

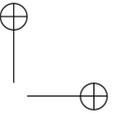
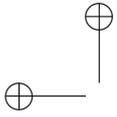
**Podem as razões subjacentes  
a uma acção ser as causas  
eficientes dessa acção?**



João Carlos Silva

2011

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Podem as razões subjacentes a uma acção ser as causas eficientes dessa acção? – Uma investigação filosófica sobre o poder causal da razão prática*

Autor: João Carlos Silva

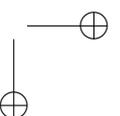
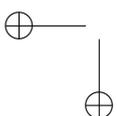
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

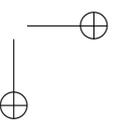
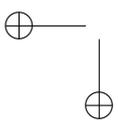
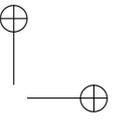
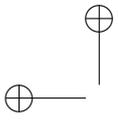
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

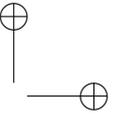
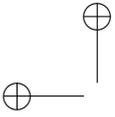
Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011







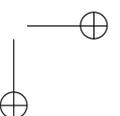
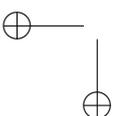
# **Podem as razões subjacentes a uma acção ser as causas eficientes dessa acção?**

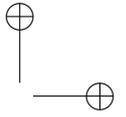
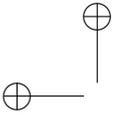
—

## *Uma investigação filosófica sobre o poder causal da razão prática*

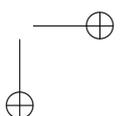
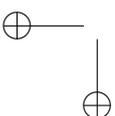
**João Carlos Silva**

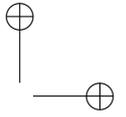
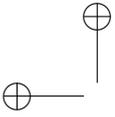
Comecemos pelo princípio, ou seja, tentando esclarecer de forma tão exacta quanto possível o significado filosófico da questão, a fim de evitar ambiguidades e equívocos que poderiam condicionar e, conseqüentemente, comprometer toda a investigação logo desde o início, posto que uma questão/problema mal formulado ou mal compreendido é meio caminho andado para o erro e para o fracasso epistémico. Qual é então o sentido da questão? O que se está realmente a perguntar? O que são razões subjacentes a uma acção? O que são, ou o que deve entender-se por causas da acção? E porquê eficientes? E, já agora, de que acção se fala? De toda e qualquer acção? Da acção humana em geral? Da acção especificamente humana em particular? Da acção humana por excelência? E o que significa isso? E o que é agir? E porque agimos? E que tipos de acção existem? E que condições são necessárias e suficientes para que ocorra uma acção? E o que são razões e o que são causas? Faz sentido distingui-las? Como? Porquê? Em que sentido?





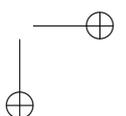
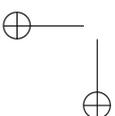
Que tipos de razões existem? Que tipos de causas existem? Como se relacionam entre si as causas, as razões e as causas e razões? Pode haver acções sem razões? E sem causas? Estas são “apenas” algumas das “perguntinhas” que a questão/problema original, directa ou indirectamente, explícita ou implicitamente, convida a responder, ou, pelo menos, a clarificar, se se quiser avançar para a sua plena compreensão. Mas, nesse caso, por onde começar? Se a mera inteligibilidade da questão fundamental já depende de tantas outras questões adjacentes ou subjacentes que com ela se relacionam, como fazer avançar a investigação sem ter de responder exaustivamente a todas elas, bem como a todas as outras que estas, por sua vez, pressupõem ou implicam? Será que, no fundo, para resolver um problema filosófico, qualquer que ele seja, é necessário resolver todos, pois tudo está ligado a tudo e, assim, todas as perguntas e respostas dependem, derivam ou remetem para todas as outras? A ser verdade, isto não só criaria um impasse nesta investigação em particular como bloquearia toda e qualquer outra investigação filosófica séria! Se fosse condição necessária para resolver qualquer problema filosófico que todos os outros o fossem igualmente, então só um sistema filosófico perfeito - isto é, simultaneamente válido, verdadeiro, completo e consistente, que tudo explicasse e justificasse - o poderia realmente fazer. Felizmente para nós e para a própria possibilidade da filosofia, tal não constitui o obstáculo real e insuperável que parece à primeira vista, pois, se o fosse, a lógica do tudo ou nada que ele implica limitaria tragicamente a investigação filosófica e ficaríamos assim reduzidos, neste domínio, à impotência cognitiva radical, ao cepticismo, ou, mais precisamente, ao agnosticismo geral (abstraindo este do seu exclusivo contexto teológico), uma vez que para saber alguma coisa seria necessário saber tudo, e dessa forma nunca saberíamos verdadeiramente nada. Ainda que, no limite e de um ponto de vista absoluto, isto pudesse ser verdade, e somente um sistema filosófico total e perfeito fosse realmente capaz de dar conta de

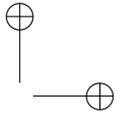
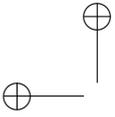




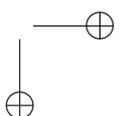
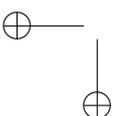
tudo, inclusive de si próprio, e isso seja impossível de alcançar, condenando-nos, desse modo, à inevitável incompletude característica de qualquer sistema aberto, no entanto a autonomia relativa das questões e/ou problemas garante à partida a possibilidade de haver progresso cognitivo, mesmo parcial, incompleto e relativo que seja. À semelhança do que acontece com as palavras num dicionário (ou no próprio sistema linguístico como um todo), ou com as coisas, fenómenos, seres e acontecimentos do mundo, o facto de estarem universalmente conectados e, portanto, remeterem necessariamente uns para os outros, implicando-se e pressupondo-se reciprocamente numa complexa rede de relações de interdependência – a qual pode abranger tanto o espaço como o tempo, a estrutura como a dinâmica, a causalidade como a significação -, não quer dizer que as suas respectivas identidades próprias e relações de contexto de maior ou menor proximidade ou relevância não tornem possível um conhecimento relativo e não exaustivo que evite o aparente paradoxo “tudo ou nada” da investigação.

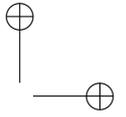
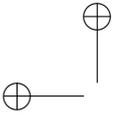
Esclarecido este ponto, voltemos à questão fundamental e ao seu sentido exacto: uma forma óbvia, simples e directa de perceber o problema talvez consista em clarificar a questão através da sua tradução numa outra expressão, a qual está, aliás, já indicada no subtítulo deste ensaio. O que se pretende saber, no fundo, é se a razão é ou não capaz de determinar efectivamente a acção humana, isto é, de a causar de facto, produzindo a própria acção; ou, por outras palavras, se aquilo que sabemos (ou acreditamos) que queremos, que temos ou que devemos fazer – embora existam diferenças óbvias e subtis relevantes entre estas palavras – tem ou não o poder real de nos levar a fazê-lo; ou ainda, se as intenções conscientes ou finalidades da acção (as suas causas finais) conseguem verdadeiramente originá-la; ou, por último, se aquilo que justifica uma acção (a sua justificação racional) pode ser também aquilo que a explica (a sua explicação causal).





Uma vez clarificado o sentido da questão, ou pelo menos aquele que parece ser mais interessante e não trivial, e antes de passarmos a analisar o âmbito e alcance da mesma, bem como algumas das suas implicações intra e extra filosóficas, tentemos agora examinar os principais conceitos envolvidos, respondendo dessa forma àquelas questões relacionadas anteriormente formuladas. Começemos pelo conceito central, o conceito de acção: o que é, ou o que deve entender-se por acção? Em abstracto e isoladamente, o conceito é vago e ambíguo, aplicando-se a muitos domínios que vão desde a física à política, desde a lei da acção-reacção até à acção dos corpos, do tempo, da gravidade, ou à acção de um governo, instituição ou empresa, passando pela acção biológica de vírus ou bactérias ou quaisquer outros organismos vivos, até à acção do clima, do vento, da chuva ou das marés, incluindo os actos de pensar, falar, comer, andar, conduzir um automóvel, lavar os dentes ou escrever um ensaio filosófico sobre o problema da acção humana. Não obstante haver um denominador comum a todos esses domínios de aplicação ou significados distintos do conceito, pois caso contrário não faria qualquer sentido usar o mesmo termo para os referir, e mesmo que esse denominador comum o seja apenas por extensão analógica, aquilo que mais importa aqui não é tanto apurar o significado geral do conceito de acção (ou o significado do conceito de acção em geral), mas sim o sentido particular e específico em que é usado na questão em análise e cujo contexto é o da acção humana. Se toda a acção pode ser genericamente definida como um acontecimento ou processo causado por uma força ou entidade agente, a especificidade própria da acção humana exige que se faça uma distinção relevante por comparação com outras formas de acção: é que a acção humana é causada por um agente dotado de consciência e intencionalidade, animado por desejos e crenças que determinam os meios e os fins da acção, assim como o seu valor e significado, e não por uma mera - ainda que complexa - necessidade ou causalidade natural cega, inconsciente e mecânica, típica do mundo físico,

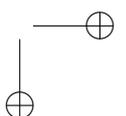
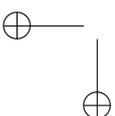


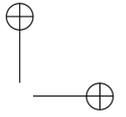
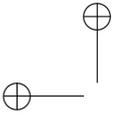


*Podem as razões subjacentes a uma acção ser as causas..?* 7

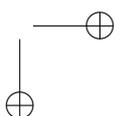
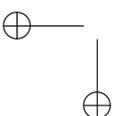
---

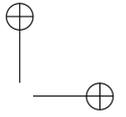
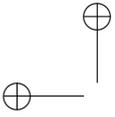
a qual actua em regime de piloto automático, cumprindo as regras do programa a que chamamos leis da natureza. A acção especificamente humana, aquela que, em grau ou essência, distingue a espécie humana das outras espécies vivas, sejam elas animais ou vegetais, mais simples ou mais complexas, para além de incluir todas as outras formas de acção como sua condição necessária, dada a nossa condição de seres naturais (físicos e biológicos), inclui também uma dimensão mental cujas componentes específicas ou não se encontram de todo presentes, ou só se encontram até certo ponto e de forma limitada no restante mundo natural. Se é verdade que a teleologia (isto é, a existência de processos orientados para fins) não é uma invenção humana e pode encontrar-se já na biologia, se não directamente na evolução das espécies, ao menos na organização, funcionamento e comportamento de todos os seres vivos (o que é o instinto de sobrevivência característico dos organismos e espécies, com todos os comportamentos que origina – comer, beber, acasalar, reproduzir-se, atacar, defender-se, etc – senão um programa teleologicamente orientado?), também é verdade que a causalidade teleológica ou final que emergiu da complexidade da mente humana acrescentou alguns elementos novos que os sistemas e processos físicos desprovidos de vida não possuem, que os sistemas e processos biológicos contêm só em parte, e que mesmo outras espécies animais inequivocamente dotadas de uma mente (com percepção, memória, inteligência, emoções, desejos e algum maior ou menor grau de consciência) só revelam até certo ponto. Qual é exactamente esse ponto é uma questão que permanece em aberto, mas em todo o caso, seja ela uma diferença quantitativa ou qualitativa (ou ambas), de género, espécie ou grau, ela existe nalguma medida, o que justifica um tratamento pelo menos relativamente diferenciado do problema. Que algumas espécies animais não humanas parecem ser igualmente motivadas no seu comportamento por intenções, desejos e crenças e, portanto, de algum modo, por causas análogas às dos animais humanos, é matéria dificilmente disputável, salvo por





quem fizer ainda profissão de fé no behaviorismo ou no humanismo especista. Mas como não é esse directamente o ponto em discussão, fiquemo-nos por aqui, uma vez que não sabemos se outros animais têm razões para agir no mesmo sentido restrito em que usamos o termo “razões” quando o aplicamos à nossa espécie. Claro que se identificássemos razões com causas explicativas ou com causas eficientes, ou seja, aquelas que efectivamente produzem a acção, então o problema inicial nem sequer se colocaria ou faria qualquer sentido. E se, em última instância, alargássemos a identidade dos dois conceitos, estendendo-os até aos domínios da metafísica e da ética, ou da lógica e da epistemologia, então não só o princípio da razão suficiente seria igual ao princípio da causalidade e todas as formas de causalidade – e não só a final – seriam redutíveis à causalidade eficiente, como a distinção entre factos e valores, entre juízos de facto e juízos de valor, entre ser e dever-ser, entre o real e o ideal, entre psicologia e ética, assim como toda e qualquer outra normatividade lógica, epistémica, jurídica ou política o seriam igualmente. No fundo, se tanto um argumento logicamente válido como um logicamente inválido se explicam por causas, à semelhança do que acontece com uma acção moralmente correcta ou incorrecta, ou ainda com uma qualquer crença verdadeira ou falsa, justificada ou injustificada, então não há qualquer diferença de valor relevante entre elas, na medida em que são simplesmente efeitos ou consequências das causas que as determinaram e as explicam, e desse modo as justificariam também racionalmente, eliminando assim qualquer distinção epistémica entre explicação e justificação, com a implicação óbvia de que tudo o que existe e acontece estaria automaticamente justificado tão logo se conhecessem as respectivas causas. Em suma, não só tudo seria racionalmente explicável, como estaria completamente justificado, numa perfeita e necessária identidade entre o real e o racional. É para evitar este tipo de confusão conceptual - curiosamente partilhada tanto por filosofias naturalistas como historicistas –, a qual implicaria a dissolução de toda a



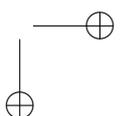
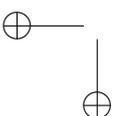


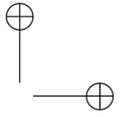
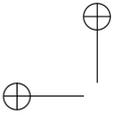
*Podem as razões subjacentes a uma acção ser as causas..?* 9

---

normatividade ideal ou transcendental (seja ela lógica, epistémica, ética, jurídica ou política) numa forma de naturalismo puramente fisicista, psicologista ou sociologista, com todas as consequências teóricas e práticas, possíveis e actuais, que tal operação acarreta, é por isso, dizíamos, que se deve fazer uma distinção entre causas e razões no que à acção humana diz respeito. Tal operação poderia até, no limite, conduzir a concepções absolutamente deterministas, necessitaristas, ou mesmo fatalistas da realidade, abolindo teoricamente a contingência e reduzindo o real e o possível ao necessário - o que, aliás, já ocorreu historicamente.

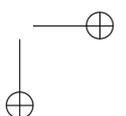
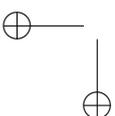
Partindo do princípio que toda a acção é causada, e que tudo o que fazemos é, de algum modo, acção, então que tipos de causas são as determinantes da acção humana, e como distingui-las das razões? Aceitemos a definição-padrão e admitamos que toda a acção humana é um acontecimento causado intencionalmente por um agente (ou sujeito da acção), uma vez que é algo que ocorre no espaço e no tempo e tem causas, correspondendo estas interiormente às crenças e desejos intencionais do sujeito que age. As condições necessárias e suficientes para caracterizar a acção humana são, assim, a existência de um sujeito capaz de transformar as suas intenções, crenças e desejos, em comportamento, ou seja, de causar intencionalmente um acontecimento, de saber o que quer fazer e de realizá-lo. Ora, tudo o que fazemos resulta, como é óbvio, de tudo o que somos, e somos tudo aquilo que pensamos, sentimos, queremos, sabemos e acreditamos. Assim, se aceitarmos o modelo filosófico dos desejos e crenças (ou pulsões e representações, ou emoções e ideias, ou paixões e razões) como descritivo e explicativo da acção humana – o que aqui faremos por este nos parecer suficientemente razoável -, a questão consiste afinal em saber como se articulam esses dois elementos, e se as crenças que possuímos - e que, do nosso ponto de vista, justificam racionalmente as acções que praticamos, conferindo-lhes sentido, valor e finalidade – podem ou não funcionar como causas directas ou indirec-

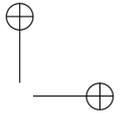
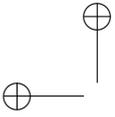




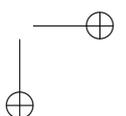
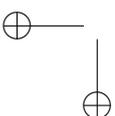
tas da acção, seja gerando ou estimulando os desejos necessários, seja dispensando-os de todo e actuando de forma independente, seja apenas controlando-os e orientando-os instrumentalmente para objectivos predeterminados. Claro que, se identificássemos a totalidade do complexo desejo-crença com a razão para agir, uma vez que este fosse também considerado como a sua causa, isso resolveria-nos imediatamente o problema num “passe de mágica” linguístico-conceptual. Não iremos por aí, ao menos para já e sem outras considerações.

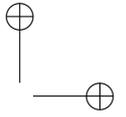
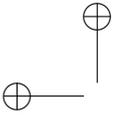
A questão pode então ser reformulada da seguinte maneira: até que ponto aquilo que julgamos ou acreditamos que queremos, temos ou devemos fazer, determina de facto a nossa acção? Não serão os desejos o factor dominante nessa relação? O seu elemento motor? Haverá uma hierarquia real na distribuição do poder causal prático entre as crenças e os desejos? Será que, no fundo, todos os nossos fins, valores, significados e princípios supostamente racionais não passam de racionalizações a posteriori de desejos e emoções irracionais a priori, esses sim verdadeiramente determinantes, como aliás a psicanálise freudiana procurou demonstrar, desempenhando na mente individual o mesmo papel que, para os marxistas, tem a superestrutura ideológica, como expressão e produto de interesses de classe? Serão as pulsões irracionais do Id a controlar efectivamente não só a vida psíquica interior, mas a vida activa exterior como reflexo daquela? Será que todas as nossas crenças ou razões práticas, todos os nossos objectivos conscientes de acção, todas as ideias que parecem justificar o que fazemos, não passam afinal de uma obra de fachada, de um disfarce, de uma ilusão, porventura necessária, para o agente se convencer a si mesmo de que não só sabe o que faz, mas é verdadeiramente dono e senhor de si mesmo e da sua acção, mas nada mais do que isso? Terão, enfim, razão todas essas hermenêuticas da suspeita (como se designavam até à pouco tempo atrás) modernas e pós-modernas, de inspiração marxista, nietzscheana, freudiana, ou, sincretizando as





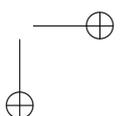
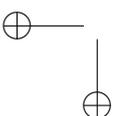
três, estruturalista ou desconstrucionista, com as suas declarações bombásticas sobre a “Morte do Homem” e/ou o “Fim do Sujeito”? Será verdade que a nossa consciência, razão e vontade, não passam afinal de epifenómenos controlados por forças e causas ignoradas por nós próprios, sejam as do inconsciente individual ou colectivo, da infra-estrutura económica ou da vontade de poder dionisíaca, seja por estruturas genéticas, neuronais, linguísticas, ideológicas ou outras, que nos reduzem a pouco mais que simples (ou complexas, tanto faz) marionetas governadas por fios invisíveis, os quais não se limitam a condicionar-nos a acção, antes a determinam necessária e efectivamente? Seremos apenas, ou fundamentalmente, máquinas desejantes comandadas por fluxos maquínicos, mas que precisam de pretextos, desculpas e justificações pseudo-racionais como ilusões defensivas para não verem a verdade acerca de si mesmos, essa terrível e insuportável verdade de serem completamente determinados por forças e causas internas e externas, naturais e sociais, que fariam de nós meros joguetes de si próprias, e onde se diluiriam como fantasias piedosas ou simples mitos edificantes as noções de consciência racional, autonomia da vontade, livre-arbítrio, autodeterminação, responsabilidade e racionalidade prática em geral? Sabemos, inclusive, que semelhante cepticismo ou pessimismo relativamente à capacidade humana de autodeterminação racional não é exactamente novidade na história da filosofia, tendo tido alguns advogados ilustres entre materialistas, mecanicistas e irracionalistas (caso de Hume), assim como em todas as formas de determinismo absoluto, seja ele naturalista ou historicista, materialista ou idealista, teísta ou ateu, pluralista ou monista - não defendia Espinosa, apesar do (ou por causa do) seu racionalismo, que a liberdade não passa de uma ilusão causada pela ignorância das causas que realmente nos movem? Não afirma o marxismo que a liberdade consiste tão somente na tomada de consciência da necessidade (natural e/ou histórica) e em agir de acordo com ela? Claro que também houve defensores da tese contrária e que acred-

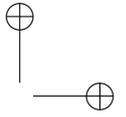
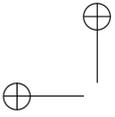




itaram no poder causal da razão para orientar não somente a vida teórica, mas também a vida prática dos seres humanos, como é o caso dos filósofos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles ou, já no período moderno, Kant. Já na filosofia contemporânea da acção a linha divisória parece situar-se entre, por um lado, o cepticismo de Wittgenstein e dos seus seguidores quanto à mera possibilidade de se falar de causas da acção e de identificar estas com razões, por considerarem estes conceitos pertencentes a diferentes ordens de realidade (o físico, o mental e o lógico), gerando a sua confusão uma autêntica falácia naturalista - respondendo, portanto, negativamente à nossa questão original -, e, por outro lado, a posição afirmativa defendida por Davidson no já clássico ensaio “Actions, Reasons and Causes” em relação ao mesmo problema, propondo o modelo crença-desejo como causalmente explicativo da acção humana e identificando este com a razão da acção. Mas como em filosofia não se trata de “contar espingardas” (ou “cabeças”) para ver de que lado está a razão, e os argumentos de autoridade de nada valem neste contexto, resta-nos analisar criticamente o problema (ou problemas), as hipóteses alternativas de o resolver e os argumentos aduzidos para as justificar, a fim de saber se é ou não possível chegar a uma conclusão satisfatória para o nosso inquérito.

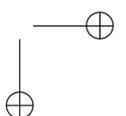
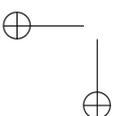
É “só” tudo isto que está aqui em jogo, são “apenas” estes os problemas que a questão original levanta ou implica necessariamente. Como se pode ver, apesar de restritamente pertencer a uma área disciplinar específica – a filosofia da acção -, o seu âmbito geral é vasto e envolve directa ou indirectamente, de forma relevante, algumas das disciplinas filosóficas mais importantes, como a ética, a filosofia da mente, a metafísica, a epistemologia, a antropologia filosófica, ou até a filosofia política, localizando-se na zona de fronteira ou intercepção dessas várias disciplinas, pelas suas ramificações, cruzamentos e dependências. Basta pensarmos, por exemplo, nas implicações óbvias, tanto teóricas como práticas, de se adoptar uma solução negativa para o problema: uma vez que toda

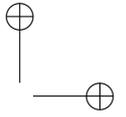
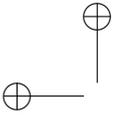




a organização moral e jurídica de qualquer sociedade assenta no pressuposto básico de que os homens são livres para escolher o curso das suas acções - que são dotados de livre-arbítrio - e que é a razão que assegura tal propriedade especificamente humana, caso a resposta ao nosso problema seja negativa talvez seja o próprio fundamento último da ordem moral e jurídica universal que é posto em causa ou se revele falso e ilusório, caindo igualmente pela base todos os conceitos dele decorrentes, tais como o de responsabilidade, culpa ou castigo. Será que faz algum sentido atribuir culpa e castigar quem não é verdadeiramente responsável por aquilo que faz? E só é realmente responsável pelo que faz quem é capaz de escolher e de se autodeterminar racionalmente, pois quem agir sem saber o que faz e sem ter livremente decidido fazê-lo não é verdadeiramente sujeito ou senhor das suas acções, não sendo, por consequência, verdadeiramente livre nem responsável, mas antes ética e juridicamente inimputável. Ora, se o Homem não for capaz de causar racionalmente as suas próprias acções, se a razão se limitar a ser teórica, ou se o seu poder prático for meramente secundário ou instrumental, como espectadora passiva ou simples meio de se conseguir realizar o que se quer, permanecendo, no entanto, aquilo que se quer indiferente aos ditames da própria razão e sendo, pelo contrário, ditado por causas alheias à vontade livre do sujeito, então talvez o determinismo radical seja verdadeiro e o livre-arbítrio não passe realmente de uma miragem, com todas as consequências morais, políticas e jurídicas que o fim dessa ilusão acarretaria.

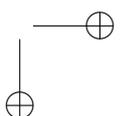
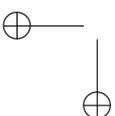
Como se pode verificar, esta não é, portanto, uma questão filosoficamente menor ou de somenos importância, quer em si mesma, quer pelas consequências que logicamente acarreta para o conjunto da filosofia, pela forma como põe em jogo uma série de outras questões relacionadas, as quais, por sua vez, colocam em causa boa parte daquilo que damos mais ou menos como adquirido sobre nós próprios, a vida e o mundo, ou seja, no fundo, quase tudo o que, de forma mais ou menos ingénua ou sofisticada, acreditamos saber.

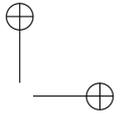
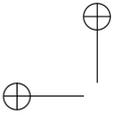




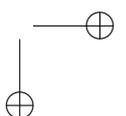
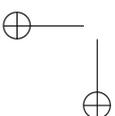
Uma vez feito este exame sumário ao significado e alcance da questão, passemos agora à análise das três hipóteses possíveis de resposta, nomeadamente a negativa, a afirmativa e a céptica (ou agnóstica) quanto à possibilidade de se saber a verdade, descrevendo e analisando criticamente alguns dos argumentos que as suportam. Começemos pela hipotética solução negativa:

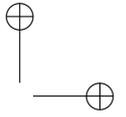
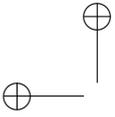
As razões subjacentes a uma acção não podem ser as causas eficientes dessa acção porque as razões são realidades segundas relativamente às paixões ou desejos, sendo estes as verdadeiras causas eficientes da acção (e até, eventualmente, das próprias razões ou crenças que aparentemente a justificam), enquanto aquelas ocupam uma função meramente instrumental, ora calculando os meios mais eficazes para a realização dos desejos, ora justificando-os a posteriori, cobrindo-os de um verniz de respeitabilidade racional ou moral, mas sendo em todo o caso impotentes para determinar efectivamente a acção. Este argumento releva, como é evidente, de uma concepção irracionalista do humano que aposta na dominância da dimensão animal sobre a racional da famosa definição aristotélica. É como se o argumento dissesse que, ao definir o Homem como animal racional, Aristóteles se tivesse esquecido de indicar em que proporção exacta é que cada um dos factores entra na equação, omitindo ou não querendo reconhecer a desigualdade óbvia dos pesos relativos de cada um no todo formado por ambos, e até possivelmente confundindo o real com o ideal ao atribuir maior relevância ao factor racional. Curiosamente, ou talvez não, este argumento irracionalista, secundarizando a razão humana em relação às paixões e acreditando-a meramente instrumental das mesmas no que diz respeito às acções, passa, no entanto, sem grande problema no teste da teoria da acção racional proposta pelo mesmo Aristóteles na forma do silogismo prático, o que, convenhamos, não deixa de ser algo paradoxal. Se aceitarmos o silogismo prático aristotélico como modelo, seja ele descritivo ou normativo, da acção racional, uma vez que este apenas determina que um sujeito deseje algo (x),





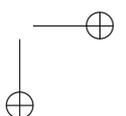
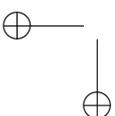
acredite que a melhor maneira de obter esse algo é fazer (y), e, logo, faça de facto (y), só agindo irracionalmente se não o fizer, também aqui a razão joga um papel perfeitamente secundário e instrumental relativamente ao elemento passional do desejo, o qual não só define a priori a finalidade da acção, sendo portanto a sua causa final, como desse modo funciona como o verdadeiro elemento motor (a causa eficiente) da acção, induzindo inclusive à representação ideal dos meios necessários para a realizar. Assim, até num modelo clássico da acção racional as razões parecem ser reduzidas, de alguma forma, a escravas das paixões e a razão considerada serve da vontade, conformando-se aos desígnios desta, e não o contrário. É certo que, de acordo com este modelo, a incapacidade da razão seja para determinar teoricamente os meios necessários mais adequados à obtenção do fim desejado, seja para determinar a realização prática desses meios, torna a acção em si irracional. Mas se o agente só age irracionalmente quando quer algo, sabe ou acredita saber o que deve fazer para alcançá-lo, e não o faz – provavelmente por ter outros desejos mais fortes, ou por fraqueza da vontade -, então a razão torna-se pouco mais do que mera assistente dos desejos, coordenando os meios da sua satisfação, mas nada tendo a dizer sobre a natureza e valor dos mesmos, ainda que estes sejam em si mesmos completamente irracionais ou imorais. Como sair daqui? Como refutar um argumento que, mesmo quando avaliado à luz de um critério de racionalidade prática, parece resistir e passar no teste sem problemas de maior? Ainda por cima, se sairmos agora da teoria pura e tentarmos olhar de forma lúcida e realista - isto é, sem os preconceitos e mecanismos de defesa habituais - tanto para nós como para os outros, para todas as pessoas que conhecemos directa ou indirectamente, para o conjunto da humanidade real e não ideal, para aquilo que as pessoas realmente fazem e não o que dizem ou julgam fazer, e para os reais motivos pelos quais fazem o que fazem e não para aqueles motivos ideais que alegam ter para o fazerem, se formos capazes deste exercício de objectividade, hon-

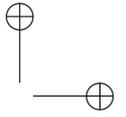
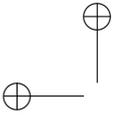




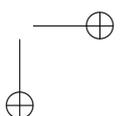
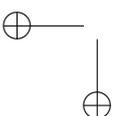
estidade e coragem intelectual, então fica ainda mais difícil escapar à conclusão quase inevitável da aparente irracionalidade essencial da humanidade e, por consequência, das acções por ela praticadas, tanto individual como colectivamente, como exemplificação máxima dessa característica fundamental. Mas será assim? Não será tal conclusão prematura, ou excessivamente pessimista, quanto à possibilidade humana de converter razões em acções, ou de agir determinado por aquelas? Mesmo que seja factualmente verdade que a maior parte das pessoas, durante a maior parte do tempo e em quase tudo o que fazem, ajam determinadas por causas que escapam ao conhecimento e/ou ao controlo da sua razão consciente, isso não prova necessariamente que toda a gente, sempre e em tudo aquilo que faz, aja dessa forma, e, logo, que seja impossível agir com base em outras causas que não aquelas que habitualmente nos motivam, não é verdade?! Mas é claro que também não prova essa possibilidade, pelo que ficamos assim sem saber se a generalização indutiva que se faz a partir do conhecimento da psicologia comum é ou não precipitada e abusiva, e se garante ou não a certeza ou plausibilidade da hipótese irracionalista como modelo explicativo de toda a acção humana. E é precisamente a dúvida metódica daqui decorrente quanto à possibilidade teórica de se determinar de que lado está afinal a verdade que a hipótese agnóstica transforma em dúvida céptica, concluindo ser de todo impossível saber se somos ou não capazes de agir directamente motivados pela razão, ou se apenas por desejos, paixões e interesses posteriormente racionalizados.

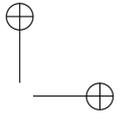
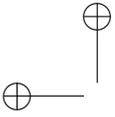
Examinemos então a alternativa céptica e vejamos se há ou não boas razões para se duvidar de que seja realmente possível sabermos se, em geral, todas as nossas acções e decisões são sempre causalmente determinadas por factores alheios à razão - sejam eles de natureza biológica, psicológica, social, ou por uma combinação dos três -, ou se afinal existirão excepções a essa aparente regra geral da natureza humana e algumas acções e decisões podem efec-



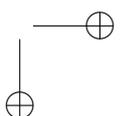
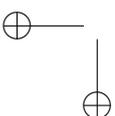


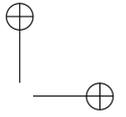
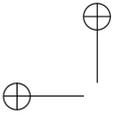
tivamente ser causadas pelas razões subjacentes à própria acção: como determinar, de forma inequívoca e sem margem para dúvida, que ao menos algumas acções escapam ao determinismo cego da causalidade involuntária ou à teleologia irracional dos processos inconscientes? Se escavarmos o suficiente, não será sempre possível descobrir por detrás de todas as motivações racionais, voluntárias e conscientes, que atribuímos aos nossos actos, um outro nível a elas subjacente que nos reenvia à nossa animalidade essencial, justificando assim a suspeita, senão da nossa irracionalidade prática fundamental, ao menos da virtual impossibilidade de sabermos objectivamente distinguir umas das outras de forma clara e distinta? Se aceitarmos estender a validade dos princípios da causalidade e do da razão suficiente ao domínio da acção humana, então a questão de saber se há acções ontologicamente indeterminadas, incausadas ou arbitrárias não se coloca; mas coloca-se, isso sim, a questão de saber de que natureza exacta são as causas que as determinam e se esse conhecimento é humanamente acessível ou não. Ora, dada a complexidade da natureza humana, a sua pertença a vários níveis de realidade, a sobredeterminação causal que tudo isso implica para o domínio da acção humana, e o facto de parecer haver sempre um desfasamento entre as verdadeiras causas que nos determinam e aquelas que reconhecemos como tal – provavelmente devido à nossa universal tendência para o auto-engano e à estrutural necessidade de nos iludirmos a nós próprios através da crença de que somos completamente transparentes à nossa própria consciência e donos e senhores de nós mesmos -, tudo isso conduz o céptico a argumentar pela impossibilidade de sabermos, por princípio, se existirão ou não acções directamente causadas pela razão, ou se esta é sempre secundária relativamente às verdadeiras causas primárias que determinam aquelas. Para complicar ainda mais o caso, parece haver uma tal imbricação entre desejos e crenças que estes aparecem quase sempre (?) associados num complexo molecular em que cada uma das partes parece sempre reclamar a outra





para se completar e gerar a acção, podendo inclusive influenciar ou criar a partir de si mesma a parte que lhe falta para o efeito, o que, convenhamos, em nada contribui para o processo de determinação epistémica da resposta ao nosso problema. Se as analogias transdisciplinares não fossem tão perigosas, e se o seu uso e abuso não tivesse já dado origem a tantas imposturas intelectuais, quase se poderia dizer que encontramos aqui um equivalente filosófico do princípio da incerteza (ou da indeterminação) que afecta a mecânica quântica, desde que aqui interpretado epistemicamente como dificuldade ou mesmo impossibilidade de determinação cognitiva da relação de prioridade causal e prática entre crenças e desejos (ou razões e causas), e não como indeterminação ontológica entre ambas ou como ausência de causas efectivas para a acção. Dada a impossibilidade prática de aceder directamente ao universo mental de outra pessoa, às suas ideias, intenções, desejos e motivações, restando-nos assim as suas acções para podermos indirectamente ter-lhe acesso, e dada a filtragem subjectivo-defensiva que impomos a nós próprios, impedindo-nos ou, na melhor das hipóteses, dificultando-nos enormemente a autognose, torna-se complicado escapar à conclusão de que a necessária implicação do sujeito no acto do conhecimento coloca aqui um limite objectivo ao que pode efectivamente ser por nós conhecido, tanto nos outros, como em nós próprios. Se juntarmos a tudo isto o facto de boa parte da nossa vida psíquica se processar de forma inconsciente, sabendo nós normalmente o que pensamos, sentimos, acreditamos, queremos ou fazemos, mas ignorando muitas vezes o porquê de tudo isso - ou só tendo consciência dos motivos mais superficiais e aparentes -, lançamos ainda mais uma acha para a fogueira do cepticismo, reforçando as suas razões e ameaçando tornar a dúvida metódica - que é a fonte de toda a investigação filosófica ou científica - numa dúvida sistemática que coloca em causa a própria possibilidade de saber a verdade, ou mesmo categórica e dogmaticamente a nega.



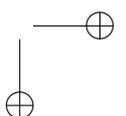
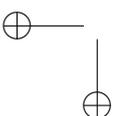


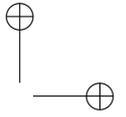
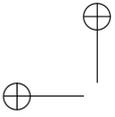
*Podem as razões subjacentes a uma acção ser as causas..?* 19

---

Para sabermos se é ou não assim, se a razão estará do lado daqueles que negam pura e simplesmente a existência de acções humanas racionalmente causadas ou do lado daqueles que negam a própria possibilidade de sabermos se as razões podem ou não funcionar como causas eficientes da acção, teremos agora, finalmente, de analisar a terceira alternativa de resposta ao problema, isto é, aquela que afirma essa possibilidade ou realidade, a fim de determinarmos se existem mais e melhores razões para justificar a nossa preferência por alguma delas, ou se, pelo contrário, pesados todos os prós e contras das três hipóteses, nos vemos impossibilitados de tomar uma decisão racional favorável a qualquer delas, justificando assim um agnosticismo radical relativamente à verdadeira solução deste problema.

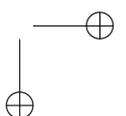
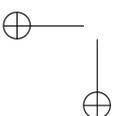
Que factos e/ou argumentos podem então ser aduzidos para defender a tese que afirma a realidade ou possibilidade de agirmos movidos por razões, e não apenas por causas internas ou externas, naturais ou sociais, que escapam ao nosso conhecimento e controlo? Se quisermos manter a coerência lógica da argumentação, não nos é possível reivindicar aqui premissas diferentes daquelas que sustentaram as análises anteriores, sob pena de falsificarmos toda a investigação, conduzindo-a a conclusões viciadas à partida. Deste modo, continuando a aceitar como válidos os mesmos princípios metafísicos da causalidade e da razão suficiente, não é razoável invocar quaisquer hipóteses que directa ou indirectamente os ponham em causa, ou que com eles sejam contraditórios, como seja, por exemplo, a hipótese de haver acções inexplicáveis, incausadas, gratuitas ou arbitrárias, sem causas que as expliquem ou razões que as justifiquem. Assim sendo, o problema não reside em saber se todas as acções são ou não causadas, mas sim que tipos de causas são capazes de determinar a acção humana e se a razão é ou não uma delas. Como é evidente, tal interrogação não nos compromete com a ideia de que todas as razões que tenhamos para agir - e que, desse modo, justificam as nossas acções - sejam igualmente váli-

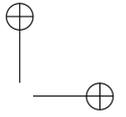
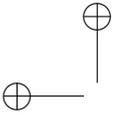




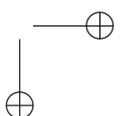
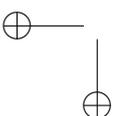
das, uma vez que agir segundo razões, ou fazer das razões causas da acção, não implica necessariamente que essas razões sejam boas ou válidas e que justifiquem verdadeiramente a acção, posto que tal pressuporia a identidade essencial entre Razão e razões, ou entre ter razão e ter razões, com a consequente infalibilidade da razão prática humana, a qual não carece de qualquer facto ou argumento para ser desmentida; aceitar os termos da questão significa tão somente que não a damos por resolvida a priori e que admitimos seriamente a possibilidade de a razão poder ter uma palavra a dizer na determinação causal da acção humana, quer as razões concretas que a possam eventualmente originar sejam certas ou erradas, válidas ou inválidas, boas ou más, justas ou injustas, melhores ou piores.

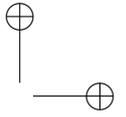
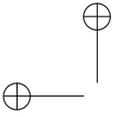
Comecemos por um argumento de natureza conceptual, recuperando a definição-padrão de acção humana que apresentámos de início: se aceitarmos que o carácter específico e distintivo da acção humana relativamente a todas as outras formas de acção reside no facto de ser intencionalmente causada por um agente, pois caso contrário não passaria de mais um acontecimento natural igual a todos os outros, então tal definição já pressupõe o reconhecimento de um tipo particular de causalidade que se encontra ausente, total ou parcialmente, de outras ordens de realidade, nomeadamente a causalidade intencional de um sujeito que age sabendo o que pretende atingir com a sua acção, ou seja, que é capaz de converter intenções ou finalidades em actos orientados para a sua realização. Tal causalidade teleológica pressupõe ainda, no caso do Homem, um grau relativo de consciência do que faz, quer fazer ou obter com a sua acção, assim como o assentimento subjectivo da validade ou justeza daquilo que faz e do fim que se propõe atingir, mesmo quando a acção é em si mesma irracional, imoral, ou simplesmente errada segundo qualquer critério minimamente razoável e objectivo de avaliação. É, aliás, essa necessidade psicológica de transformar motivos que podem até ser irracionais ou imorais em razões legítimas que justifiquem racionalmente a acção - seja antes,



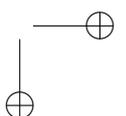
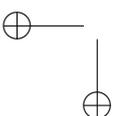


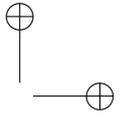
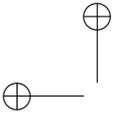
durante ou após a acção - que prova a quase impossibilidade prática de agir sem haver, ao menos para a consciência do sujeito agente, uma razão que justifique o acto. Que estas nem sempre o justificam verdadeiramente, tanto do ponto de vista moral como racional, ou até que surjam o mais das vezes secundariamente como racionalizações defensivas (no sentido psicanalítico) para tornar aparentemente justificado e racional o que, no fundo, sabemos ser irracional ou errado, não impede que tal construção interpretativa por parte do sujeito agente para tornar aceitável à sua própria consciência (ou à consciência alheia) o sentido e valor dos seus actos não seja uma necessidade universal da natureza humana. A questão, porém, consiste em saber se tal necessidade não passa de uma operação de camuflagem das verdadeiras razões que efectivamente determinam a acção, quer dizer, das causas eficientes que de facto a originaram, servindo apenas táctica ou estrategicamente como verniz protector e embelezador de causas alheias à consciência racional do sujeito, permitindo-lhe realizar de boa consciência o que no fundo quer fazer, ou se, pelo contrário, podem existir razões com real poder causal sobre a acção, determinando-a directa ou indirectamente. Mas se a consciência intencional do agente parece ser um elemento indispensável na equação da acção humana, fornecendo-lhe subjectivamente razões para o induzir a agir, não demonstra tal facto, por si mesmo, que, independentemente de essas razões serem boas ou más, verdadeiras ou falsas, e quer sejam ditadas pela realidade, pela razão, pelo “coração” ou por uma combinação das três, só quando elas estão presentes é que conseguimos realmente agir? Será que isso não faz das razões, senão causas únicas ou directamente eficientes das acções, funcionando como suas condições suficientes, ao menos condições necessárias das mesmas, sem as quais as acções seriam humanamente impossíveis por carecerem da caução subjectiva e do assentimento consciente indispensável à sua execução objectiva?





Um segundo argumento que poderíamos apresentar a favor da tese da possível eficiência causal da razão é o facto de todos sabermos, por experiência interna, que somos efectivamente capazes de agir movidos por razões, isto é, que somos capazes de nos autodeterminar a agir (ou de nos impedirmos de agir) com base em razões que conhecemos e aceitamos como válidas. Essa experiência interna é acessível a todos os seres humanos e constitui parte essencial da vida consciente que nos define como tais, não carecendo por isso de qualquer confirmação empírica externa para o efeito. O diálogo interior da mente consigo própria - a que chamamos pensamento e que é o cerne da subjectividade humana - fornece assim uma prova suplementar a favor daquela possibilidade, visto todos conhecermos muito bem por experiência própria como as diversas instâncias que nos constituem - ou os diversos eus que nos habitam - lutam e cooperam, competem e comunicam no seio da unidade plural da nossa mente, tentando coordenar-se, harmonizar-se, influenciar-se e condicionar-se mutuamente, criando soluções de compromisso ou equilíbrios precários e instáveis, transformando causas em razões e razões em causas, desejos em crenças e crenças em desejos, emoções e sentimentos em ideias e valores e vice-versa, ou “simplesmente” associando-se, causando-se reciprocamente e gerando a acção que deles resulta. Esse monólogo interior que define a nossa vida consciente funciona assim como um autêntico transmutador alquímico que converte causas objectivas em razões subjectivas, ou vive-versa, potenciando a acção e conferindo-lhe um valor, um significado e uma finalidade de que seria desprovida caso não fosse aí processada. Em suma, nós sabemos, pelo simples facto de sermos criaturas conscientes, e por muito grande que seja a nossa capacidade de nos enganarmos e de nos iludirmos a nós próprios relativamente aos verdadeiros motivos que nos movem a agir, que somos de facto capazes de agir movidos por razões, sejam elas boas ou más, válidas ou inválidas, objectivas ou subjectivas, verdadeiras ou falsas, sendo a nossa consciência que nos garante

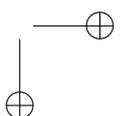
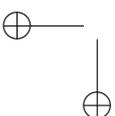


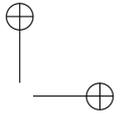
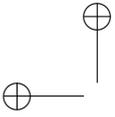


esse poder efectivo, tanto na sua forma passiva de espectadora interna como na forma activa de criadora externa.

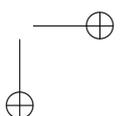
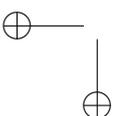
Se alargarmos agora o argumento anterior até ao mundo exterior a nós próprios, ou seja, à nossa relação e interacção com os outros, obteremos ainda um terceiro argumento a favor da tese do poder causal das razões na determinação da acção humana. É que se temos consciência interior de que podemos e somos capazes de agir motivados por razões, também sabemos perfeitamente que somos capazes de inspirar ou induzir os outros à acção mediante a apresentação de razões que a tal os convençam, qualquer que seja o seu valor real. O mesmo acontece, evidentemente, com a capacidade que os outros têm de nos influenciar a agir, bastando para o efeito que subjectivamente aceitemos as razões apresentadas por outrém como boas razões ou que elas despertem em nós a adesão necessária para serem realizadas. Pode mesmo dizer-se que toda a gente sabe perfeitamente que as razões são socialmente partilháveis e que todos temos capacidade de nos influenciarmos mutuamente a agir através da persuasão, convencendo os outros ou sendo convencidos por eles a actuar de uma certa maneira ou a deixar de o fazer. Aliás, parte substancial da vida social consiste precisamente nesse mecanismo de persuasão mútua que usamos uns com os outros no sentido de nos convenceremos a pensar e agir de determinadas maneiras mediante a apresentação de razões para o fazermos. Uma vez que todos conhecemos muito bem esse poder efectivo que temos sobre os outros e que os outros têm sobre nós, parece assim difícil evitar a conclusão que conduz ao quarto e último argumento, reforçando as razões que já tínhamos para acreditar na plausibilidade de uma resposta positiva em relação ao nosso problema.

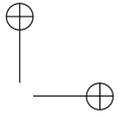
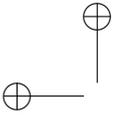
Como se sabe, o senso-comum universal não é infalível, nem oferece, como é evidente, quaisquer garantias absolutas de verdade ou validade, mas, ainda assim, fornece um pano de fundo relativamente sólido que só evidências factuais ou argumentos mais fortes em contrário podem ou devem pôr em causa. Ora, poderíamos



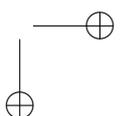
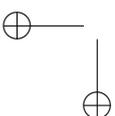


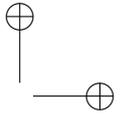
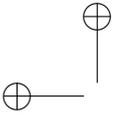
assim acrescentar aos dois argumentos anteriores o facto que deles parece derivar necessariamente: o de o senso-comum universal parecer concordar com a ideia de que o Homem é provavelmente o único ser capaz de agir segundo razões, sabendo o que quer e faz, determinando-se a si mesmo voluntária e racionalmente, e não apenas agindo determinado por causas que o alienam de si mesmo e sobre as quais não tem qualquer conhecimento ou poder. É, aliás, esse pressuposto universal que, como já foi referido atrás, fundamenta todo o ordenamento jurídico-moral de uma sociedade, assumindo-se tácita ou explicitamente que ao Homem é reconhecida a capacidade racional de escolher entre fazer o bem ou o mal, sendo livre na exacta medida em que for capaz de escolher por si mesmo entre as diferentes possibilidades de acção e de se conduzir praticamente de forma racional. Reencontramos assim aqui o velho problema metafísico do livre-arbítrio, entendido como capacidade humana de escolha e de autodeterminação racional da vontade e da acção quando estas se encontram suficientemente libertas dos condicionamentos de toda a ordem que as afectam, sejam eles físicos, biológicos, psicológicos, sociais, culturais ou históricos. Mas será isso possível? Será o livre-arbítrio (ou vontade livre) a última das ilusões da nossa consciência, a qual, por ser universalmente partilhada por todos os seres humanos, permanece assim invisível aos seus próprios olhos, como se uma ilusão transcendental se tratasse? Poderemos realmente escapar ao determinismo cósmico que parece necessariamente atravessar todos os níveis da realidade, fazendo de nós próprios uma excepção única a essa lei aparentemente universal? E o que tem isso directamente a ver com o nosso problema central? Não estaremos a confundir as coisas e a misturar problemas diferentes cuja solução é independente entre si? Talvez não, mas para percebermos porquê talvez tenhamos que reformular a nossa questão inicial, a fim de verificarmos se haverá outra forma de a abordar que melhor permita compreendê-la e resolvê-la.



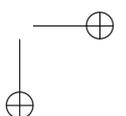
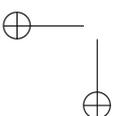


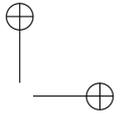
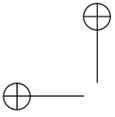
Então e se cruzássemos os dois problemas e os fizéssemos depender um do outro, perguntando se a vontade é realmente livre, ou se pode ser realmente livre, ou se a razão tem efectivamente poder para determinar a vontade a agir, transformando assim razões em causas da acção? Então e se a vontade e a acção só forem verdadeiramente livres se e quando são determinadas eficientemente pela razão, não o sendo de todo quando, pelo contrário, esta última é meramente instrumentalizada ao serviço de causas - ou por efeito de causas - que não conhece nem controla? Não poderíamos assim dizer que o livre-arbítrio só existe na condição de as razões subjacentes às acções poderem ser as causas eficientes dessas acções, e vice-versa, que somente quando as razões subjacentes às acções são verdadeiramente as causas eficientes dessas acções é que podemos considerá-las realmente livres? Se não há acções gratuitas ou incausadas, então a acção livre ou bem que não existe, ou bem que consiste na capacidade de o sujeito se determinar a si mesmo e causar a acção, submetendo a vontade à razão e emancipando-as a ambas dos múltiplos factores internos e externos que sempre ameaçam torná-las servas, e não senhoras, das causas do agir. Não que o sujeito consiga assim libertar-se de todas as condições e determinações que necessariamente o afectam, tanto por dentro como por fora, mas sim porque a interpretação e avaliação mais ou menos consciente e racional que inevitavelmente faz das coisas, ao conferir sentido e valor às coisas e às acções, cria possibilidades não objectivamente predeterminadas e transforma simples causas em razões para agir. Vejamos alguns exemplos, com acções que vão desde o trivial ao nobre e do útil ao ético: quando alguém decide fazer da lavagem diária dos seus dentes um hábito regular, ou simplesmente decide conservá-lo, por considerar haverem boas razões higiénicas, médicas e estéticas para o fazer; quando alguém resolve mudar a sua dieta alimentar, seleccionando os alimentos em função do seu eventual benefício para a saúde ou por razões de natureza ética; quando alguém decide deixar de fumar e o consegue fazer,





por saber dos malefícios do tabaco e querer preservar a sua vida e saúde desse risco acrescido; quando alguém resolve lutar contra a escravatura, contra a tirania, contra o racismo, ou pelos direitos humanos ou dos animais não-humanos, por reconhecer que se tratam de formas injustas e desumanas de tratar os seres humanos e não-humanos; ou, por fim, quando alguém decide dedicar-se à vida filosófica, entregando-se de corpo e alma à procura da verdade e/ou à busca da sabedoria, por acreditar que se trata de uma forma de vida boa em si mesma e que permite realizar o melhor do humano que há em cada um de nós, não poderemos nós dizer que tais acções são simultaneamente livres – no sentido possível e relativo e não no sentido absoluto ou impossível da palavra - e verdadeiramente causadas pelas razões a elas subjacentes? Mais, não deveremos nós dizê-lo, mesmo sabendo que às determinações da razão pura se associam necessariamente emoções, sentimentos e desejos que alimentamos em relação à realidade, os quais, em conjunto e de forma integrada, formam as condições necessárias e suficientes que nos mobilizam a agir e a que chamamos razões? Julgamos que sim, pouco importando para o efeito que o coração tenha razões que a própria razão desconhece ou que pareça existir sempre algum desfasamento temporal entre o momento em que uma decisão é tomada nos centros mais profundos do nosso cérebro e o instante da sua tomada de consciência, pois o que importa é saber se as razões do coração também são razões legítimas capazes de justificar a acção, e não só de a motivar ou explicar, ou se no processo deliberativo e decisório entraram em jogo razões assumidas como tal e susceptíveis de serem clarificadas, tal como sucede nos momentos inspirados de descoberta científica ou de criação artística, cujo resultado final é muitas vezes o culminar de um processo de elaboração inconsciente das razões que o originam. Se não queremos também aqui cometer a falácia genética de confundir a origem causal de um acontecimento com a sua validade lógica, moral ou epistémica, então o facto de haver sempre causas explicativas da

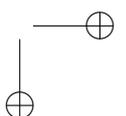
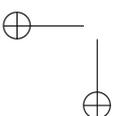


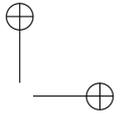
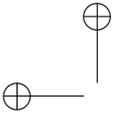


acção não pode nem deve impedir-nos de pensar que ao menos algumas dessas causas podem ser consideradas pelo sujeito razões suficientes não só para justificar a posteriori e defensivamente os seus actos, mas de o fazer antes de a acção acontecer, fornecendo assim à vontade o elemento propulsor para a impelir a agir.

Na realidade, é muito provável que parte da dificuldade em torno deste problema da relação entre causas e razões no que diz respeito à acção humana seja, de algum modo, análoga à dificuldade encontrada por nós para conhecermos ou imaginarmos o mundo interior de outros seres - nomeadamente não-humanos, como por exemplo, o que é ser um morcego (como no famoso artigo de Thomas Nagel), ou mesmo quando são outros seres humanos. É que tanto aqui como ali se trata de conseguir articular dois pontos de vista muito diferentes e, até certo ponto, opostos sobre a realidade: o ponto de vista objectivo das causas e o ponto de vista subjectivo das razões. Assim, enquanto as causas parecem remeter necessariamente para uma exterioridade objectiva cientificamente determinável, as razões parecem fazer parte do universo subjectivo dos agentes e daquilo que, do seu ponto de vista, conta ou vale como motivos válidos para agir - mesmo que o não sejam realmente - , merecendo portanto a sua aprovação racional ou consentimento consciente. Se aceitarmos este argumento, talvez seja mesmo admissível reconhecer que possam até existir graus distintos de racionalidade prática e de livre-arbítrio, consoante as razões práticas que subjectivamente justificam a acção do sujeito coincidam mais ou menos com razões objectivamente válidas que idealmente a justifiquem, bem como em função da capacidade racional de escolha e do poder causal efectivo que o sujeito é capaz de exercer sobre si mesmo e as suas acções, transformando causas em razões e razões em causas.

Desta forma, mesmo que seja falsa a hipótese maximalista que associa essencialmente razões e causas na determinação da acção humana, fazendo das razões subjacentes à acção sempre e neces-





sariamente as causas dessa acção e de toda a acção humana em geral o resultado do poder causal da razão, e mesmo que aceitemos simplesmente uma versão minimalista da tese, defendendo apenas que pelo menos algumas acções podem ser racionalmente causadas por alguns sujeitos e não necessariamente todas por todos os sujeitos, não esquecendo o que dissemos atrás sobre a diferença entre ter razões para agir e ter razão no que se faz, ainda que a maior parte das acções humanas possa ser simplesmente consequência natural de causas inconscientes de vária ordem, ou que na maior parte dos casos possam ser cognitivamente indiscerníveis as causas das razões, uma vez que a acção resulte sempre da combinação de factores subjectivos cognitivo-emocionais (crenças e desejos ou emoções) e da sua relação intencional, semântica e teleológica, com a realidade objectiva exterior ao sujeito - ou seja, daquilo que para o sujeito conta como razões para a acção, mesmo que, ou quando estas não provenham exclusivamente da Razão pura -, parece assim haver razões suficientes para sustentar a tese que responde afirmativamente à questão original, defendendo não só a possibilidade como a realidade efectiva de haver acções directa ou indirectamente causadas pelas razões que lhes são subjacentes - ainda que estas sejam raras ou uma excepção à regra geral, à semelhança do que acontece, pelas mesmas razões, com as acções verdadeiramente livres e com o livre-arbítrio -, reconhecendo deste modo algum poder causal à razão prática na determinação possível e real da acção humana, e salvando assim indirectamente o livre-arbítrio e tudo o que dele depende da respectiva morte anunciada - caso tenhamos razão, e não apenas razões, na análise aqui efectuada, como é evidente.

