia de adaptação e sobrevivência da espécie no decurso do processo de selecção natural revelam-se “ameaçadoras e não reconfortantes” (p.161) porque despertam, de novo, o exemplo da proposição que retira a si própria a base de apoio. Se a hipótese evolucionista não contemplar a possibilidade de uma “justificação independente” capaz de demonstrar que as regras da lógica (as quais, no seu conjunto, fazem parte daquilo a que podemos chamar “mente”, insistindo o evolucionista em apresentá-las como decorrentes da nossa programação biológica) são correctas *em absoluto*, ela estará a prescindir da única via que permite apresentar o raciocínio evolucionista (como qualquer outro raciocínio, aliás) como correcto. A validade incondicionada das regras lógicas é a “condição prévia” da plausibilidade de qualquer teoria, pelo que “a hipótese evolucionista só é válida se a razão não precisar do seu apoio” (p.162). E embora a Biologia apresente a espécie humana como o resultado de inúmeras contingências físicas e biológicas ocorridas ao longo de um processo de evolução natural, o próprio argumento evolucionista *tem de* reconhecer que “os métodos básicos de raciocínio que empregamos não são meramente humanos, pertencendo antes a uma categoria mais geral de *mente*” (p.166). A descrição do *contingente* requer o *necessário*, ou seja, *aquilo que é e não pode deixar de ser*. Ainda que a vida na Terra não tivesse passado de um estágio primitivo de desenvolvimento das capacidades cognitivas (“uma civilização de moluscos”, por exemplo), o arsenal argumentativo da Lógica continuaria a *vigorar*, aguardando que alguma espécie chegasse ao “nível do pensamento”.

Que o carácter necessário dessa justificação independente e terminal dos nossos juízos possa suscitar a ocorrência de experiências religiosas ou para-religiosas, é apenas uma eventualidade que Nagel está disposto a suportar como inerente ao próprio racionalismo (cf. p.154). Também Descartes passou do Cogito, paradigma da certeza em termos metodológicos, a Deus, garante ontológico da *evidência*.

O “teste” envolve muitas outras ramificações e a sua continuação dependerá muito da disponibilidade do leitor para “levar a sério”, ele próprio, o realismo e anti-reducionismo do autor. O argumento de Nagel a favor de uma objectividade incondicionada é fortíssimo e conta com veneráveis antecedentes. Notável também é o modo como ele nos recorda, subliminarmente, que grande parte da história da Filosofia se fez *contra* ele ou apesar dele.

A tradução é fluida e correcta e as notas de rodapé auxiliam a compreensão do texto. De destacar a constituição, ao longo desta colecção, de um glossário inglês-português, em permanente actualização e disponível na Internet (www.terravista.pt/Nazare/1339), favorecendo a entrada, tecnicamente fundamentada, na terminologia filosófica portuguesa, de termos centrais do pensamento anglo-saxónico contemporâneo.