

Sofia Miguens e Susana Cadilha
(coord.)

Acção e Ética

Conversas sobre racionalidade prática

Com artigos e entrevistas de Susana Cadilha, Vasco Correia,
Carlos Mauro, Sofia Miguens, João Alberto Pinto,
Ricardo Santos e António Zilhão



Edições Colibri

Ricardo Santos

Da filosofia antiga à filosofia contemporânea da acção

Entrevistado por
Sofia Miguens e Susana Cadilha

Ricardo Santos é Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e investigador no Instituto de Filosofia da Linguagem (FCSH – UNL). Ensina nas áreas da Filosofia Antiga, Lógica e Filosofia da Linguagem. É autor de *A verdade de um ponto de vista lógico-semântico* (Lisboa, FCT/FCG,) bem como de numerosos artigos. Traduziu e comentou as *Categorias* de Aristóteles (Porto Editora 1995). É actualmente Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – **O Ricardo chegou à filosofia contemporânea da acção a partir da filosofia antiga – será que nos pode explicar tal trajecto? Ele é interessante para se conceber o que está em causa na filosofia da acção de uma forma mais ampla, relativamente aos debates da filosofia analítica contemporânea. A acrasia foi um importante tema de articulação para si, não foi?**

Ricardo Santos – Foi esse o trajecto, é verdade. Uma parte da explicação prende-se com as contingências da vida. Em 1997, quando fui seleccionado no primeiro concurso que o Instituto de Filosofia da Linguagem (da Universidade Nova de Lisboa) lançou para contratar investigadores – uma coisa inédita na Filosofia em Portugal, naquela altura –, eu tinha acabado de escrever uma tese de mestrado sobre o problema da acrasia na ética de Aristóteles, uma tese muito centrada na interpre-

tação do famoso capítulo VII.3 da *Ética a Nicómaco*, onde Aristóteles, perante a tese socrática de que não existe acrasia, mas somente ignorância, responde de um modo que os comentadores achavam tão surpreendente que diziam ser inconsistente com tudo o resto que ele escreveu acerca do assunto (Cook Wilson, num livro de 1879, defendeu que Aristóteles não é o autor do capítulo; e David Ross, em 1923, disse que, embora o capítulo seja de Aristóteles, a posição defendida não é dele). Além disso, também já tinha publicado a minha tradução e comentário das *Categorias* de Aristóteles (Porto Editora, 1995). Mas, na preparação da tese, tive os meus primeiros contactos com essa nova disciplina de Filosofia da Acção que surgira no âmbito da filosofia analítica. Nos trabalhos sobre Aristóteles multiplicavam-se as referências ao famoso artigo de Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?" (1970). Este artigo estava publicado na colectânea de Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980), e eu consegui comprar o livro. Lembro-me que, na primeira leitura do artigo, houve uma frase que me intrigou: é uma nota em que ele censura os outros filósofos por não reconhecerem que a acrasia é um problema de filosofia da acção e não um problema de filosofia moral. Eu nunca tinha ouvido falar desta distinção e por isso fiquei perplexo. Mas a ideia entendia-se bem: na sua forma mais geral, o problema da acrasia é moralmente neutro, pois diz respeito a um desalinhamento entre o que o agente julga que seria melhor fazer numa dada situação e aquilo que ele faz realmente, de modo voluntário ou intencional – e pouca importa se aquele juízo é moralmente correcto ou não. Então, as minhas leituras nessa época iam seguindo uma via dupla: lia coisas que me ajudavam a compreender como pensava Aristóteles e também coisas que me ajudavam a compreender, de um modo mais independente e com recursos que excediam o que era dado por Aristóteles, o próprio fenómeno do agir intencional e do agir contra o nosso próprio melhor juízo. Na filosofia anglo-americana há um trânsito fácil entre filosofia antiga e filosofia analítica contemporânea e, por isso, fui naturalmente levado a ler autores como Anscombe, Hare, MacIntyre, Nussbaum, David Pears, David Wiggins, Alfred Mele. Mas é justo que mencione um livro em particular, que fez uma grande diferença: *Aristotle's Philosophy of Action* de David Charles (Oxford, 1984). Era sem dúvida o livro mais difícil de toda a bibliografia que tinha, exibindo um grau de sofisticação conceptual muito superior ao habitual. Nessa obra, Charles discute longamente a acrasia (e defende uma posição que se aproxima bastante da que me parece mais cor-

recta), mas enquadra o tratamento desse tema numa teoria geral da acção, que vai desde a ontologia até à discussão da racionalidade, do conhecimento prático, da causalidade e dos diferentes níveis de explicação da acção. E o mais surpreendente é a forma como Charles põe as ideias aristotélicas acerca destes assuntos em confronto directo com as ideias de autores contemporâneos como G. H. von Wright, Davidson ou Alvin Goldman. Entender este livro pareceu-me um desafio que realmente valia a pena.

Bem, então, tinha acabado há meses a tese de mestrado quando entrei para o Instituto de Filosofia da Linguagem, para me dedicar a tempo inteiro à investigação. Tinha de me integrar num projecto que estava então a arrancar no Instituto, onde iriam ser analisados os contributos de seis filósofos contemporâneos – e um deles era Davidson (os restantes eram Wittgenstein, Quine, Kripke, Searle e Habermas). Com a preparação que trazia, é claro que me ofereci para tratar da filosofia da acção de Davidson. E, para não perder a embalagem, comecei exactamente pela acrasia. Mas, depois, acabei por colaborar também noutras áreas – como a teoria da decisão, a filosofia da mente e a semântica das línguas naturais – e dediquei-me também às obras de Quine e de Kripke. Aliás, quatro anos mais tarde estava a defender uma tese de doutoramento sobre o significado filosófico da teoria da verdade de Tarski.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – Tem trabalhado bastante sobre Donald Davidson, focando questões de filosofia da linguagem e teorias da verdade, e não exclusivamente a filosofia da acção. Mas pensando em Davidson enquanto filósofo da acção, como caracterizaria o que há de específico no seu pensamento relativamente ao debate sobre a acrasia que vem da filosofia antiga? Diria que a inovação, ou a especificidade, da abordagem davidsoniana tem a ver com a forma de conceber desejo e juízos? Está satisfeito com a solução proposta por Davidson, apesar de algumas falhas que se pode apontar-lhe?

Ricardo Santos – A respeito da acrasia, a primeira contribuição importante de Davidson foi na clarificação do próprio problema. Ele formulou a seguinte definição de acção acrática: Ao fazer x , uma pessoa age acriticamente se e somente se (a) faz x intencionalmente, (b) acredita que existe uma acção alternativa y que pode fazer e (c) julga que, consideradas todas as coisas, seria melhor fazer y do que fazer x . Portanto, num caso de acrasia, o agente acredita que tem de fazer uma escolha

entre dois géneros de acção: mentir ou dizer a verdade, pagar o que deve ou comprar um livro com esse dinheiro, etc. É natural que o agente tenha razões que favorecem que faça uma coisa e também razões que favorecem que faça a outra. Por isso, ele tem de confrontar essas razões umas com as outras, avaliar o seu peso relativo, etc., até chegar a uma conclusão, aquilo a que chamamos um “melhor juízo”, um juízo do género “Tendo em conta todas as considerações relevantes, é melhor que eu faça *y*”. Num caso de acrasia, o agente chega a um juízo destes e, no entanto, faz antes *x*. E o aspecto crucial é este: a sua acção é livre e intencional, nada nem ninguém o força a agir desse modo. Como diz Aristóteles, o acrático age “com conhecimento daquilo que faz e do fim para que o faz” (EN 1152a16). Ora, o problema tem precisamente origem no carácter intencional da acção acrática. Isso obriga a que a explicação dessa acção seja consistente com a explicação mais geral da acção intencional. O que é uma acção intencional? Parece que todos temos uma tendência para pensar no agir intencional de uma maneira que, se estivesse correcta, teria aparentemente como consequência que a acrasia não é possível – precisamente a consequência que Sócrates, para surpresa de muita gente, tirou. Davidson formulou um par de princípios que, supostamente, condensariam o que é essencial nessa maneira intuitiva de conceber a acção intencional. Sem entrar nos pormenores, digamos que a ideia é que, quando alguém faz algo intencionalmente, essa pessoa faz aquilo que quer e que julga ser bom à luz dos objectivos que tem e dos princípios que aceita. Por isso, quando a pessoa enfrenta uma escolha entre *x* e *y* e faz uma delas intencionalmente, dir-se-ia que ela faz aquilo que mais quer e que julga ser melhor. Dito de outro modo: parece constitutivo de uma acção intencional ser uma acção internamente racional, quer dizer, uma acção que é ‘racionalizada’ (ou racionalmente explicável) pelos estados mentais – como as crenças e os desejos – do próprio agente. Daí que haja dificuldade em integrar as acções acráticas, na medida em que estas são, ao mesmo tempo, intencionais e (internamente) irracionais.

A solução proposta por Davidson está vinculada à sua recuperação da chamada “teoria causal da acção” – a tese de que “as razões são causas”, ou seja, que quando alguém faz algo intencionalmente, as razões porque o faz são aquilo que causa a acção. Esta tese tradicional (aceite por Aristóteles e muitos outros) tinha sido negada por Wittgenstein e por alguns dos seus alunos, e Davidson começou a sua carreira filosófica (bastante tardiamente) defendendo a teoria causal. Numa acção intencional, o agente tem uma razão para fazer o que faz e fá-lo por causa

dessa razão – e Davidson considera que esta relação entre razão e acção é simultaneamente uma relação de explicação racional e uma relação causal. A razão que explica e causa a acção pode incluir um “melhor juízo” (um juízo que resume a ponderação de todas as considerações relevantes), mas pode também não incluir tanto: muitas vezes, agimos com base apenas em juízos parciais (de desejabilidade *prima facie*), juízos que dizem simplesmente que fazer tal coisa seria bom devido a uma certa consideração. Precisamente, a acção acrática tem na sua base um desses juízos parciais (e, por isso, ela é explicável de modo semelhante a outras acções intencionais); mas, ao mesmo tempo, ela é contrária ao “melhor juízo” do agente. Davidson atribui ao acrático dois juízos em conflito. Porém, devido à sua diferente natureza, não há estritamente contradição entre eles: o juízo que diz que é melhor fazer *y* tem em conta todas as considerações relevantes, enquanto o juízo que diz que é melhor fazer *x* tem em conta apenas alguma ou algumas considerações isoladas. O que temos de explicar, na acrasia, não é porque é que o agente fez *x* – isso é fácil, e faz-se indicando o que podemos chamar a “razão acrática”. O que precisa de ser explicado é porque é que ele não seguiu o seu melhor juízo. Se não fosse para serem seguidos, os melhores juízos (e o processo deliberativo que os gera) não serviriam para nada. Davidson diz que a racionalidade exige de nós que sigamos os nossos melhores juízos – e é isso que o acrático não faz. Porquê? Por causa da tal razão acrática. A solução de Davidson concentra-se exactamente neste ponto, da relação entre a razão acrática e a violação da exigência racional de agir segundo o nosso melhor juízo: ele diz que, neste caso, a relação é causal, mas não racional. A razão acrática causa duas coisas – a acção realizada (por exemplo, comprar o livro em vez de pagar a dívida) e a desconsideração do princípio racional –, mas só explica ou torna compreensível a primeira delas. Pois o interesse em ler aquele livro, por exemplo, não é uma razão para não seguirmos o nosso melhor juízo, ainda que naquele caso tenha provocado exactamente esse efeito. Para explicar esta aparente anomalia de haver uma causa mental que não fornece uma razão para aquilo que causa, Davidson diz então que a mente do acrático está dividida em duas partes que funcionam como se fossem duas mentes distintas.

De facto, esta solução proposta por Davidson não me satisfaz. Fico com a impressão de que o problema não foi realmente resolvido, que o fenómeno não está ainda explicado. A descrição que Davidson faz da experiência mental do acrático parece-me pouco realista, acho que ele –

tal como Sócrates – exagera a racionalidade do agente. Isso é desde logo visível no facto de ele aceitar um princípio que diz o seguinte: se um agente julga que seria melhor fazer x do que fazer y , então esse agente quer fazer x mais do que quer fazer y . Ora, isto poderá estar correcto para um agente racional ideal, mas nós não somos assim: por vezes, julgamos que seria melhor fazer x , mas queremos mais fazer y . Ou, então, há diversas formas de querer – umas mais racionalizadas e outras mais elementares – e o princípio poderá ser correcto para umas, mas não para outras. Julgo também que Davidson tem uma concepção inflacionada da acção intencional – como acção explicável por um conjunto de atitudes proposicionais (desejos, crenças, intenções) à luz das quais ela surge como razoável ou como ‘a coisa que tem de ser feita para quem tem tais crenças e desejos’. Essa é uma descrição plausível da acção intencional de um agente adulto, psicologicamente maduro e cujas emoções estão bem integradas com o seu pensamento prático. Mas é plausível supor que haja já acção intencional em níveis inferiores de desenvolvimento. O problema, em Davidson, prende-se com o holismo: ele defende o holismo do mental, tal como, a respeito da linguagem, defende o holismo semântico (segundo o qual o significado de uma frase depende das suas relações com as outras frases da mesma linguagem). E o holismo a respeito de uma capacidade complexa concilia-se mal com a compreensão da aquisição progressiva das sub-capacidades que a constituem. No caso da linguagem isso é talvez mais claro: as concepções holistas (sobretudo se forem radicais) têm dificuldade em entender a aquisição progressiva de linguagem efectuada por uma criança, estando mais habilitadas para descrever o produto final dessa aprendizagem. Davidson recusa-se a atribuir intencionalidade ao comportamento de quaisquer animais (não-humanos) e julgo que teria dificuldade em dizer onde é que a intencionalidade surge no desenvolvimento de uma criança. Ora, é possível que a acção acrática típica seja intencional num sentido mínimo de acção intencional – um sentido que requer apenas que o agente sabe o que faz e faz o que quer, mas em que este ‘querer’ pode não estar estruturado em atitudes proposicionais completas. Por fim, não descarto a ideia de mente dividida – a qual começou a ser usada para entender a acrasia por Platão e Aristóteles –, mas critico o facto de Davidson encarar as duas estruturas como sendo, cada uma delas, perfeitamente racional: como se a irracionalidade resultasse apenas de elas serem mentes do mesmo agente.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – **Considera-se um crente ou um céptico, no que diz respeito à possibilidade de existirem acções acráticas? Vamos considerar Aristóteles e Davidson: sendo ambos crentes quanto a essa possibilidade, o Ricardo diria que está mais próximo da concepção aristotélica (de acordo com a qual nos agentes acráticos há como que uma luta entre razão e desejo, entre o que os agentes sabem/conhecem e o que eles desejam, sendo que é o que desejam que leva vantagem), ou diria antes que está mais próximo da solução davidsoniana (de acordo com a qual o que está patente nos agentes acráticos é um tipo de inconsistência interna que se traduz no facto de as “razões acráticas”, chamemos-lhes assim, suplantarem o princípio da continência, apesar de não constituírem razão suficiente para tal)?**

Ricardo Santos – É evidente que existem acções acráticas. A acrasia é um fenómeno real, infelizmente. Os prejuízos que daí nos advêm só são recompensados nalguma medida, pelo menos para nós filósofos, porque ganhamos um problema teórico que tem mostrado ao longo do tempo como é difícil de compreender e rico nas suas implicações. Aristóteles e Davidson são, de facto, dois pensadores fundamentais a respeito da acrasia. Já disse antes o que acho da explicação proposta por Davidson. Quanto a Aristóteles, ele escreveu muito acerca da acrasia – e também acerca da qualidade contrária, a chamada “continência” (o termo grego é *enkrateia*), que é a capacidade de uma pessoa se controlar a si própria ou de dominar os seus apetites excessivos – e não é possível concordar com tudo. Há, sem dúvida, coisas muito interessantes no que ele escreveu acerca do assunto, como por exemplo quando aponta a percepção do tempo como um elemento necessário na acrasia ou quando afirma que a continência não é propriamente uma virtude, pois o indivíduo que se controla *tem* apetites excessivos, o que significa que as suas emoções e os seus juízos de valor não estão em harmonia. Mas, por outro lado, devo dizer que me parece que Aristóteles não deu muita importância ao problema que hoje, no seguimento de Davidson, nós mais discutimos, que é o problema da *possibilidade* da acção acrática. Para ele, a existência de acrasia era uma evidência básica, que havia que respeitar. A heterodoxia ou o paradoxo socrático – de que “ninguém age mal voluntariamente, mas apenas por ignorância” – não o impressionou muito. Precisamente, na minha opinião, uma das dificuldades principais na interpretação do capítulo *EN VII 3* tem origem no facto de muitos comentadores terem tentado ler o texto como se fosse uma resposta ao

problema da possibilidade da acrasia. Quando, na realidade, o que Aristóteles aí discute é a questão do saber do acrático. O senso comum diz que o acrático *sabe* que o que faz é mau; mas, no diálogo platónico *Protagoras*, Sócrates argumenta que essa opinião implica uma desvalorização inaceitável do poder do conhecimento (*epistêmê*), quer dizer, implica aceitar que pode dar-se o caso de o conhecimento (que é conhecimento do bem e do mal) estar na alma de uma pessoa, juntamente com outros estados mentais, e não ser ele “o senhor da casa”. Foi a este argumento que Aristóteles foi sensível (talvez porque ele próprio defende uma posição semelhante a respeito da *phronêsis*, da inteligência ou sabedoria prática: quem é *phronimos* não cai na acrasia) e ao problema por ele colocado, que é o seguinte: se o acrático sabe que age mal, mas não pode ter conhecimento, então que género de “saber”, ou que género de juízo correcto, é esse que ele tem e contrariamente ao qual age? Este é que é o problema que Aristóteles discute em *EN VII 3*, e não o problema da possibilidade da acrasia. Mas durante muito tempo tentaram forçar o texto a responder ao problema que nos interessa a nós, e isso acontecia também na própria tradução. E ainda vai acontecendo, aliás. Por exemplo, nas últimas linhas do capítulo, Aristóteles dá por terminada a discussão, considerando ter mostrado “em que sentido é possível saber (*pôs eidota endekhetai*) quando se age acriticamente”. Pela recente tradução portuguesa da *Ética a Nicómaco*, no entanto, o que Aristóteles diria ao fechar o capítulo é que mostrou “como é possível perder o domínio de si, sabendo”.

Ora, colocada a questão a respeito do saber ou não saber do acrático, o que Aristóteles então faz é explorar distinções relevantes – entre conhecimento actual e potencial, entre conhecimento universal e particular – que lhe permitirão, no final, reconciliar a opinião comum (“o acrático sabe”) com a tese socrática (“o acrático não sabe”). Este dado é sólido, portanto: Aristóteles atribui ao agente acrático uma falha cognitiva, uma forma de “ignorância”. Esta falha afecta um conhecimento que o acrático *tem*, mas que, no momento em que age, *não usa*, nem poderia usar. Esta incapacidade de usar um conhecimento que se tem é temporária e é causada pelos apetites ou outras emoções fortes que o acrático experimenta em si; uma vez satisfeito o desejo, ele recupera esse conhecimento. Além disso, Aristóteles considera que o acrático até pode, ao mesmo tempo que erra, dizer coisas muito sensatas acerca do erro que comete e das razões para não o fazer; nisso ele é comparável a um indivíduo que, apesar de estar a dormir ou embriagado, enuncia

toda a cadeia de uma demonstração de algum teorema ou comparável a um estudante que faz exercícios de verbalização para decorar uma matéria que ainda não entendeu: as palavras são sábias, mas não o indivíduo que as profere. Por outro lado, o conhecimento relevante é complexo e inclui itens universais e itens particulares, bem como itens que são “acerca do agente” e outros que são “acerca do objecto (da acção)”, e a ignorância acrática não tem de os afectar todos do mesmo modo. Aristóteles pensa que, quando se encontra emocionalmente afectado, o acrático sofre uma falha cognitiva temporária que tem por objecto “a última premissa” (do seu raciocínio prático), que é um juízo de tipo perceptivo a respeito de alguma coisa particular.

Voltando à vossa pergunta: eu adiro à concepção aristotélica precisamente na medida em que ela representa a acrasia como envolvendo um conflito entre razão e desejo. Mas muitos comentadores julgaram que Aristóteles, ao dizer que o acrático ignora a última premissa, estaria a ser infiel a essa concepção. Pois, se assim fosse, o acrático não chegaria sequer a concluir o “bom silogismo” e não haveria conflito genuíno, uma vez que o elemento racional se encontraria anulado, deixando assim o terreno livre para que o desejo assumisse o comando. Isto é uma má interpretação. Em geral, os comentadores têm dificuldade em entender porque é que Aristóteles teve necessidade de aceitar que há ignorância na acção acrática. Se juntar a isto o facto de eles lerem o texto à procura de uma resposta para o problema da possibilidade da acrasia, é fácil ver como se gera o equívoco: a ignorância seria a explicação aristotélica para esta possibilidade, quer dizer, tal como Sócrates, Aristóteles julgaria que a acrasia só é possível porque, no momento em que erra, o acrático não sabe realmente, no sentido mais completo do termo, que o que faz é errado; se ele o soubesse, não o faria. Deste modo, a posição de Aristóteles permaneceria essencialmente intelectualista, salvaguardando a supremacia do conhecimento: na acrasia, o conhecimento não é realmente vencido pelo prazer, pois o conhecimento simplesmente não está lá de forma completa. Mas esta tese é insustentável, pois Aristóteles afirma claramente que a ignorância acrática é *causada pelos apetites excessivos do agente*.

Para se entender porque é que Aristóteles viu necessidade de postular ignorância na acrasia, é importante considerar que ele pensa que na acrasia há um erro de percepção. O acrático percebe mal as coisas, não as vê como elas são, sofre uma espécie de ilusão. A ilusão do acrático consiste em ver como boas coisas que são apenas agradáveis,

que lhe dão prazer. Na medida em que as vê como boas, ele deseja-as. Mas ele sabe que elas não são boas, mesmo quando lhe parecem tais. Aristóteles descreve este género de experiência em diversos textos: uma coisa parece-nos de um certo modo ao mesmo tempo que sabemos que não é desse modo. Enquanto este saber se mantiver activo, as falsas aparências não nos enganam: apesar de estarmos sujeitos a elas, não as aceitamos, não acreditamos nelas. Numa passagem do *De insomniis* (*Sobre os sonhos*), é dado o exemplo de alguém que vê dois objectos, mas não acredita que sejam dois, pois sabe que o seu olho está a ser pressionado por um dedo. Outro exemplo é o de alguém que está a sonhar com Corisco, mas, ao mesmo tempo, há algo dentro dele que lhe diz que é apenas um sonho e, por isso, ele não acredita no sonho que está a ter. A experiência do acrático é semelhante a estas – e parece-me natural descrevê-la como um conflito. A função da ignorância na acrasia é então clara: é pela incapacitação do conhecimento – quer dizer: da percepção correcta das coisas como elas são – que as falsas aparências ganham credibilidade, levando o acrático a aceitá-las e a acreditar por um tempo que aquelas coisas são realmente boas, tornando assim o desejo por elas mais forte e decisivo. É desta concepção aristotélica que eu diria que estou próximo.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – É Aristóteles quem primeiro apresenta a concepção de ‘silogismo prático’ de acordo com a qual há uma relação dedutiva entre desejo e crença, por um lado, e a acção, por outro – sendo a própria acção a conclusão do silogismo ou do raciocínio. Mas, se é assim, como pode haver então espaço para a acção acrática em Aristóteles? Devemos pensar numa outra definição para acção acrática que não seja ‘aquela acção que não está de acordo com a crença do agente acerca de qual é a melhor forma de agir’?

Ricardo Santos – Não acho que a ideia segundo a qual a conclusão do silogismo prático é uma acção e não uma proposição seja uma tese aristotélica. Trata-se de uma questão controversa nos estudos aristotélicos, pois há evidência textual em apoio de ambos os lados. No capítulo 7 do *De Motu Animalium* podemos ler: “Que a acção é a conclusão, isso é claro” (701a22-23). Mas também existem outros textos onde parece evidente que Aristóteles reconhece que tirar a conclusão que se segue das premissas e agir de acordo com essa conclusão são duas actividades que, nalguns casos, podem até ser bastante distantes no tempo; ou em

que reconhece que o agente pode ser impedido de agir por factores externos, sem que isso o impeça de tirar a conclusão sobre o que deveria fazer. Uma explicação plausível é que, na passagem do *De Motu*, Aristóteles use “conclusão” para referir aquilo – a própria coisa – de que a conclusão fala. O dicionário de Liddell e Scott regista uma passagem dos *Primeiros Analíticos* (em 53a17) onde o termo é também assim usado.

O silogismo prático é um modelo de como funciona o raciocínio prático de um agente. A premissa maior diz aquilo que o agente deseja, a premissa menor diz aquilo em que ele acredita e as duas juntas implicam uma conclusão que especifica uma certa acção como sendo boa ou devendo ser realizada. Se o agente aceita a inferência e tem realmente aquele desejo e aquela crença, então ele aceitará necessariamente a conclusão e agirá de acordo com ela, se tal for possível e nada o impedir. Mas Aristóteles não considera que todas as acções intencionais (ou voluntárias) tenham de ser precedidas por um silogismo prático. Isso é evidente no caso de muitos animais que, apesar de não raciocinarem, agem intencionalmente. E, a respeito da acrasia, também não me parece que ser precedida por um silogismo prático seja um elemento necessário de toda a acção acrática. Aristóteles distingue tipos diferentes de agente acrático. Por exemplo, distingue o fraco e o impetuoso: enquanto o fraco delibera, mas depois as suas emoções fazem-no abandonar o resultado da sua deliberação, o impetuoso é alguém que é levado rapidamente pelos seus apetites intensos, não esperando sequer para consultar a sua razão e deliberar. E também não tem de haver um silogismo a recomendar a acção que o acrático acaba por realizar. Muitas vezes, a simples visão de algo agradável é suficiente para activar um desejo forte que conduz rapidamente à acção. Em todos estes casos, mantém-se o traço essencial da acrasia, que é o facto de o agente saber que o que faz é errado, apesar de o fazer voluntariamente.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – **A motivação para a acção é um tópico que aproxima a filosofia da acção de certos debates em filosofia moral. Por exemplo, o Ricardo parece inclinar-se para a ideia de que é possível um agente julgar que tem razões para fazer X ou que X é melhor do que Y e, ainda assim, não estar motivado a fazer X ou desejar mais fazer Y do que fazer X (é isto, aliás, o que torna possível as acções acráticas). Ora, essa ideia é a negação da tese do internalismo motivacional, de acordo com a qual se o agente julga que X é melhor/tem razões para fazer X/deve fazer X, então necessariamente está motivado a fazer X – tese que**

um filósofo, por exemplo como T. Nagel, terá que defender para se opor à sugestão humeana de que razões não motivam. Admite esta passagem?

Se considera que, em última análise, sempre que agimos intencionalmente, estamos a fazer aquilo que mais desejamos (admitindo que o desejar pode equivaler à noção de 'estar motivado'), então é verdade que também quando agimos moralmente estamos a ser conduzidos, em última análise, pelos nossos desejos e não pelos juízos avaliativos, ao contrário do que defenderia uma tese racionalista?

Que papel resta aos juízos avaliativos, se estes não tiverem qualquer poder causal?

Ricardo Santos – É uma óptima questão, que toca no cerne da dificuldade. Até porque, reparem numa coisa: se os juízos de valor não tiverem qualquer papel e formos sempre conduzidos apenas pelo que desejamos, poderá parecer que resolvemos o problema da acrasia, mas agora temos outro problema: como é que vamos explicar a continência ou o auto-controlo? Como é que explicaríamos que certas pessoas consigam resistir ao que desejam e manter-se fiéis ao que pensam ser o melhor? Portanto, se começarmos por representar a situação comum ao acrático e ao agente que se controla como um conflito entre razão e desejo, não podemos depois dar como resposta que estaria na natureza humana que seja sempre o desejo a determinar a acção – o que tornaria o auto-controlo impossível –, nem dar a resposta contrária, segundo a qual seria sempre a razão a comandar – o que tornaria a acrasia impossível. A explicação a dar tem de prever as duas possibilidades.

Um dos maiores obstáculos na compreensão da acrasia – e também na interpretação de Aristóteles – tem origem na aceitação de uma falsa alternativa entre o intelectualismo socrático, por um lado, e o humeísmo (enquanto teoria da motivação), por outro. Muita gente julga encontrar uma versão do “as razões não motivam” humeano na afirmação aristotélica de que “o pensamento por si mesmo não move nada” (EN 1139a35). Para Aristóteles, o desejo é a força motriz fundamental, que desempenha um papel causal indispensável na motivação e na execução da própria acção. Mas há também um elemento cognitivo essencial na explicação causal da acção. O que a leitura “humeana” faz é reduzir a contribuição da cognição a um papel puramente instrumental: o seu trabalho seria apenas o de encontrar os meios para realizar ou para alcançar o fim desejado. Mas a cognição, ou as crenças do agente, não desempenhariam qualquer papel na determinação dos fins desejados,

pelo que o valor de cada fim dependeria exclusivamente da maior ou menor intensidade com que ele é desejado. Se as coisas fossem assim, a acrasia não teria lugar, pois a suposta acção acrática, sendo a que é mais fortemente desejada no momento da acção, seria também aquela que o agente julgaria ser melhor nesse momento (e, por isso, não seria acrática).

Além disso, numa concepção puramente instrumental da cognição prática, não se entende porque razão se haveria de atribuir uma falha cognitiva ou uma “ignorância” ao agente acrático: o acrático simplesmente segue, como seria de esperar, o seu desejo mais forte e isso é independente de qualquer saber que ele possua ou não a respeito daquele tipo de acção. Quando Aristóteles introduz uma certa ignorância do acrático, em *EN VII 3*, como factor explicativo da acrasia, isso é visto como significativo de uma mudança de perspectiva. A concepção seria agora de tipo intelectualista: a cognição, o conhecimento prático do agente é que determinaria o maior ou menor valor de cada curso de acção possível e, por sua vez, estes juízos de valor reflectir-se-iam directamente na motivação do agente, que desejaria mais aquilo que julga ser melhor. O que se passaria na acrasia, de acordo com esta concepção, é que, devido a uma falha do seu conhecimento prático, o agente acaba por desejar mais fortemente aquilo que, se ele tivesse acesso completo ao seu conhecimento, reconheceria como sendo pior. Esta leitura, como disse antes, é insustentável. Por uma razão simples: a falha cognitiva não pode ser aquilo que explica o facto de o acrático desejar mais fortemente o pior, porque ela é uma consequência desse desejo. São as emoções do acrático, o seu estado motivacional, que por um tempo lhe roubam a sua capacidade cognitiva normal – nomeadamente, a sua capacidade de percepção correcta das coisas e daquilo que elas valem.

Para encontrar espaço para a possibilidade de um desalinhamento entre a motivação e os juízos de valor, precisamos de uma concepção que ocupe uma posição intermédia entre os dois extremos que acabo de apontar. Julgo que Aristóteles tinha uma tal concepção intermédia, embora não seja uma tarefa fácil determinar exactamente qual. A sua definição de decisão como “razão desiderativa ou desejo raciocinativo” é um bom sinal dessa procura de uma compreensão adequada de como pensamento e desejo se combinam para originar a acção humana. Vou limitar-me a enunciar dois aspectos que me parecem fundamentais nessa concepção intermédia. O primeiro é que, apesar de o desejo ser a principal força motriz, ele é receptivo aos contributos da cognição. Aristóteles repete muitas vezes que o desejo tem por objecto o bom, real ou

aparente. O papel da cognição prática não é somente o de encontrar meios para alcançar os fins desejados, mas consiste também em reconhecer diversas coisas como boas, tornando-as assim objecto de desejo. Há por isso uma correlação necessária entre aquilo que o agente deseja e aquilo que ele acha bom: se desejo fazer X, então julgo que seria bom fazer X; e, inversamente também, se julgo que seria bom fazer X, então desejo fazer X. O segundo aspecto fundamental é que, apesar de haver esta correlação, não há garantia de que o agente deseje sempre uma coisa tão fortemente quanto a julga boa. O desejo é receptivo aos factores cognitivos, mas também é influenciado por outras coisas. Por isso, o valor que é reconhecido a um certo curso de acção tem efeitos motivacionais, mas estes podem ser maiores ou menores em agente diferentes. Repare, então, como isto desarma um pressuposto que estava implícito na vossa pergunta. É que, em princípio, não há incompatibilidade entre reconhecer que os juízos de valor são motivadores, por um lado, e admitir que podemos, em certas ocasiões, julgar que X é melhor que Y e, no entanto, estarmos mais motivados para fazer Y.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – Escreveu sobre a questão da individualização da acção – de qual das hipóteses de resposta em campo se sente mais próximo, uma vez que, como diz Alfred Mele, não parece haver razões suficientes para preferir uma explicação em detrimento da outra?

Ricardo Santos – Não concordo com Mele, neste ponto. Julgo que Davidson reuniu dados impressionantes, em qualidade e em quantidade, em apoio da ideia de que as acções são, tal como os objectos materiais, entidades particulares, situadas no espaço e no tempo e, por isso, literalmente irrepetíveis. Isto significa que as acções não são universais – propriedades ou relações – que possam ser instanciados em lugares diversos e em múltiplas ocasiões por agentes diferentes; pelo contrário, tal como os agentes, as acções são particulares, que têm propriedades e relações com outros particulares. Não existe a acção de agradecer, por exemplo. O que existe são muitas acções particulares, cada uma com as suas características próprias, mas que têm em comum poderem ser correctamente descritas como agradecimentos. Note-se que, uma vez que as acções levam tempo a realizar-se, o conceito de existência que aqui empregamos deve ser neutro a respeito do tempo, quer dizer, deve ser entendido de um modo tal que as coisas passadas e futuras existem ao mesmo título que as presentes.

Inicialmente, Davidson usou um argumento semântico em defesa desta perspectiva. Tratava-se de resolver um problema que se manifestava desde logo como um problema de forma lógica. A visão tradicional era considerar que frases como “João é mais alto que Maria” e “João beijou Maria” têm o mesmo tipo de forma lógica. Entre outras coisas, essa visão tinha dificuldade em explicar o facto de “João beijou Maria” ser uma consequência lógica de “João beijou Maria na praia”. Além disso, se os beijos dados foram muitos, qual deles seria o responsável pela circunstância de a frase ser verdadeira? Davidson rompeu com a visão tradicional propondo que a frase seja vista como uma quantificação existencial: podemos parafraseá-la como “Existe uma acção x tal que x foi um beijo dado por João a Maria e x teve lugar na praia”. Esta proposta mostrou-se rica em aplicações e em consequências e foi geralmente bem acolhida, nomeadamente pelos que trabalham em semântica das línguas naturais.

No artigo “Acções, Acontecimentos e Formas Lógicas”¹, procurei mostrar como é amplo o poder explicativo desta perspectiva segundo a qual as acções e, em geral, os acontecimentos são particulares. Davidson explorou as suas consequências em domínios muito diversos, como a filosofia da acção, a filosofia da mente, a filosofia da linguagem e a filosofia da ciência.

No domínio específico da filosofia da acção, a ideia permitiu lançar uma nova luz sobre as relações entre acção, intencionalidade e causalidade. Elizabeth Anscombe já tinha notado que não faz sentido apontar para uma acção e perguntar se ela foi intencional. Pois a resposta varia consoante o modo como a acção seja descrita. O casamento de Édipo, por exemplo: foi intencional? Bem, Édipo casou intencionalmente com Jocasta, mas não foi intencionalmente que casou com a própria mãe. Uma mesma acção pode ser descrita de muitas maneiras diferentes e será intencional quando descrita de umas maneiras e não o será quando descrita de outras. Isto tem como consequência que não existe o conjunto das acções intencionais de uma pessoa. A ontologia de acções de Davidson veio permitir dar significado literal a esta ideia de uma acção com diversas descrições. Uma outra aplicação diz respeito à distinção, proposta por alguns autores, entre acções básicas e não-básicas. As acções básicas seriam os movimentos que fazemos com o nosso corpo e

¹ “Acções, Acontecimentos e Formas Lógicas”, *Cadernos de Filosofia* 6, 1999, pp. 41-83.

as não-básicas seriam consequências desses movimentos – coisas como agradecer, cumprimentar, estabelecer contratos, casar, compor sinfonias, etc. Um exemplo típico é o de alguém que move o seu dedo indicador de modo a premir o gatilho e com isso mata um agressor. Certos autores estariam tentados a dizer que o acto de mover o dedo é básico e teve como efeito o acto de matar o agressor, que é não-básico. Davidson conseguiu mostrar que esta suposta distinção assenta numa confusão fundamental, que é a confusão entre as consequências de uma acção e a redescricção dessa acção em termos das suas consequências. Não devemos confundir a acção de matar o agressor com a morte do agressor. Esta última é um acontecimento distinto, causado pelo disparo e que até pode ocorrer muito tempo depois dele. A acção de mover o dedo, a acção de premir o gatilho e a acção de matar o agressor são uma acção só, descrita de maneiras diferentes. Se eu disparei o revólver e isso causou a morte do agressor, então posso descrever o meu disparo como acto de matar o agressor. Num certo sentido, portanto, todas as acções são básicas. Ou talvez seja preferível distinguir entre descrições básicas e não-básicas das nossas acções.

Por fim, é importante sublinhar também que foi a compreensão das acções como particulares que permitiu a Davidson desarmar o argumento wittgensteiniano (de inspiração humeana) contra a teoria causal da acção, isto é, contra a ideia tradicional de que as nossas razões para agir (onde se incluem desejos e crenças) são causas do que fazemos. Wittgenstein julgou ter encontrado uma diferença essencial entre as razões que alguém tem para agir de um certo modo e as causas dessa acção. Ele considerou que uma afirmação causal singular é apenas uma hipótese que precisa de ser confirmada por “um certo número de experiências concordantes”. A hipótese será aceite se essas experiências mostrarem todas que aquela acção é o que normalmente se segue quando se verificam tais e tais condições. Em contraste com isto, a afirmação de uma razão não teria este estatuto de hipótese sujeita a confirmação repetida.

Mas, seirmos bem, esta ideia das “experiências concordantes” pressupõe que *aquela acção* poderia ser observada diversas vezes (para verificarmos se ela é, em todas as vezes, antecedida por tais e tais condições). Se as acções são particulares, isto não pode estar correcto. Uma vez terminada, uma acção não volta a repetir-se. É um acontecimento único. E o mesmo se deve dizer da sua causa, quer dizer, do acontecimento que a causou – seja ele qual for. A relação causal envolveu aqueles dois acontecimentos e não faz sentido querer observá-la de novo. O

que podemos procurar observar são outros acontecimentos semelhantes ou do mesmo género, para vermos se também eles se relacionam causalmente. Davidson concorda com Wittgenstein quanto ao seguinte: a relação entre dois acontecimentos só é causal se for uma instância de uma lei universal (uma lei sem excepções). Mas os acontecimentos são particulares, enquanto a lei relaciona *géneros* de acontecimentos e, por isso, o modo como os acontecimentos instanciam uma lei tem uma estrutura com alguma complexidade. Davidson volta a usar aqui a ideia fundamental de que cada acontecimento, sendo particular, pode ser descrito de muitas maneiras diferentes. Quando fazemos uma afirmação causal singular, ou seja, quando dizemos que um acontecimento *x* causou um outro acontecimento *y*, usamos normalmente alguma maneira de descrever os acontecimentos *x* e *y*, caracterizando-os através de certos predicados, ou em termos de certas propriedades salientes, como “o acontecimento que é *F*” ou “o acontecimento que é *G*”, etc. Se a afirmação causal for verdadeira, ela continuará verdadeira quaisquer que sejam as descrições de *x* e de *y* que usemos (desde que sejam descrições correctas). Davidson dá um exemplo em que as afirmações “o ciclone causou a catástrofe” e “o acontecimento noticiado na página 5 do *Times* de terça-feira causou o acontecimento noticiado na página 13 do *Tribune* de quarta-feira” são igualmente verdadeiras porque se referem exactamente aos mesmos dois acontecimentos. Mas é evidente que não tem de haver uma lei geral a dizer que os acontecimentos noticiados na página 5 do *Times* são seguidos por acontecimentos noticiados na página 13 do *Tribune*.¹⁰ O facto de as relações causais terem de ser instâncias de leis não obriga a que as descrições usadas na afirmação causal singular e na lei relevante sejam as mesmas. E aqui está a chave para o problema de Wittgenstein: se indico a causa de uma certa acção, tem de haver alguma lei que relacione causas daquele tipo com efeitos deste tipo, mas nada foi dito ainda a respeito do género de lei requerido. Davidson considera que na psicologia não há leis estritas, quer dizer, leis do mesmo género das que se encontram na física, que não admitem excepções e que permitem fazer previsões exactas e fiáveis. Mas não há causalidade sem leis estritas. Por isso, quando usamos o vocabulário psicológico para descrever a razão que alguém teve para agir de certo modo, seria vão querer encontrar, nesse mesmo vocabulário, uma lei estrita a suportar esse nexos causal. Existe uma lei estrita, na opinião de Davidson, mas é uma lei física (que não conhecemos). Aquela relação causal entre uma razão e uma acção pode instanciar essa lei, porque

tanto a razão como a acção são também acontecimentos físicos: a acção identifica-se com os movimentos corporais do agente e a razão identifica-se com acontecimentos no seu cérebro. De acordo com a teoria identitativa da mente, os acontecimentos mentais são eles próprios, também, acontecimentos físicos – e aqui, nesta afirmação de identidade, volta a ser fundamental a ideia de que as acções e os acontecimentos são particulares.

Sofia Miguens e Susana Cadilha – A propósito da explicação da acção, como se posiciona em relação à possibilidade de causação mental? Apelar a razões constitui uma explicação da acção no pleno sentido do termo, ou é meramente uma teoria interpretativa? A solução proposta por Davidson – do monismo anómalo – é para si satisfatória? Pensa que essa solução consegue vencer a acusação de epifenomenismo?

Ricardo Santos – Julgo que as razões que temos para agir são causas, e não apenas interpretações, daquilo que fazemos. A teoria proposta por Davidson é monista (por oposição a dualista) na medida em que afirma que tudo é físico. É uma teoria peculiar, que assenta em três princípios: primeiro, que todos os acontecimentos mentais interagem causalmente com acontecimentos físicos; segundo, que sempre que há uma relação causal, existe uma lei estrita da qual ela é uma instância; e, terceiro, que as únicas leis estritas são as leis físicas. Destes princípios segue-se que todos os acontecimentos mentais possuem uma descrição física sob a qual instanciam uma lei estrita, o que implica que todos eles são físicos. A teoria foi acusada pelos seus críticos de conduzir ao epifenomenismo, isto é, a uma visão segundo a qual a vida mental seria apenas um epifenómeno, dado que o mental seria em si mesmo destituído de qualquer eficácia causal. Quer dizer, a teoria afirma que os acontecimentos mentais causam acontecimentos físicos (por exemplo, as razões causam acções), mas uma vez que esses acontecimentos mentais são também físicos e é enquanto físicos que eles instanciam uma lei estrita requerida pela relação causal, os críticos concluem que é enquanto físicos que tais acontecimentos causam o que causam e que as suas propriedades mentais são irrelevantes e causalmente inertes. A isto Davidson respondeu que não faz sentido, quando um acontecimento x – que é mental e também físico – causa um acontecimento y , perguntar se x causou y enquanto mental ou enquanto físico. A causalidade é uma relação binária extensional, que se expressa em frases como “ x causou y ” e

não em frases do género “ x enquanto F causou y ”. É certo que, na frase “ x causou y ”, o acontecimento x pode ser descrito como mental ou como físico, mas, segundo Davidson, isso não faz diferença, pois “redescrever um acontecimento não pode alterar o que ele causa”.

No artigo “Acção e Explicação Causal”², defendi que é possível salvar o monismo anómalo da acusação de epifenomenismo. Apesar de não serem estritas, existem leis psicológicas, com suficiente poder explicativo e que mostram que o mental é causalmente relevante. A relação causal entre dois acontecimentos não é um facto bruto, inexplicável – e o mesmo vale para a relação entre razões e acções. Aliás, quando indicamos a razão porque alguém agiu de certo modo, estamos já a fornecer uma explicação (que é causal) para essa acção. Muitas vezes, essa explicação será considerada insuficiente ou incompleta, pois indica como causa algo que não constitui condição suficiente para a ocorrência daquele tipo de comportamento. Se alguém me diz que Sócrates fez *isto* porque queria *aquilo*, mas eu consigo apontar outros casos de pessoas que também queriam *aquilo* mas não fizeram *isto* (fizeram antes outra coisa diferente), então direi que aquela explicação é insatisfatória – ela até pode estar certa, mas então é incompleta. Passa-se o mesmo noutros domínios. Se houve uma catástrofe e a explicação fornecida é um ciclone, posso ainda objectar que nem todos os ciclones provocam uma catástrofe deste género ou com esta dimensão e perguntar, então, o que tinha este ciclone de especial para produzir tal efeito. Estes pedidos de completamento são habituais quando se trata de explicações causais. Se nem todos os F s causam G s, porque é que este F em particular o fez? O que é que ele tem, para além de ser F , que fez com que produzisse tal efeito? A forma de explicação mais completa será aquela que consiga colocar a relação causal singular sob uma lei geral. No domínio da acção, a forma de explicação mais completa para o facto de, em certas circunstâncias, um agente s ter realizado uma acção a de tipo comportamental C consistirá em indicar como causa uma razão r , de tipo mental M , e invocar uma lei segundo a qual, em circunstâncias normais, ou semelhantes àquelas, as razões de tipo M causam acções de tipo C . A limitação que pode ser apontada a esta forma de explicação do comportamento é a incapacidade de tornar completamente explícito quando é que as circunstâncias são normais ou suficientemente semelhantes –

² “Acção e Explicação Causal”, in *Analyses / Análises*, ed. por S. Miguens, J.A. Pinto e C. Mauro, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2006, pp. 113-122.

incapacidade esta que deixa espaço para que leis deste género possam ter excepções. Mas esta é uma limitação insuperável, se o que pretendemos é uma explicação de tipo psicológico ou intencional. O que não me parece razoável é usar esta limitação como argumento para defender que o mental não tem poder causal. Pois, se temos uma lei destas, podemos mostrar que a propriedade mental *M* produz, em circunstâncias normais, efeitos de tipo *C*.

Isto não significa que uma tal explicação tenha de ser o fim da história. Quando conhecemos uma lei psicológica segundo a qual razões de tipo *M* causam acções de tipo *C*, fica ainda aberta à investigação a questão de saber *como* é que isso acontece, através de que mecanismo físico. Por vezes fico com a impressão de que os acusadores de epifenomenismo quereriam que este mecanismo subjacente fosse descrito ainda em termos psicológicos – e que só assim reconheceriam poder causal ao mental. Mas isso não é razoável. Quando descemos ao nível do mecanismo, deixamos de lidar com agentes, dotados de uma vida mental.