

## Filosofia da Acção

Susana Cadilha e Sofia Miguens

Neste capítulo dedicado à filosofia da acção procuraremos dar conta, de forma não exaustiva mas, esperamos, suficientemente aprofundada e estimulante, das questões mais relevantes que constituem esta área da filosofia. Nesse sentido, dividimos o texto em duas secções organizadas em torno da apresentação dos dois principais problemas da filosofia da acção – saber em que consiste uma acção e como se explica uma acção –, seguidas de uma secção mais breve, que remete para problemas considerados de charneira, em estreita relação com outros domínios do conhecimento ou outros domínios da filosofia, como por exemplo a filosofia da mente ou a metafísica.

A filosofia da acção começa por ser, no seu ponto mais básico, a tentativa de problematização de uma constatação de senso-comum: a nossa condição de agentes. Constantemente vemo-nos a fazer coisas (como andar na rua, conduzir um carro, enviar um email ou votar), reportamo-nos a acções (nossas e dos outros), assumimos responsabilidade por algumas delas (somos os culpados num acidente, ou rejeitamos tal culpa), atribuímos valor a outras (por exemplo o acto heróico de salvar uma pessoa com o risco da própria vida num cenário de guerra). Descrevermo-nos como agentes é a base de qualquer tipo de interacção social: vemo-nos como actores, intervenientes, encontramos ou projectamos essa capacidade nos outros e somos por isso capazes de detectar, explicar e até de algum modo prever as acções dos que nos rodeiam – assim nos orientamos, com mais ou menos sucesso, no mundo social. Certo é que existe um ponto comum a essas observações: a ideia de que agimos, e de que há algo a que podemos chamar acção. A primeira questão que se impõe, portanto, é a de saber com que direito podemos referir-nos a algo que acontece no mundo – o mundo que os físicos, por exemplo, tratam em termos de partículas e energia, que a ciência natural nos diz ser regido por causalidade fechada e leis independentes de nós – como tratando-se de uma ‘acção’. Como é que algo pode ser feito acontecer por agentes nesse mundo? O que é isso a que chamamos *acção*? Existirá de facto ou, nas palavras de Thomas Nagel, quanto mais soubermos de um ponto de vista externo, científico-natural, acerca das leis que regem o mundo, maior será ‘a erosão daquilo que nós fazemos pela subtracção daquilo que acontece’?

Por outro lado, e mesmo sem fazer apelo ao conhecimento de terceira pessoa, pensando no conhecimento de primeira pessoa que temos das acções, como sabemos que agimos e que somos nós os actores daquilo que o nosso corpo faz? Será que pensar que ajo é agir? Assim como nada garante que o que eu vejo exista realmente, nada garante que o que eu faço seja eu a fazê-lo realmente – podemos imaginar um cenário análogo ao do Génio Maligno cartesiano em que há um Neurocientista

Maligno que me deixa pensar que sou eu que ajo quando realmente todas as minhas acções e decisões são controladas por ele. Acontece também que eu creio que faço coisas mas aquilo que eu faço fazendo-as de certa forma escapa-me: ofereço morangos ao meu amigo, procurando ser gentil e dar-lhe prazer, e ele vai parar ao hospital com uma grave intoxicação. O que é fazer alguma coisa acontecer? O que é ser eu o actor daquilo que é feito?

## **1. A natureza da acção**

### *1.1. Como se distinguem acções de não-acções?*

De entre todas as coisas que vemos acontecerem há umas a que chamamos propriamente acções, distinguindo-as assim de meros acontecimentos. Se o dia clareia e amanhece, diríamos que é algo que simplesmente acontece; do mesmo modo, se uma pedra rola de uma montanha, constatamos o acontecimento; mas se alguém a chutou, tendemos a considerar que nesse caso estamos diante de uma acção. Esta é pelo menos a forma como comumente diferenciamos as situações. Mas há alguma coisa que, de facto, as distinga ou devemos antes considerar que as diferenciações que comumente estabelecemos são, talvez úteis, mas não têm qualquer sustentação?

Não pode ser o resultado, isto é, o evento físico que eventualmente ocorra, a distinguir a acção. Considerando o exemplo a que recorremos acima: em qualquer das situações há uma pedra que rola. Mas num caso teríamos uma acção, no outro não. Podemos ainda pensar num outro exemplo, mais complexo, em que a presença de alguém seja necessária em ambos os casos, para tentar compreender em que ponto se encontra a linha que separa acção de não-acção. Imaginemos que uma pessoa A morre atingida por uma bala. E imaginemos duas situações que possam ter provocado essa morte: num caso alguém está a brincar com uma arma, não sabe que ela está carregada, e a arma dispara. Num outro caso, alguém é contratado para matar essa pessoa, procura-a e dispara sobre ela. Mais uma vez, o resultado é o mesmo, mas as situações parecem-nos diferentes – e parece que a diferença terá que se situar ao nível do que se passa no ‘interior’ do agente. É neste ponto que convocamos coisas como intenções ou razões.

Para tentar explicar essa diferença, vale a pena socorreremo-nos da hipótese de resposta de Donald Davidson (1917-2003), filósofo americano que é uma referência incontornável na filosofia da acção. Na terminologia associada a Davidson (e em geral ao modelo que ficou conhecido como modelo crença-desejo), mostrar que uma acção é uma acção, que em dadas circunstâncias existem acontecimentos – por exemplo, movimentos de um corpo humano – que são também acções, chama-se *racionalizar uma acção*. Racionalizar uma acção é dar a razão do agente para ter levado a cabo aquela acção, tornando assim inteligível enquanto acção aquilo que acontece. Para tal,

é sempre necessário atribuir a um agente uma intenção, e para falarmos de intenção precisamos de (pelo menos) um desejo e (pelo menos) uma crença relevante. Acções são então acontecimentos intencionais – o que distingue uma acção de um mero evento é o facto de a acção poder ser descrita de um ponto de vista mentalista. Diremos, portanto, que existe uma acção se eventos no mundo forem racionalizáveis a partir de crenças e desejos de um agente: certas coisas que *acontecem* no mundo tornam-se inteligíveis como um *fazer* desse agente. A intencionalidade é assim a marca da acção – e vale a pena lembrar que nisto Davidson segue a filósofa britânica Elizabeth Anscombe (1919-2001), cuja obra *Intention* (1957) é por ele considerada seminal na filosofia da acção, ‘a mais importante desde Aristóteles’, este último consensualmente visto como o primeiro a abordar o campo de forma marcante. Para considerarmos algo que acontece como tratando-se de uma acção temos de ser capazes de atribuir intencionalidade ao indivíduo que a realizou e para isso tem que existir pelo menos uma descrição da acção sob a qual detectemos crenças e desejos relevantes que possam ter constituído a *razão primária da acção*. Facilmente se constata que um particular evento pode ter várias descrições; ora é apenas sob certas descrições desse evento que podemos pensar estar diante de uma acção intencional. No exemplo acima referenciado: se o indivíduo X pega numa arma para brincar, não sabe que ela está carregada e prime o gatilho, provocando a morte de Y, podemos considerar que sob a descrição “matar o indivíduo Y que se encontrava a 2 metros de distância”, não se tratou de uma acção intencional. Por contraste, no segundo caso (em que alguém contratado para matar Y, procura essa pessoa e dispara sobre ela), a acção de matar o indivíduo Y que se encontrava a 2 metros de distância foi intencional. No entanto, no primeiro caso estamos também diante de uma acção, porque existe pelo menos uma descrição do que aconteceu – “X pega na arma”, “X brinca com a arma”, “X prime o gatilho” – para a qual encontramos crenças e desejos que racionalizam a acção.

Portanto, uma das hipóteses de resposta para a questão de saber o que distingue uma acção de uma não-acção é a chamada hipótese causalista – o traço distintivo é o facto de a acção ser causada de uma determinada forma, por certos estados mentais (se mantivermos o modelo crença-desejo, esses estados mentais serão crenças e desejos, precisamente). Davidson não é o único filósofo que advoga esta posição causalista; no contexto da filosofia da acção contemporânea, Alfred Mele ou Michael Bratman, por exemplo, partilham da mesma ideia. Como veremos mais adiante, o causalismo é uma hipótese que visa não apenas a questão da natureza da acção, mas também o problema da explicação da acção. Isto é facilmente compreensível: se no que respeita à distinção entre acção e não-acção se considerar que a diferença reside no facto de um dado acontecimento ser causado por estados mentais, é natural que no toca a saber como se explica uma acção se asseverar que esses estados mentais constituam a causa da acção.

Mas nem o causalismo nem o modelo crença-desejo são consensuais. É para alguns autores no mínimo estranho que aquilo que faz da acção propriamente uma acção

seja um elemento exterior à própria acção, como a sua história causal. O filósofo Hugh McCann é exemplo disso mesmo. Parece que faria mais sentido se a diferença residisse na própria acção, em alguma característica distintiva que os movimentos do corpo que designamos como acções manifestassem, e que estaria ausente dos eventos meramente físicos. Seria de esperar, particularmente, que a questão de saber como são causadas as acções seria independente, e posterior, relativamente à questão de saber o que é uma acção. Até porque podemos duvidar que razões possam ser causas (argumento que discutiremos adiante), mas normalmente não temos dúvidas quanto a saber distinguir entre algo que simplesmente acontece e uma acção. Uma forma de marcar essa diferença relativamente ao causalismo é mostrar que há algo absolutamente essencial para que possamos definir um acontecimento como tratando-se de uma acção, e é nesse contexto que alguns autores identificarão acção com volição. Isto não equivale a assumir que a intencionalidade não é a marca da acção, porque as acções continuam a ser eventos intencionais. Equivale, sim, a defender que uma acção é intencional não por ser causada pela crença e desejo apropriados, mas por tratar-se de um acto volitivo. E a volição é intrinsecamente intencional. De acordo com a tese volicionista, define-se o que é essencial para que a acção tenha lugar e fica em aberto a questão de saber se o acto volitivo é ou não causado por razões. Continua a pensar-se que a diferença reside no que se passa ao nível da vida mental do agente, mas há divergência quanto ao que se passa (opondo-se ao modelo crença-desejo) e quanto ao que é essencial para que a acção ocorra (opondo-se à tese causalista).

A proposta de H. McCann é a seguinte: o que está presente em toda e qualquer acção, e que por isso a distingue dos meros movimentos físicos, é o acto volitivo – a actividade mental através da qual a “agência” é realizada. Agir é sobretudo querer agir, isto é, querer que algo aconteça: a acção não está nos acontecimentos mas no facto de os produzir. As crenças e desejos podem ser elementos necessários para que a acção tenha lugar, mas apenas o acto volitivo é elemento suficiente, no sentido em que eu posso desejar sair para apanhar sol, considerar que a melhor forma de satisfazer esse desejo é pegar na bicicleta e dirigir-me até ao parque, mas há um espaço em branco daí até que eu efectivamente leve a cabo a acção. Esse espaço em branco é preenchido, considerarão os defensores de uma teoria volitiva da acção, pelo acto volitivo. Só quando eu quero é que alguma coisa acontece – e isto mesmo que o movimento físico de pegar na bicicleta e dirigir-me ao parque acabe por não ter lugar. A acção reside no querer agir; se depois daí se segue o movimento físico ou não é algo que já não depende de nós, mas do mundo. Neste caso, dependerá de o meu sistema motor estar apto a funcionar, e também das condições climatéricas se manterem, etc. Mas o movimento físico será sempre o efeito de uma acção – o querer, o acto volitivo em causa – e nunca a própria acção. Já tínhamos visto que o que distingue uma acção de uma não-acção não poderia ser o evento físico, aquilo que realmente acontece (o dirigir-me ao parque), na medida em que podemos chegar ao mesmo resultado sem que qualquer acção seja realizada (imaginem que sou sonâmbula). Mas isto poderia

funcionar ao contrário, e constituir razão para considerar que estamos na verdade à procura de algo que não existe. Porque onde está realmente a acção, aquilo que *nós* fazemos? Ou, como diria Wittgenstein, “o que é o resto que fica se eu subtrair ao facto de que eu ergo o meu braço, o facto de que o meu braço se ergue?”. Para além do acontecimento ou do movimento físico, para além daquilo que o “mundo” se encarrega de fazer, onde está o que eu faço, e o que distingue uma coisa da outra? A resposta destes autores centra-se nesse acto volitivo, “fundador”, que constitui uma acção pura, ou básica. Isto significa que, para retomar o exemplo de Wittgenstein, a acção de levantar o braço não se identifica com o movimento físico que ocorre – o braço levantar – mas tão-somente com o querer levantar o braço: e isto é precisamente o que está a mais. Não é o meu querer levantar o braço que causa a acção de levantar o braço; toda a nossa acção, tudo o que fazemos, é querer levantar o braço – o resto compete ao mundo, no caso, ao sistema neurofisiológico que faz com que o braço se levante.

Reduzir a acção a um evento mental é, claro, problemático – se tudo quanto fazemos é querer que o meu braço se levante, e não propriamente o levantamos (esse é o efeito físico que decorre da nossa acção de querer, mas que não depende de nós) então parece que somos de algum modo espectadores dos nossos próprios movimentos; são coisas que vemos acontecerem, mas que não causamos, o que é manifestamente estranho. Ao mesmo tempo, é difícil explicar como pode um puro evento mental – o acto volitivo – originar um efeito físico – o movimento (e esse é o velho problema de perceber como mente e corpo interagem, que, neste caso, coloca-se de pleno direito).

Referimo-nos, até agora, a formas de elucidar a questão de saber se há alguma coisa que separe e diferencie as acções dos meros acontecimentos. Focamo-nos em duas tentativas de resposta: 1) uma acção é um evento acerca do qual podemos apresentar uma descrição e uma explicação mentalista; 2) uma acção é um evento mental particular: um acto volitivo. Num caso, uma acção é intencional porque é possível pôr a claro qual a razão que levou o agente a agir, no outro uma acção é intencional precisamente porque é um acto volitivo do agente.

Se olharmos para este debate de um ponto de vista histórico, daremos conta que, em última análise, as duas hipóteses se tocam num ponto que Wittgenstein já tinha atacado. Tanto os causalistas como os volicionistas, para explicar o que pode contar como uma acção, separam de alguma forma os eventos mentais dos eventos físicos. Ora, toda a abordagem wittgensteiniana será anti-causalista não apenas no sentido em que o volicionismo se opõe ao causalismo mas por dissolver o problema com que estes lidam. Na verdade, Wittgenstein formulou o ‘problema do resto’ (“o que é o resto que fica se eu subtrair ao facto de que eu ergo o meu braço, o facto de que o meu braço se ergue?”) com a intenção de sublinhar que não se pode separar numa acção um elemento mental e um elemento físico e não para lançar a investigação numa procura dos dois lados; essa busca só faria sentido no quadro de um dualismo

alma/corpo, ou mente/corpo, que Wittgenstein e os wittgensteinianos simplesmente rejeitam (em última análise, para os wittgensteinianos, falar de 'coisas separadas' como crenças, desejos e intenções é sempre marca de dualismo, e é disso que quer causalistas quer volicionistas precisam).

1.2. *Como se distinguem as acções umas das outras? O problema da individuação.*

Independentemente da questão de saber como se diferenciam acções de meros acontecimentos, um problema posterior se levanta a respeito da natureza das acções. Trata-se de um problema de cariz ontológico e coloca-se da seguinte forma: que tipo de entidades são as acções? Como devemos categorizá-las? Serão enquadráveis numa ontologia em que se fale por exemplo de substâncias, acidentes, propriedades? E como devemos individuá-las? Recuperando o exemplo anterior, imaginemos que somos capazes de detectar como tratando-se de um evento intencional a situação em que o indivíduo X é contratado para assassinar o indivíduo Y, procura-o e dispara sobre ele, premindo o gatilho. Podemos ainda querer saber o seguinte: com quantas acções nos deparamos aqui? Ou, no famoso exemplo de Anscombe em *Intention*: temos um homem que bombeia a água para encher o depósito de água de uma casa. Alguém encontrou uma forma de contaminar sistematicamente a fonte de água com um veneno cumulativo cujos efeitos são imperceptíveis até não poderem já ser combatidos. Os habitantes dessa casa estão portanto a ser envenenados. Anscombe imagina em seguida que os habitantes da casa eram os governantes de um estado e suas famílias, estando os primeiros envolvidos em planos de guerra e extermínio. O que é que o homem está a fazer? Quantas acções e intenções existem aqui? Mover o braço, accionar a bomba, encher a cisterna, envenenar os habitantes da casa, libertar o país, seriam cinco acções distintas feitas existir pelos mesmos acontecimentos e movimentos, ou uma só acção? As hipóteses de resposta a essa questão dependerão do modo como entendermos, sob o ponto de vista ontológico, o que é uma acção, e se acções são indivíduos relativamente aos quais essas questões de contagem devam colocar-se.

O que nos fará decidir, em situações como as descritas, se estamos diante apenas de uma acção, de várias acções, ou de uma mesma acção composta por vários elementos? No primeiro caso, se X mata Y disparando sobre ele, a acção de matar é distinta da de disparar? E a acção de premir o gatilho, distinta das duas anteriores? A. Goldman avançou com uma ideia: duas situações são idênticas entre si – são a mesma acção – apenas nos casos em que o mesmo agente, o mesmo tempo e a mesma propriedade estiverem envolvidos. No caso em apreço, encontrar-nos-íamos diante, portanto, de acções diferentes, pois ainda que o mesmo agente e o mesmo tempo estivessem envolvidos, a propriedade de matar Y é distinta da de disparar a arma e distinta, por sua vez, da propriedade de premir o gatilho. Trata-se de três acções diferentes pois são três as propriedades a ser instanciadas. Obviamente, isto depende de uma ontologia de propriedades e instanciação ou exemplificação dessas

propriedades por actos de agentes num dado instante de tempo. Ora, podemos perfeitamente considerar que uma tal ontologia apela a abstrações não desejáveis (propriedades existindo, e que depois são instanciadas). Donald Davidson, filósofo a que já nos referimos, apresentará uma solução distinta. Em parte devida à sua análise da forma lógica das expressões linguísticas de acções (por exemplo, 'Brutus matou César'), Davidson é conduzido a propor uma ontologia de *eventos*. Nesta, ao contrário do que assumia Goldman, uma acção específica não representa a instanciação de uma determinada propriedade; é, isso sim, um evento, um particular espacio-temporalmente localizado e irrepitível. De acordo com Davidson, apenas uma ontologia de eventos nos permitirá fazer sentido, do ponto de vista da forma lógica, de exemplos como o exemplo acima. Fica-se com o seguinte: aos eventos podem ser atribuídas diferentes descrições. Voltando ao exemplo acima referido, encontrar-nos-íamos, portanto, de acordo com Davidson, perante uma mesma acção, que pode assumir várias descrições (X mata Y, X dispara, X prime o gatilho). Goldman, porque acredita na existência de entidades como propriedades, considera que se trata de acções diferentes; Davidson não reconhece no mundo propriedades, daí que o evento seja um só. De acordo com Davidson, a diferença situa-se não ao nível ontológico mas ao nível das descrições possíveis, isto é, ao nível do discurso.

A questão da individuação da acção é tendencialmente neutra relativamente aos outros problemas que a filosofia da acção coloca, e que têm vindo a merecer mais atenção por parte dos seus teóricos, nomeadamente, o problema de distinguir acções de acontecimentos e o de perceber como se explicam as acções. Por exemplo, quanto a este último ponto, tanto A. Goldman como D. Davidson são adeptos de uma teoria causal da acção. Também quanto à natureza da acção, facilmente se compreende que as questões são independentes, uma vez que assumir uma posição no que respeita à ontologia – por exemplo, defender, como Davidson, que tanto acções como acontecimentos são eventos particulares – deixa ainda em aberto o problema de saber como os distinguir.

## **2. A explicação da acção**

Consideremos então, agora, outro dos problemas fundamentais da filosofia da acção. Regressando novamente ao vocabulário do senso-comum, todos reconhecemos as situações em que procuramos explicar uma acção recorrendo a estados psicológicos como crenças e desejos, razões ou intenções, como no exemplo seguinte: João lê o livro *Essays on Actions and Events* porque quer escrever um artigo sobre filosofia da acção para uma revista. Parece claro que há algo que permite perceber a acção do João; particularmente, parece óbvio que apenas certos estados mentais são passíveis de tornar compreensível essa particular acção. Em termos simples: João podia não estar interessado em escrever artigo algum ou então podia querer escrever o artigo mas considerar que o livro em causa não seria indispensável para realizar essa tarefa – o ponto é que, em qualquer dos casos, João não estaria a ler o livro em questão, o

que mostra que essa acção particular só se entende à luz das crenças e desejos apropriados. Parece que há um modo de compreender a acção específica do João, que passa por apresentar a razão ou o par crença-desejo que a explica, de tal forma que nos é, de facto, permitido afirmar, sem medo de errar, que o João lê o livro do Davidson *porque* quer escrever um artigo sobre filosofia da acção para uma revista.

Mas as dificuldades começam aqui. Em particular, o que pode querer dizer esse “porque”?

### 2. 1. Podem razões ser causas?

Aqui recuperamos a proposta causalista a que já tínhamos feito menção na primeira secção: no chamado modelo crença-desejo, a ideia de que as acções são aqueles eventos passíveis de se tornarem compreensíveis através da racionalização é acompanhada pela ideia de que o par formado pelo desejo e pela crença relevantes para a racionalização da acção também constitui a *causa* dessa acção. Isto significa que as razões (recordemos: razões são conjuntos crenças-desejos de agentes) não apenas tornam as acções compreensíveis mas explicam causalmente as acções. O argumento principal é o seguinte: há imensas razões para levarmos a cabo uma acção; imensas razões capazes de tornar inteligível uma acção (por exemplo, o João pode estar a ler o livro do Davidson porque quer impressionar alguém), mas só conseguimos explicar propriamente uma acção quando encontramos a razão que é a sua causa, a real razão pela qual o agente fez o que fez. Apontar razões possíveis não é o bastante para explicar uma acção, e isso só se compreende porque há uma razão que tem, de facto, relevância causal (se, pelo contrário, as razões não causassem, qualquer uma serviria).

Esta proposta está de acordo, como vimos, com as explicações de senso-comum, que quotidianamente avançamos para dar conta do que fazemos – e está também de acordo, diga-se, com uma longa tradição que vem desde Aristóteles. No entanto, durante muito tempo ela foi posta em causa: Wittgenstein e os seus seguidores – com E. Anscombe à cabeça – negavam o carácter causal das explicações psicológicas. A linha de abordagem dos wittgensteinianos é a seguinte: questões ‘Porquê...?’ quanto a um dado movimento corporal tanto podem ser respondidas apontando razões como apontando causas; ora, é vital para a teoria da acção evitar ‘confusões gramaticais’, que nos fariam falar de razões como causas. Os wittgensteinianos consideram uma falácia naturalista falar de razões como causas de acções. Porquê? Porque razões e causas seriam conceitos de ordem diferente e dizer que uma razão causa uma acção seria um erro conceptual, uma transgressão dessas ordens. Por exemplo, uma causa é sempre susceptível de investigação empírica, susceptível de ser descoberta e portanto de ser ignorada por mim enquanto ‘agente’; ora, para os wittgensteinianos, ao contrário do que acontece com causas, não tem sentido dizer que eu descubro as razões, que anteriormente ignorava, da minha acção. Outra pessoa pode vir a dizer-me quais foram as causas dos movimentos do meu corpo (levantei o meu braço) mas não quais foram as razões para o mover. Pode-se chamar

ao argumento dos wittgensteinianos o argumento da conexão lógica. Esse argumento é o seguinte: se as razões fossem causas de acções, então a causa suposta (a razão) deveria ser separável do seu efeito (a acção ou comportamento) que seria extrínseco e contingente. Ora, não é possível descrever a razão de uma acção independentemente da própria acção e do seu resultado (a intenção de fazer A menciona A). Logo existe uma relação intrínseca e necessária entre a razão e a acção, que não tem as características de uma relação causal.

Neste ponto, devemos novamente chamar a atenção para a importância do artigo “Actions, Reasons and Causes” (1963), de D. Davidson, onde ele ataca esse argumento. A importância histórica desse artigo foi precisamente ter restituído legitimidade ao causalismo ao mesmo tempo que delineava uma posição suficientemente sofisticada (nomeadamente pelo papel que atribui à racionalidade na teoria do lugar da mente no mundo) para responder às críticas de origem wittgensteiniana. A resposta de Davidson é peremptória: a relação causal é uma relação que se estabelece entre eventos – independentemente do modo como os descrevemos. Onde há causalidade tem de haver lei: os acontecimentos que têm uma relação de causa e efeito entre si são subsumidos por leis deterministas estritas (Davidson chama a isto o princípio do carácter nomológico da causalidade). Na explicação psicológica (“João lê o livro *Essays on Actions and Events* porque quer escrever um artigo sobre filosofia da acção”), aquilo que se passa é que descrevemos sucintamente a situação em termos mentalistas, associando uma razão a uma acção. Mas do facto de podermos fazer isso, e de existir uma relação de implicação lógica entre razões e acções, não se segue que não exista também uma relação causal entre os eventos físicos particulares que ocorreram.

Daqui se depreende que Davidson, ao defender uma teoria causal da acção, não pode deixar de fazer afirmações importantes acerca do lugar da mente no mundo. Particularmente, o que ele acaba a defender é um certo tipo de teoria ontológica do lugar da mente no mundo, que ficou conhecida como monismo anómalo. A teoria é monista porque se considera que o mundo é de uma só natureza (fundamentalmente física) e enquanto tal regido por leis estritas, mas esse monismo é anómalo porque algumas coisas (as coisas mentais, como acções ou percepções) não caem sob (não são capturadas ou capturáveis) as leis estritas que regem o mundo físico. Isto não significa que estejam fora do mundo ou sejam imateriais mas que as descrições que as capturam são de uma outra ordem que não nomológica. Todas as ‘entidades’ mentais supõem a racionalidade no sentido em que apenas descrições mentalistas as capturam, mas estados mentais como crenças, desejos ou razões são acontecimentos físicos particulares. Se preferirmos, Davidson está a dizer que acontecimentos físicos particulares podem ser descritos de um ponto de vista mental. É isso que fazemos quando invocamos explicações psicológicas do tipo atrás referido, e é disso que precisamos quando em teoria da acção queremos saber como explicar uma acção. Isto significa ao mesmo tempo, evidentemente, que ‘explicar uma acção’ não é o mesmo que subsumir a uma lei, sendo essa a forma de explicação característica das

descrições do que acontece enquanto físico. Explicar uma acção é precisamente dar razões. Mas o facto de invocarmos razões e de estabelecermos relações lógicas necessárias entre razões e acções (o facto de sermos capazes de descrever os acontecimentos dessa forma) não significa que as razões não possam simultaneamente ser as causas dessas acções: elas são acontecimentos físicos, e é nessa qualidade que causam as acções. Portanto, a proposta que Davidson avança é a seguinte: a ligação entre razão e acção é uma conexão que se obtém entre dois eventos (por um lado, o agente acreditar e desejar e, por outro, o agente agir) e que pode ser descrita de maneiras diferentes. Essa conexão é (i) *racional*, tanto quanto o par crença-desejo especifica a razão para a acção, (ii) *causal*, tanto quanto um evento causa o outro.

Claro que a questão não fica resolvida por aqui. É lícito questionarmos se faz de facto sentido falarmos de explicação quando apresentamos as razões de uma acção. Qual é de facto o poder explicativo das racionalizações? De acordo com a acepção própria, central, de explicação, esta tem apenas lugar na circunstância de podermos reconhecer a instanciação de uma lei, assim se distinguindo explicação de justificação. Apesar de reconhecer que de facto não existem leis psicofísicas (isto é, leis que relacionem estados mentais como crenças e desejos a estados físicos como movimentos de um corpo), Davidson não considera isto um problema pelas razões que já apontámos. Mesmo que as únicas leis estritas (isto é, sem excepção) sejam as leis físicas, os eventos descritos como mentais são também eventos físicos, e é nessa qualidade que se encontram submetidos a leis causais. Só que isto levanta um novo problema: será que desta forma fica ainda assegurada a causalidade mental, ou de alguma forma a intervenção da mente no mundo? Se é enquanto eventos físicos que as razões causam as acções, que espaço resta ainda propriamente para a explicação psicológica? Será que de facto o mental *causa*?

O impasse é o seguinte. Parece que para falarmos de acções precisamos de falar de razões. É essa, como vimos, a sua proposta no que toca à questão de saber o que distingue uma acção de um qualquer evento que ocorre no mundo (problema da natureza da acção). Se descrevêssemos o acto de beber um copo de água, por exemplo, em termos puramente físicos, estaríamos a falar de movimento físicos e eventos cerebrais, mas nunca de acções. Só podemos considerar estar diante de acções quando somos capazes de reconhecer as razões que as explicam. No entanto, ao lidar com o problema da explicação da acção, damos agora conta que essa explicação, que implica uma relação causal, estabelece-se não entre eventos mentais e eventos físicos mas apenas entre eventos físicos. Portanto, definiu-se acção pela sua propriedade de ser causada/explicada por estados mentais, mas agora vemos que não é por serem estados mentais que as razões causam/explicam as acções. Daí as acusações de epifenomenismo dirigidas a Davidson – as propriedades mentais seriam afinal causalmente inoperantes e por isso irrelevantes. Outro problema ainda: será que podemos continuar a falar, com correcção, de ‘agentes’?

## 2.2. *O caso das cadeias causais desviantes*

A questão adensa-se ainda sob um outro ponto de vista. Está por esta altura assente que de acordo com o modelo crença-desejo que Davidson, por exemplo, preconiza, a acção intencional define-se pelo facto de ser causada por um par crença-desejo que a torna compreensível. Mas é o próprio Davidson que lembra situações em que essa relação entre os estados mentais e a acção se complexifica. Concretizando, Davidson admite a possibilidade de alguém ter uma razão para realizar uma acção, levar a cabo a acção, e essa não ter sido a razão pela qual ele fez o que fez. E apresenta um exemplo já célebre: imaginemos o caso de um montanhista que segue à frente de um outro, sentindo-se incomodado pelo peso, pelo cansaço que essa situação lhe provoca e pelo perigo que ela representa. Ele quer livrar-se do peso e sabe que largando a corda conseguiria isso. Pensar em tal coisa pode enervá-lo a tal ponto que acaba por soltar a corda e o segundo montanhista cai. O que ele pretende mostrar é podem existir diferentes crenças e desejos (ou diferentes razões) passíveis de racionalizar ou tornar inteligível uma dada acção, mas encontramos a razão que explica a acção apenas na circunstância de ela ter causado a acção de forma apropriada, ou seja, no caso de ter sido essa realmente a razão pela qual a acção é realizada. Neste exemplo, esse não foi o caso. Vemos algo a acontecer (um montanhista que solta uma corda, provocando a queda de um outro), existe uma razão (pelo menos um par crença-desejo) que racionalizaria isso que vimos acontecer, e que acabou por causar o dito comportamento, mas não podemos considerar que tal comportamento constitua uma acção intencional, pois parece claramente que algo escapou ao seu controle, que não foi algo que ele quis fazer.

Portanto, se todos os casos de acção intencional se definem do seguinte modo: X agiu intencionalmente se e só se agiu por uma razão que é a causa dessa acção, o contrário não se verifica – isto é, nem todos os casos em que temos uma razão a causar um comportamento, temos acção intencional. O que nos mostram casos como este – a que se convencionou chamar situações de cadeias causais desviantes – é que nem sempre as razões causam da forma apropriada.

Exemplos como este colocam portanto um problema às teorias causais, pois parece que há situações em que o agente tem o desejo de fazer X e a crença correspondente de acordo com a qual pode obter X se fizer Y; esse par crença-desejo acaba por causar Y, e ainda assim não estamos perante uma acção intencional. Ou seja, aquilo que de acordo com a teoria causal (como vimos na primeira secção) permite distinguir um mero acontecimento de uma acção intencional – a propriedade de ser causada por estados mentais como crenças e desejos – não é afinal condição suficiente para fazer essa distinção.

Algo que à partida parecia simples e funcional – fazer da atribuição de estados mentais como crenças e desejos a marca distintiva da acção – parece afinal não ser a solução, pois podemos ter os estados mentais causais e não ter a acção correspondente. O exemplo das cadeias causais desviantes coloca, assim, em cheque,

o causalismo: a solução que permitia distinguir uma acção de uma não-acção e, conseqüentemente, a ideia de que as razões podem explicar as acções (na verdade, algo mais importante será colocado em causa: a própria possibilidade de explicar acções, como veremos adiante).

A resposta por parte dos causalistas tem passado por apontar as condições específicas em que uma razão é, de facto, a causa da acção: uma razão explica a acção apenas na circunstância de ela ter causado a acção de forma apropriada – e a expressão a reter aqui é “de forma apropriada”. Não basta que esteja presente uma razão que poderia racionalizar a acção; não basta que exista uma coincidência, mas é preciso que exista uma correspondência entre a acção e a razão de tal modo que seja esta última que, de alguma forma, guie a acção. Agir por uma razão é agir em resposta a essa razão específica – tem que existir uma conexão directa entre ambas e a percepção, da nossa parte, que estamos a agir por essa razão. Outro famoso exemplo de Davidson usado para ilustrar essa distinção é o seguinte: suponhamos que alguém quer matar outra pessoa atirando sobre ela, mas falha. No entanto, o disparo assusta um grupo de porcos selvagens que se encontrava por perto e estes, em fúria, acabam por esmagar a pessoa que tinha escapado ao disparo. O que este tipo de exemplos mostra é que para que possamos com propriedade designar algo que acontece como uma acção, é exigível que ela represente a realização de algo como uma representação mental do agente, caso contrário não estaremos diante de uma acção intencional propriamente dita, mas apenas de um efeito não-intencional.

Mas estas adendas à solução inicial soam por vezes pouco esclarecedoras, algo tautológicas: parece somente a reafirmação da ideia de que a razão é a causa de uma acção intencional apenas nos casos em que...a razão é propriamente a causa de uma acção intencional. Por esse motivo, alguns autores preferem fazer entrar em cena uma outra noção – a noção de intenção – pondo em causa o modelo crença-desejo, mas salvaguardando a teoria causal da explicação da acção.

### 2.3. *Uma outra equação: crença + desejo + intenção = acção*

Fazer entrar a noção de intenção implica considerar que se trata de um elemento novo, i.e, que uma intenção não se reduz a uma combinação de uma crença e um desejo relevantes. Desde “Actions, Reasons and Causes” que Davidson se refere a intenções: “conhecer a razão primária pela qual alguém agiu da forma que agiu é conhecer a intenção com a qual a acção foi realizada”. Mas, nesse artigo, para atribuir a um agente uma intenção precisávamos de um desejo e de uma crença relevantes. Ou seja, nesse artigo, Davidson comprometia-se com o modelo crença-desejo e com a ideia de que a intenção se identifica com o par crença-desejo. Neste ponto, avança-se, porém, com uma solução diferente, que passa por considerar que a acção intencional envolve um outro estado mental distinto, que acrescenta algo às crenças e desejos: a intenção. A nossa vida mental não é apenas constituída por estados mentais “actuais”

e básicos como crenças e desejos. Somos capazes de vários tipos de actividade mental, como a de planear acções para o futuro, próximo ou distante, que exigem um tipo de estado mental mais complexo, e que exige um maior comprometimento da nossa parte. Neste sentido: crenças e desejos são coisas pelas quais somos, não raras vezes, assaltados; são coisas sobre as quais, também não raras vezes, não chegamos a ter controlo. Podemos até ter desejos contraditórios. Formar uma intenção implica dar o passo seguinte, predispor-nos a agir. Não é apenas algo que temos, mas é algo que de algum modo construímos. E não conseguimos formar intenções contraditórias – posso ter o desejo de ir à praia esta tarde e o desejo concomitante de acabar o artigo esta tarde, mas não formo a intenção de ir à praia juntamente com a intenção de acabar o artigo. Claro que ter a “intenção de” não garante que de facto a acção se realize, mas é um elemento intermediário essencial para que a acção tenha lugar. Regressando ao exemplo do montanhista: não basta, como vimos, que eu tenha o desejo de livrar-me do peso e a crença de que posso fazê-lo se largar a corda. Para que se trate de uma acção intencional, de acordo com esta solução, eu teria além disso de ter formado a intenção ou delineado o plano de largar a corda, por forma a livrar-me do peso. E é isso que marca a diferença (entre comportamento e acção intencional).

Trata-se, portanto, de uma proposta alternativa de explicação da acção, que faz intervir a intenção e concede-lhe o papel de guiar e coordenar as nossas acções. Mas é ainda uma explicação causal, que trata a intenção como a causa próxima da acção. É claro que continuamos a formar as intenções a partir de crenças e desejos, mas a intenção invoca um compromisso de ordem psicológica que vai mais longe do que a simples presença de crenças e desejos, e que é portanto essencial para que uma acção intencional tenha lugar.

#### 2.4. *Podemos de facto explicar as acções? A alternativa não-causal*

Até aqui temos apresentado diferentes tentativas de explicar a acção. Mas há ainda uma outra hipótese a considerar: a ideia de que não é, de todo, possível explicar a acção, porquanto o único sentido próprio de explicação – a subsunção a leis, o estabelecimento de relações causais estritas – não é aplicável quando falamos de acções e da sua relação a itens mentais como crenças, desejos ou intenções. A dúvida aqui não é saber qual a cadeia causal apropriada, mas simplesmente a assunção de que a relação de causalidade, uma relação contingente que se descobre entre factos empíricos, própria do domínio natural, não se estabelece entre razões e acções. Recupera-se, claro, o argumento de Wittgenstein que focámos atrás: “A proposição de que a tua acção tem tal ou tal causa é uma hipótese. A hipótese é bem fundada caso tenhamos tido um certo número de experiências que, grosso modo, concordam em mostrar que a tua acção é o que normalmente ocorre no seguimento de certas condições, às quais passamos então a chamar causas da acção. [Mas] Para sabermos a razão que tiveste para fazer uma certa afirmação, para agir de uma certa maneira,

etc., não é necessário um certo número de experiências concordantes, [por isso] a afirmação da tua razão não é uma hipótese.” Para os não-causalistas é simplesmente absurdo que se possa dizer que a minha acção é o que “normalmente ocorre” no seguimento de certas condições, simplesmente porque não podemos afirmar que alguma coisa se siga de certos estados mentais. Neste ponto podemos também recuperar Anscombe, discípula de Wittgenstein, que tinha como um dos seus objectivos, ao escrever *Intention*, afastar precisamente aquilo que considerava serem as más interpretações estabelecidas da caracterização do raciocínio prático feita por Aristóteles – ou seja, a ideia de que o conhecimento prático deve ser visto sob o prisma do conhecimento teórico, o que conduziria nomeadamente a considerar o silogismo prático como prova de uma conclusão. Pense-se no exemplo: Alimentos secos são apropriados para qualquer humano / O alimento x é um alimento seco / Eu sou humano / Este é um pedaço do alimento x / Este alimento é apropriado para mim. Temos vontade de responder: sim, e depois? Não somos necessariamente movidos a acção alguma.

O ponto é que mesmo que sejamos capazes de considerar, numa dada ocasião, que João fez X porque queria Y, o que não podemos é afirmar que sempre que João quer Y, ele faz invariavelmente X. Os não-causalistas não duvidam que o que se passa possa ser descrito em termos de crenças, desejos e intenções, duvidam sim da natureza mental separada de entidades tais e conseqüentemente do papel causal que elas possam desempenhar enquanto mentais, bem como da possibilidade de generalizar sobre tais bases. Isto é, duvidam que a relação que se estabelece entre intenções, razões e acções seja do tipo explicativo; intenções e razões servem para tornar as acções compreensíveis e não para as explicar. Estas abordagens apelam normalmente para o carácter normativo das relações entre estados mentais e acções, por oposição ao carácter explicativo. E, portanto, para a ideia de que a acção intencional plena só é possível e só se compreende à luz de uma rede de crenças e desejos coerente e de um conjunto de normas que regulam a nossa vida mental. É por relação a esse fundo que as acções intencionais se entendem e, em certo sentido, se justificam. A acção intencional é assim uma actividade plenamente consciente e reflexiva – agir não é qualquer coisa que me aconteça, como o resultado de uma medição e comparação de crenças e desejos (como no modelo causal), mas é algo que eu faço, num quadro de actividade reflexiva. Portanto, não é possível estabelecer entre os estados mentais e a acção uma relação de causalidade simples do tipo “se A deseja X mais do que Y, sabe como obter X, e é livre de obter X, então ele intencionalmente fará X”, porque muitas coisas se intrometem – particularmente, a nossa capacidade de reflectir sobre os nossos desejos. Mesmo que eu deseje X e me considere livre para o obter, posso ainda não o fazer por considerar, por exemplo, que não devo fazê-lo. O que é importante reter é que nesse quadro, onde intervêm noções normativas, não é possível falar de leis nem de explicação, num sentido estrito, de acções. Mas é por isso que podemos, com propriedade, falar de agentes livres – é nesse hiato reflexivo que se estabelece entre os estados psicológicos e a acção que se encontra o agente. Porque a acção

intencional tem por base uma capacidade de reflexão e de comprometimento que não é previsível nem quantificável e porque o agente pode intervir sobre os seus desejos e crenças, modificando-os, não é possível prever uma acção tendo por base as crenças e os desejos do agente, nem tão pouco o inverso – explicar a acção por relação a eles. As razões incitam-nos a agir enquanto razões, não enquanto causas.

É lícito perguntarmo-nos, por esta altura, se a este problema não foi já dada resposta cabal pela solução engenhosa de Davidson. Afinal, Davidson reconheceu a ‘anomalia’ do domínio do mental, i.e., reconheceu que toda a esfera do mental é anómala relativamente ao mundo regido por leis que é o mundo físico. Deixou claro, de igual modo, que ‘explicar’ no âmbito das ciências físicas é diferente do sentido de ‘explicar’ a acção humana – a explicação de uma acção envolve a racionalidade, o que queremos não é descrever eventos físicos sob leis mas sim dar razões, dar as razões que conduziram à acção.

Essa não é, porém, considerada uma solução satisfatória por aqueles que estão preocupados em defender a liberdade do agente, na medida em que a relação normativa e a relação causal estão apartadas: a relação normativa estabelece-se entre conteúdos proposicionais ao passo que a relação causal existe somente entre eventos. Isto significa que não é em virtude das suas razões que o agente intervém no mundo (no fundo, a acusação de epifenomenismo a que já fizemos menção). Em Davidson, ao contrário da perspectiva que acabamos de apresentar, as razões incitam a agir enquanto causas e são causas enquanto eventos físicos.

Terminamos assim o mapeamento de posições perante os dois problemas centrais da filosofia da acção – a natureza da acção e a explicação da acção. No que se segue procuramos exemplificar algumas relações da filosofia da acção com outras disciplinas da filosofia, como a filosofia da mente, a metafísica ou a filosofia moral.

### **3. Filosofia da acção e possíveis ligações externas: da filosofia da mente à metafísica**

#### *3.1. Acção e personalidade*

A acção parece-nos frequentemente central, e por boas razões, para pensarmos no tipo de seres que somos, seres capazes de ‘vontade’ e ‘liberdade’, capazes de ‘fazer ser’ e não apenas de observar coisas a acontecer, mesmo que pelos movimentos dos nossos corpos. Alguém que procurou explicitar a relação entre a acção e o tipo de ser que somos, focado naquilo a que chamou ‘personalidade’ (*personhood*), que nos caracteriza, foi o filósofo americano da mente Daniel Dennett. Basicamente, ele defende que a eficácia das razões no controlo da acção de um sistema cognitivo físico é fundamental para a existência de personalidade no mundo.

Segundo Dennett, ‘pessoas’ e ‘acções’ são conceitos mentalistas, razão pela qual não

podemos ter concepções absolutas de pessoa ou de acção. Ele prefere ver as coisas da seguinte forma: é impossível separar um conceito a que se poderia chamar *metafísico* de pessoa (de acordo com o qual uma pessoa é uma entidade auto-consciente e racional) de um conceito *moral* de pessoa (de acordo com o qual uma pessoa é uma entidade responsável pelas suas acções). Devemos considerar que uma entidade no mundo se estabelece enquanto pessoa através de uma relação constitutiva com acontecimentos que têm determinadas características e que são as suas acções. Este ponto pode ser formulado evocando a noção lockeana de pessoa. A noção lockeana tem dois componentes: (i) pessoa é uma entidade auto-consciente e racional (um «ser inteligente, pensante, que possui raciocínio e reflexão e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços») e (ii) uma entidade responsável pelas acções próprias (por essa razão pessoa é ‘um termo forense’ «que adequa as acções ao seu mérito, e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento»). O que a teoria dennettiana das condições de pessoalidade (*conditions of personhood*) faz é relacionar intimamente os dois componentes da noção lockeana, aquele que evoca a auto-consciência e aquele que evoca a acção própria e a nossa relação com esta.

Se pessoa não é um conceito absoluto, aplicável a qualquer indivíduo da espécie humana (mesmo que legalmente venhamos a estipular que as coisas devem ser como se isso fosse assim), o que acontece é que para uma entidade ser pessoa é necessário que determinadas condições sejam preenchidas por um particular sistema físico: esse sistema deve ser 1. racional (no sentido instrumental), 2. susceptível de descrições intencionais, 3. capaz ele próprio de considerar intencionalmente outros sistemas, 4. capaz de comunicação verbal (com o aprofundamento mental inerente, revelado pelas análises griceanas – ter crenças acerca de crenças acerca de crenças). Isto é parte daquilo de que a auto-consciência essencial ao conceito de pessoa depende. Mas até aqui nada explica porque é que podemos considerar por vezes pessoas individuais como responsáveis pelas suas acções. A chave para a ‘pessoalização da pessoa’ (o que é preciso para uma pessoa ser especificamente esta ou aquela pessoa) é outra e faz entrar em cena a acção. É necessária a auto-avaliação, e, por exemplo, um comunicador griceano (que tem crenças acerca de crenças acerca de crenças) pode não ser capaz desta auto-avaliação. Para compreender a última condição de pessoalidade, Dennett apela às ideias de H. Frankfurt e Ch. Taylor, respectivamente ‘volições de segunda ordem’ e ‘avaliação forte’ (avaliação de si e dos desejos e crenças próprias e não apenas de acções).

Harry Frankfurt liga a liberdade da acção e o conceito de pessoa. Ser livre aparentemente consiste em fazer aquilo que se deseja. No entanto, H. Frankfurt chama a atenção para o facto de ser possível ser-se livre de se fazer o que se deseja e não gozar de liberdade da vontade. Ora, é esta última que é crucial para o conceito de pessoa. Um viciado deseja o objecto do seu vício e no entanto de acordo com H. Frankfurt a sua vontade não é livre. A liberdade da vontade implica ser-se livre para se querer o que se quer querer. Assim, a liberdade da vontade só pode existir em seres

capazes de formar volições de segunda ordem, seres capazes de quererem que um determinado desejo seu seja (ou não seja) a sua vontade (no exemplo do viciado não existiria essa liberdade de querer ou não querer). Um comportamento voluntário de tendência para o objecto do desejo apenas constitui uma acção livre se envolver volições de segunda ordem. A sugestão de H. Frankfurt sobre a relação da liberdade da vontade com o conceito de pessoa traduz-se numa teoria sobre a natureza da liberdade de acordo com a qual seria *a incapacidade de deliberar racionalmente sobre o querer e não o determinismo* que impede a liberdade de acção.

Além de volições de segunda ordem, a última condição envolve avaliação forte. O conceito é de Ch. Taylor, que o reporta à responsabilidade pela identidade própria. Um avaliador forte é um agente racional que se coloca as questões 'O que é que eu quero ser?', 'Quero ser/continuar a ser aquilo que agora sou?' e avalia assim não apenas aquilo que fez/faz mas aquilo que é. De qualquer forma, e é isso que nos interessa aqui, em *Conditions of Personhood* Dennett defende que sem acções não pode haver pessoalidade no mundo e apenas cumpridas estas condições a 'ordem que está lá', a aparência de propósito, os *free floating rationales* observáveis no comportamento de um sistema, se tornam razões propriamente ditas.

O que ficou dito acima é importante por exemplo para os debates sobre a consciência na filosofia da mente: significa, por exemplo, que para Dennett a auto-consciência envolve mais do que auto-apercebimento e auto-representação: envolve acção e uma certa relação com a acção própria; a consciência nunca poderia, nestas circunstâncias, ser, por hipótese, identificada com qualia.

Esta forma 'não absolutista' de pensar na pessoalidade, ligando pessoa e acção, tem óbvias implicações éticas e políticas.

### 3.2. Racionalidade

Um tema quase sempre ligado à acção é a questão da racionalidade. Convém ter em mente, no entanto, quais os sentidos de racionalidade disponíveis. Antes sequer de nos reportarmos a agentes humanos, que mais ou menos conscientemente escolhem cursos de acção, com base em crenças e desejos ou num determinado plano, antes sequer de podermos com propriedade falar de acções e agentes intencionais, há um outro sentido, mais básico, de racionalidade que é detectável no mundo, no comportamento de sistemas mais ou menos complexos que na sua relação com o ambiente pode dizer-se que manipulam informação de forma mais ou menos adequada, assim ajustando 'meios' e 'fins' (ou podendo ser descritos como tal). A um tal ajustamento de meios e fins chama-se 'racionalidade instrumental' e os sistemas em causa são objecto de estudo em áreas tão diversas como a biologia evolucionista ou a economia.

Quando estamos já perante agentes humanos tendemos a qualificar como 'racional' o que se passa em circunstâncias deste género: temos um agente que crê determinadas

coisas, tem determinados desejos, e que em função dessas crenças e desejos age de forma a obter aquilo que pretende, de forma a desencadear o estado do mundo que corresponderá à satisfação dos seus desejos (por exemplo, alguém que espera uma mensagem importante, deseja avidamente lê-la, crê que essa mensagem acabou de chegar, e dirige-se imediatamente à caixa do correio para a ler). Aquilo de que estamos a falar quando qualificamos como racional o comportamento desse agente é de uma acção apropriada a uma dada finalidade, da selecção e mobilização de meios com vista a um determinado fim (os fins do agente são relativos àquilo que ele deseja, e os agentes chegam supostamente à situação de decisão já munidos de desejos). Não chamaríamos racional ao comportamento do agente se este, esperando uma mensagem importante, desejando avidamente lê-la, acreditando que a mensagem acabou de chegar, em vez de se dirigir imediatamente à caixa do correio fugisse desta a sete pés (convenhamos que isto pode perfeitamente acontecer – o funcionamento das crenças e desejos de agentes humanos não é nada simples).

Reencontramos assim a racionalidade instrumental – a chamada definição instrumental da racionalidade diz-nos o que é racionalidade na acção, e é na verdade a mais consensual e comum. A definição instrumental pode ainda fazer referência a processos mentais (crenças, desejos) envolvidos num processo de controle da realidade por parte de um ser inteligente. Se há alguma coisa quanto à qual as pessoas que falam de racionalidade estão de acordo é a definição instrumental de racionalidade. Mas isso é muito pouco. Antes de mais, várias coisas têm que estar já no lugar se quisermos aceitar uma tal definição de racionalidade – temos nomeadamente que saber que coisas são essas a que chamamos ‘acções’ e ‘agentes’, por contraste com coisas que simplesmente acontecem no mundo e corpos que se movem – mas temos quase um mínimo denominador comum. É verdade que não sabemos bem que estatuto tem esta definição, nomeadamente como se relaciona com aquilo a que podemos chamar cânones de racionalidade (lógica, teoria das probabilidades, teoria da decisão). A definição instrumental de racionalidade parece ser uma definição puramente exterior, comportamental – como se relacionará ela com as questões de normatividade e princípios evocadas nessas teorias? É verdade também que considerar que ‘ser racional é agir de forma apropriada a uma dada finalidade, mobilizar meios com vista a um determinado fim, o qual satisfaz os desejos do agente’ não nos diz ainda por exemplo exactamente que princípios de decisão vão reger a passagem à acção, que princípios vai o agente seguir tomando como ponto de partida as crenças e desejos que tem: agentes como nós têm muitas crenças e muitos desejos, acreditam e querem simultaneamente muitas coisas, e assim a aparente simplicidade da ideia de mobilizar meios com vista a um ‘fim que satisfaça o desejo do agente’ rapidamente se esvai. No âmbito da teoria da decisão, por exemplo, são discutidos princípios de decisão alternativos, tais como a maximização da utilidade esperada e o princípio maximin. Dizer que os princípios de decisão são alternativos quer dizer que a partir da mesma informação e dos mesmos desejos do agente poderão surgir diferentes decisões de acção.

Qual é o problema com isto? É que por muito úteis e mesmo inabdicáveis que sejam estas caracterizações da racionalidade elas são formais, são modelos. Como se relacionam com agentes que são reais (por exemplo, corpos físicos humanos, controlados por cérebros que não são ‘movidos’ a proposições mas de forma bioquímica) abre um conjunto muito grande de problemas, desde a crítica dos fundamentos filosóficos da teoria da decisão racional, até investigações psicológicas acerca de racionalidade e irracionalidade em que filósofos e psicólogos têm estado envolvidos nas últimas décadas. Em suma, é muito mais fácil evocar a racionalidade do que saber exactamente do que falamos quando falamos de racionalidade. Ora, tanto quanto evocações de racionalidade no comportamento e na acção concebidas de forma razoavelmente simples são comuns nos mais variados contextos teóricos (desde a biologia evolucionista à filosofia política – pense-se em Rawls falando de escolha racional dos princípios da justiça na posição original), se há problemas acerca da natureza da racionalidade, estes serão importados/herdados.

Por esta altura será claro que este sentido de racionalidade que apelidámos como básico, transversal ou mínimo excede em muito a própria definição da acção racional, a que os filósofos da acção dedicam mais atenção, assim como a própria noção de raciocínio prático. Por exemplo, para Davidson, a racionalidade é uma questão de coerência entre os estados mentais e a acção e uma característica que por defeito atribuímos aos agentes, como condição de possibilidade para interpretar o seu pensamento ou a sua acção. Isto é, parte-se do princípio de que os agentes humanos são em larga medida racionais no sentido em que as suas crenças, desejos e intenções formam um todo coerente e no sentido em que a sua acção se compreende à luz dessas crenças e desejos. No contexto da filosofia da acção, portanto, para avaliar a racionalidade da acção, o cenário tem já que incluir coisas como agentes humanos que deliberam e escolhem caminhos alternativos de acção com base nas suas crenças e desejos, e essa avaliação tem por base um entendimento holista do que é a vida mental, muito além de uma mera mobilização de meios para atingir um fim.

Neste contexto, um exemplo típico de acção irracional é a acção acrática: a ocasião em que o agente vai contra o seu melhor juízo, i.e., age contrariamente às razões que ele próprio considera serem as mais relevantes na situação em causa. Por aqui se vê como o conceito de acção racional é mais estreito do que o de acção intencional que analisámos na primeira parte – para qualificar uma acção como racional é necessário não apenas reconduzir a acção às razões do agente, mas verificar se entre as razões e a acção se estabelece uma ligação adequada. No caso da acção acrática, a acção decorre das razões do agente, e por isso trata-se de uma acção intencional. No entanto, o agente reconhece que, considerando todos os aspectos em questão, há um melhor curso de acção disponível, e portanto age contra o seu próprio juízo – daí que se avalie tal acção como irracional, devido à incoerência por relação com as crenças e desejos relevantes do próprio agente (trata-se de um caso de irracionalidade

subjectiva).

A questão da racionalidade pode adquirir vários sentidos e conotações, e interessou-nos por isso chamar a atenção para o problema de saber de que falamos quando aplicamos esse termo. Desde esse sentido mínimo que podemos detectar em múltiplos comportamentos de agentes humanos e não-humanos, até um sentido mais “robusto” de acção racional que encontramos nas teorizações próximas da filosofia moral, estão em causa diferentes considerações do que é ‘ser racional’. Por exemplo, a definição puramente instrumental da racionalidade acima avançada é considerada insuficiente por muitos filósofos morais. Para os filósofos que querem fazer da moral uma expressão da racionalidade, uma acção moral será racional não porque representa a selecção de meios adequados para alcançar um determinado fim, mas porque, podendo deliberar não apenas a respeito dos meios mas também dos fins, somos capazes de seleccionar cursos de acção válidos de um ponto de vista imparcial. Deste ponto de vista, a acção racional caracteriza-se tanto pela deliberação acerca dos meios para atingir um dado fim, como pela deliberação acerca do que queremos (o que está de algum modo próximo da ideia de Frankfurt acerca da liberdade da vontade) e do que devemos querer. O que isto mostra é que em caso de conflito moral, por exemplo, nunca poderíamos calcular qual o melhor curso de acção a partir de um princípio da teoria da decisão como o princípio da maximização da utilidade esperada – ou seja, avaliar a racionalidade da acção pode ir muito além do mero cálculo instrumental. Há casos em que, ao deliberar, não nos limitamos a calcular desejos mas intervimos sobre eles e avaliamo-los de acordo com padrões que não podem ser medidos em termos de desejos. Este é todo um outro sentido de racional, ligado a uma capacidade reflexiva e consciente partilhada por agentes humanos de pensarem no que deve ser o caso, e não já à mera capacidade de adequar meios a fins. Para alguns filósofos, a moral só é possível a partir daí, se estivermos já perante um ser consciente e reflexivo, capaz de linguagem.

Este é outro dos tópicos, portanto, pelos quais a questão da acção se liga à filosofia moral e política. De salientar, no entanto, a tentativa que a filosofia da acção tem vindo a empreender no sentido de se livrar de qualquer conotação moral na análise dos seus problemas e portanto no sentido de se afastar de possíveis implicações morais dessas análises. Se o tem conseguido ou não, é ainda um problema adicional.

Pessoalidade e racionalidade são, então, apenas dois dos tópicos nos quais as questões relativas à acção confluem, existem vários outros que não teremos oportunidade de explorar aqui.

### *3.3. Livre-arbítrio e responsabilidade moral*

Uma outra ligação possível é a que se estabelece entre a filosofia da acção e as

questões do livre-arbítrio ou da possibilidade da responsabilidade moral. O problema do livre-arbítrio, *grosso modo*, consiste em saber se agentes humanos podem ser considerados como detentores de uma vontade livre. Há mais do que uma forma de pensar em que pode consistir essa liberdade, mas o modo mais comum de colocar o problema define o livre-arbítrio como a capacidade de poder escolher a cada momento, de entre um leque de alternativas possíveis, que curso de acção tomar. O problema é conciliar isso com a ideia determinista central de acordo com a qual tudo o que acontece tem uma causa. Se isto vale também para a acção humana, então a escolha que fazemos é afinal determinada por um estado anterior do mundo (e pelas leis da natureza), e assim sucessivamente, até chegarmos a um estado de coisas sobre o qual não temos qualquer controle ou responsabilidade. Portanto, dado o determinismo, não é verdade que eu, a cada momento, possa agir ou escolher de modo diferente daquele que acabo por fazer – que tenha controlo sobre o meu próprio querer. Em risco está, então, também a ideia de que somos responsáveis pelas nossas acções.

O problema do livre-arbítrio tem alguma importância no contexto das discussões em filosofia da acção uma vez que é em atenção a esse problema que alguns teóricos optam por rejeitar a alternativa causal da explicação da acção. Precisamente porque a existir essa relação causal, nómica, entre razões e acções, então não poderíamos ter acções livres. Uma teoria causal da explicação da acção faria depender a minha decisão de estados mentais cuja proveniência, em última instância, não depende de mim. A acção seria como que o resultado de um embate entre as razões que eu por acaso tenho, e não propriamente algo que eu faça ou origine, como a “fenomenologia da acção” parece indicar. A existir essa relação causal, então, dadas as nossas crenças e desejos, parece que nada nos resta senão a prossecução de um certo caminho. Em causa está portanto a ideia de que somos autores das nossas acções, de que somos agentes no pleno sentido do termo.

Porque lhes interessa manter o carácter não determinado das nossas acções, alguns teóricos da acção defenderão que ao fornecer as razões da acção, a explicação que se avança será unicamente de carácter teleológico e não nomológico ou causal. Se eu decido fazer X é à luz de certas razões, mas a relação entre as razões e a minha decisão será essencialmente intrínseca e não extrínseca; ou seja, a minha decisão leva em consideração as minhas razões mas não procede/emerge causalmente delas.

Autores causalistas como A. Mele, por seu lado, sustentarão que o chamado problema do livre-arbítrio só constitui um problema para as teorias causalistas se a explicação causal implicar o determinismo, se o conceito de causação for essencialmente determinista. E nem todos os autores causalistas se comprometerão com uma visão determinista.

## Bibliografia

Anscombe, E. (1957), *Intention*, Oxford: Blackwell.

Audi, R. (1986), "Acting for reasons", *Philosophical Review*, 95.

Bratman, M. (1987), *Intention, Plans and Practical Reason*, Cambridge: Harvard University Press (reeditado em 1999).

Cohen, J.L. (1981), "Can human irrationality be experimentally demonstrated?", *Behavioral and Brain Sciences*, 4: 317-370.

Cosmides, L. & Tooby, J. (1992), "Cognitive adaptations for social exchange", in Barkow, J., Cosmides, L. & Tooby, J. (1992), *The Adapted Mind: evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford: Oxford University Press, pp. 163-228.

Darwall, S. (1990), "Autonomist Internalism and the Justification of Morals", *Noûs*, 24: 257-268.

Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2001), *Subjective, Intersubjective and Objective*, Oxford: Oxford University Press.

Frankfurt, H. (1982), "Freedom of the Will and the Concept of a Person," in Watson, Gary, ed. (1982), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, pp. 81-95.

Gigerenzer, G. (1991), "How to make cognitive illusions disappear: beyond heuristics and biases", *European Review of Social Psychology*, 2: 83-115.

Ginet, C. (1990), *On Action*, Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (2002), "Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts," in Kane, Robert, ed. (2002), *Oxford Handbook on Free Will*, New York: Oxford University Press, pp. 386-405.

Goldman, A. (1970), *A Theory of Human Action*, Princeton: Princeton University Press.

Harman, G. (1976), "Practical Reasoning", *Review of Metaphysics*, 79: 431-63.

Holton, R. (2006), "The Act of Choice", *The Philosophers Imprint*, 6 (3): 1-15.

Kahneman, D., Slovic, P. & Tversky, A., eds., (1982), *Judgment under Uncertainty: heuristics and biases*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (1998), *Mind in a Physical World – an essay on the mind-body problem and mental causation*, Cambridge: The MIT Press.

Korsgaard, C. (1986), "Skepticism about Practical Reason", *Journal of Philosophy*, 83 (1): 5-25.

Locke, J. (1999), *Ensaio sobre o entendimento humano*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

McCann, H. (1974), "Volition and basic action", *Philosophical Review*, 83: 451-73.

\_\_\_\_\_ (1998), *The Works of Agency: On Human Action, Will and Freedom*, Ithaca: Cornell University Press.

McDowell, J. (1996), *Mind and World*, Harvard University Press.

Mele, A. (1992), *Springs of Action*, New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, ed. (1997), *The Philosophy of Action*, New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2003), *Motivation and Agency*, New York: Oxford University Press.

Miguens, S. (2002), *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência – D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, Porto: Campo das Letras.

\_\_\_\_\_ (2004), *Racionalidade*, Porto: Campo das Letras.

Moya, C. (1990), *The Philosophy of Action*, Polity Press.

Nagel, T. (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_ (1979), "Moral Luck", in Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.

O'Shaughnessy, B. (1973), "Trying (as the mental 'pineal gland')", *Journal of Philosophy*, 70: 365-86.

Taylor, Ch. (1976), "Responsibility for self", in Rorty, A., ed. (1976), *The Identities of Persons*, Los Angeles: University of California Press.

Wittgenstein, L. (2002), *Investigações Filosóficas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_ (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.