



Um contraexemplo à originariedade das razões em *What we Owe to Each Other*

*A counterexample to the originarity of reasons in
"What we Owe to Each Other"*

Ana Falcato

Doutora em Lógica e Filosofia da Linguagem, investigadora de pós-doutoramento do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa (Portugal) e investigadora Humboldt na Universidade de Mainz (Alemanha) desde setembro de 2013, Lisboa - Portugal, e-mail: aniusca@hotmail.com

Resumo

No seu livro de 1998 — *What we owe to each other* — T. M. Scanlon defendeu sistematicamente que a noção de “razão” é primitiva e não definível noutros termos quando se trata de explicar um curso de acção moralmente relevante. Suportando o seu argumento num modelo muito intuitivo para pensar o que são razões em termos de racionalidade prática, Scanlon defende que qualquer explicação conduz sempre à mesma ideia: *uma razão é uma consideração que conta em favor de algo*. E conta como tal na medida em que fornece uma razão para aquilo que justifica, explica ou legitima. Parece, portanto, que este é o limite da definição. O meu argumento neste trabalho confronta a posição hiper-racionalista de Scanlon com o exemplo da Acrasia ou fraqueza

da vontade, por se tratar de um típico curso de acção que não apenas seria erradamente caracterizado com racional, mas onde o próprio agente falharia sistematicamente na provisão de razões para o seu comportamento.

Palavras-chave: Razões. Juízos morais de correcto ou incorrecto. Acrasia.

Abstract

In his book from 1998 — What we owe to Each Other — T. M. Scanlon argued that the concept of reason is a primitive one when it comes to explain every course of action that might be morally relevant. Relying on an intuitive pattern of explanation for what it is for something to be a reason Scanlon argues that any such consideration will always lead back to the same idea: a reason is a consideration that counts in favor of something. And it counts in favor of something by providing a reason for it. It seems as if we have reached the definitional bedrock of reasons. I believe Scanlon left out of consideration typical courses of human action, that not only would be wrongly described as “rational”, but whose agent itself would systematically fail in providing reasons to explain both his behaviour and a resulting action or course of action. In this paper I will be focusing my attention on the case of weakness of will as a possible counterexample to Scanlon’s proposal.

Keywords: Reasons. Judgments about right and wrong. Weakness of will.

Introdução: juízos morais e a perplexidade metafísica

Tanto ao nível de uma tipologia de juízo avaliativo, como ao nível da experiência empírica e intersubjectiva, parecer-nos-á incontestável que existem cursos de acção humana moralmente reprováveis. Porém, quando o teórico da filosofia moral se demarca desta observação simples e questiona que significado essa constatação pode ter em termos éticos, problemas conceptuais emergem imediatamente.

Talvez a primeira perplexidade a emergir deva ser classificada como *metafísica*. Juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos (aquilo a que um autor como Scanlon (1998) chamou “judgments about right and wrong”), não podem ser considerados afirmações factuais sobre o mundo empírico, mas também não parece plausível tomá-los como meras descrições de estados psicológicos. Ainda assim, estes mesmos juízos contêm informação, por um lado, e tecem considerações, por outro, sobre assuntos ou situações bastante concretos, sendo por isso passíveis de avaliação em termos de verdade e falsidade. Também é bastante intuitiva a noção de que, mesmo se determinado tipo de experiência nos coloca numa posição favorável para fazer juízos morais, essa legitimidade não provém de observação. Ao contrário, achamo-nos na situação apropriada para emitir determinado tipo de juízos morais seguindo determinados *cursos de raciocínio* que autorizam respostas adequadas ao problema moral em questão. De que tipo de raciocínio se trata aqui? — procurar-se-á uma resposta viável para esta questão adiante neste trabalho.

Finalmente, a própria noção de que um dado curso de acção é moralmente errado parece fornecer-nos uma boa razão para não o concretizar. Mas também aqui o estatuto dessa “boa razão” permanece por esclarecer.

Os juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos têm normalmente a forma de asserções declarativas e obedecem às leis da lógica clássica e, por isso mesmo, uma opção para o teórico avaliador do conteúdo desses juízos seria tomar essa forma lógica de superfície como a forma lógica real dos mesmos e assumir que eles tecem considerações sobre aquilo que dizem tecer, ou seja, o moralmente correcto e o moralmente incorrecto.

Mas mesmo aqui devemos ser mais cautos, justamente por causa da perplexidade metafísica referida acima. Vejamos o porquê. Se os juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos podem ser verdadeiros ou falsos, isso teria de dever-se à existência, independente da mente do avaliador, do conjunto de factos que os mesmos descrevem e caracterizam — conjunto a que os juízos correspondem ou

não correspondem. E, portanto, poderia parecer que a primeira questão a que o avaliador de tais juízos teria de responder seria a que parte do mundo os mesmos correspondem.

T. M. Scanlon afirma sistematicamente em *What we Owe to Each Other* que a questão metafísica de fundo não é aquilo que vai ocupar o núcleo da sua reflexão. Porém, a obsessão do autor com a força desta perplexidade metafísica é muito evidente para o leitor da obra e, mesmo negativamente, marca a resposta de Scanlon quanto ao objecto destes juízos.

A resposta de Scanlon e o objectivo prático do argumento

Aquilo que define a plataforma de raciocínio estruturante de *What we Owe to Each Other* é a tentativa de caracterizar os traços definitórios dos juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos e de elencar as razões substanciais para a respectiva importância na vida de agentes humanos.

Ao contrário de qualquer tipo de juízo empírico ou mesmo de enunciado científico, o propósito dos juízos morais sob análise não é descrever um tipo de realidade espaço-temporal. O seu objectivo é *prático*, na medida em que estes juízos versam sobre cursos de acção que agentes e pensadores humanos têm ou não têm razão para prosseguir e como devem actuar em determinadas circunstâncias. Por outro lado, como Scanlon também defende, investigar o supramencionado estatuto metafísico destes juízos apenas seria relevante para uma discussão filosófica sobre os mesmos se uma resposta a essa questão pudesse determinar a importância que os mesmos têm na nossa vida prática. Portanto, pode afirmar-se de forma justificada que necessitaríamos de uma classificação metafísica do assunto destes juízos se nos interessasse determinar o grau de realidade dos mesmos; mas não é menos premente perguntarmo-nos qual é o tipo de realidade que esses juízos, supostamente, descrevem, e por que é que conhecer essa suposta fatia da realidade abordada pelos mesmos deve ser algo com que devemos preocupar-nos ao analisá-los filosoficamente.

Para Scanlon a questão metafísica não é a questão fundamental numa abordagem sobre os juízos morais de correcto e incorrecto, e o autor justifica essa posição com um argumento de teor prático, que grada prioridades: só necessitaríamos de conhecer o estatuto metafísico desses juízos *se esse tipo de conhecimento influísse ou determinasse* o propósito e a importância práticos — mesmo em termos sociológicos — dos mesmos¹.

Neste ponto de exposição do argumento da “secundariedade metafísica” na caracterização dos juízos morais sob análise, Scanlon antecipa um ataque possível à sua posição. Alguém poderia contra-argumentar que se o filósofo moral não está obrigado a identificar e descrever o universo moral real sobre o qual estes juízos versam, então é difícil entender a importância que os mesmos têm na vida diária dos agentes humanos. E Scanlon continua a responder a este suposto contra-argumento à sua posição numa linha de raciocínio não metafísica: a legitimidade e razoabilidade dos juízos sobre cursos de acção moralmente correctos e incorrectos não provêm da identificação do seu estatuto metafísico, justamente porque uma suposta identificação desse estatuto — uma identificação que, por exemplo, fizesse corresponder a esses juízos o conjunto de factos psicológicos **C** ou de factos extra-psicológicos **C1** (a realidade **C** ou a realidade **C1** que os juízos supostamente descrevem) — continuaria a deixar intocado o aspecto prático de justificabilidade e relevância intersubjectiva dos mesmos.

Portanto, o ponto fundamental do argumento de Scanlon no que respeita à entidade dos juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos é prático e isso significa que aquilo que, do seu ponto de vista, é relevante para os mesmos são cursos de acção determinados numa comunidade de agentes e pensadores que legitimarão — ou não — o conteúdo desses juízos. E isso acontece assim porque essa comunidade partilha um conjunto de princípios morais que não seria legítimo um indivíduo singular rejeitar ou violar sem ser marginalizado da mesma. Quando eu — enquanto membro de uma comunidade

¹ A secundariedade da questão metafísica na avaliação de juízos morais é minuciosamente explorada na Introdução a *What we Owe to Each Other* e justificada com a premência da análise prática e deliberativa do conteúdo e propósitos desses juízos.

de pares — me questiono sobre a razão que desaconselharia a prática de uma acção moralmente errada, a minha resposta (de acordo com a proposta de contratualismo moral² de Scanlon) passa por constatar que tal acção me colocaria numa posição de *injustificabilidade* ante os meus pares — ou seja, eu, enquanto agente, não encontraria uma justificação para a minha acção susceptível de aceitação pelos meus pares.

Esse mesmo *thought-experiment* conduz Scanlon a uma conclusão um tanto “espelhada” sobre o que está em questão nos juízos sobre cursos de acção moralmente correctos ou incorrectos. O objecto destes juízos seria *aquilo que é ou pode ser permitido por princípios que não podem ser legitimamente rejeitados por agentes e pensadores numa comunidade de pares que definiu princípios normativos de conduta que outros agentes, similarmente motivados, também não podem legitimamente rejeitar*. Portanto, um curso de acção será moralmente incorrecto se e só se qualquer princípio que o permita for susceptível de rejeição razoável por parte de agentes com a motivação acima descrita (ou, *mutatis mutandis*, se e somente se o curso em questão for desautorizado por qualquer princípio que tal grupo de agentes não possa legitimamente rejeitar).

Esse esquema de compreensão espelhada sobre o tipo de juízos sob análise é o que está na base da teoria contratualista de Scanlon, como adiante veremos.

Razões num duplo sentido

Scanlon distingue claramente “razões” num sentido *normativo* daquilo a que chama as “razões *operativas* do agente”. Uma *razão operativa* é algo que um agente determinado considera uma razão (mormente uma razão para agir, para seguir este ou aquele curso de acção); uma *razão normativa* é uma consideração que justifica ou robustece uma “atitude determinada por um juízo”. Uma *atitude determinada por um juízo* é uma disposição complexa para pensar ou agir de uma maneira

² A noção scanloniana de Contratualismo será explorada na seção “A proposta contratualista de Scanlon e a sua noção de razões”.

concreta — portanto, uma disposição subjectiva ancorada numa rede específica de crenças normativas. Finalmente, Scanlon defende que essas crenças assentam em razões para assumir uma dessas atitudes determinadas por um juízo — e aqui o leitor atento pode começar a notar a circularidade viciada do argumento.

Scanlon define da seguinte forma tal atitude determinada por um juízo:

[an attitude such that] an ideally rational person would come to have whenever that person judged there to be sufficient reason for them and that would, in an ideally rational person, “extinguish” when that person judged them not to be supported by reasons of the appropriate kind (SCANLON, 1998, p. 20).

Porém, quando começamos a aprofundar a noção scanloniana de “razões operativas”, chegamos rapidamente a uma possibilidade pouco animadora: que essas razões não sejam mais do que estados psicológicos, tais como crenças ou desejos. O tipo de razão normativa caracterizado por Scanlon, por seu turno, não tem subjacente um estado psicológico ou conjunto de estados psicológicos, mas antes factos ou proposições. A razão normativa subjacente à minha recusa de comprar uma T-Shirt verde fluorescente, por exemplo, não é *a minha crença de que a T-shirt é verde-fluorescente*, mas o *facto de a T-Shirt ser verde-fluorescente* — mesmo se, como Scanlon reconhece, a constatação desse facto nunca constituísse um motivo para a minha recusa se o conteúdo da proposição *a T-shirt é verde-fluorescente* não fizesse parte do conjunto das minhas crenças.

Razões e desejos

Muitos filósofos defenderão a importância prática dos *desejos* no âmbito da acção humana, quer em termos motivacionais, quer normativos, quando se trata de analisar as razões de um agente para levar a cabo um curso de acção ou explicá-lo retrospectivamente. Scanlon rejeita esta posição de forma tangente em *What we Owe to Each Other*,

defendendo, ao invés, que é o juízo formado por um agente no sentido de levar a cabo um curso de acção X — por considerar que é suficientemente legitimado por razões de tipo normativo e operativo — que constitui a explicação da sua intenção de fazer X.

O autor continua a defender essa posição alegando que não é necessária outra fonte de motivação para a concretização de X *para além da reunião de razões suficientes por parte do respectivo agente*³. Mas Scanlon também reconhece que diferentes agentes podem ter diferentes tipos de motivação para concretizar X — de acordo com diferentes padrões de motivação ou mesmo com uma gradação de motivos dentro de um mesmo padrão —, dependendo da apreciação da força de justificação de determinada consideração. Porém, e mesmo com esta salvaguarda, Scanlon defende sempre que nada no processo deliberativo assenta na formação independente de desejos por parte do agente. A justificação que o autor apresenta para essa posição forte tem a seguinte estrutura: as teorias deliberativas que baseiam a explicação da acção na formação independente de desejos não acomodariam um suposto traço negativo definitório do processo deliberativo — a deliberação não é um mero balanço entre forças e fraquezas de desejos em conflito no raciocínio de um agente. É concebível que alguém julgue uma consideração (x) como uma razão para tomar uma outra consideração (y) como não relevante para uma decisão sobre determinado curso de acção. E, continua o autor, este processo não é uma decisão entre forças e fraquezas de diferentes desejos em competição, mas sim uma deliberação sobre se uma dada consideração pode ter algum peso numa escolha que eu faça. Vejamos um exemplo. Vamos supor que eu tenho um prazo limitado para decidir se me candidato a uma bolsa de pesquisa. Sei que tenho um bom currículo e que isso mesmo é um factor determinante, quer no processo deliberativo quer no resultado expectável. E, no entanto, esse facto pode não ser, por si só, uma razão suficiente para me candidatar. Pode acontecer que uma outra consideração, e.g., o facto de querer deixar rapidamente o país onde essa bolsa é concedida, venha

³ Adiante veremos como o forte contraexemplo da Acrasia desconstrói radicalmente esta premissa.

suplantar o factor positivo da qualidade do meu currículo e inflectir a minha decisão.

Portanto, para Scanlon, as razões do agente para optar por ou excluir um determinado curso de acção, não são explicáveis por referência a desejos; pelo contrário, defende o autor, os desejos do agente é que deverão ser entendidos e explicados por referência àquilo que os agentes tomam como uma razão. As noções de “razoabilidade” e de “razoável” desempenham um papel fundamental na proposta contratualista de Scanlon sobre os juízos morais de correcto e incorrecto e o autor entende-as por referência à sua própria noção de “razões”, como adiante veremos. Por isso mesmo defende que *razoável* é aquilo que nós, agentes morais, acreditamos justificadamente que devemos pensar ou fazer, em relação a um determinado corpo de informação e a um conjunto dado de razões — nenhum dos quais tem por que ser completo. Um agente pode ser irrazoável por não computar, no processo deliberativo, informação relevante que conhece (e que sabe que conhece) ou também por ignorar informação relevante que, não obstante, lhe está acessível. Em todo o caso o autor defende sempre situacionalmente um conjunto de parâmetros relevantes para avaliar a razoabilidade das razões de um agente num determinado processo deliberativo, de acordo com propósitos de racionalidade prática também especificáveis.

A proposta contratualista de Scanlon e a sua noção de razões

O *leitmotiv* de *What we Owe to Each Other* é, no fundo, uma versão muito pessoal de contratualismo. Scanlon define a sua proposta contratualista da seguinte forma:

An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behaviour that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced, general agreement (SCANLON, 1998, p. 153).

Esse conjunto de princípios [“set of principles”] e a ideia de um acordo geral [“general agreement”] desenham, na teoria de Scanlon, uma noção renovada de Contrato Social. A proposta de Scanlon sobre o Contrato Social propõe-se derivar o conteúdo de uma teoria moral — e, nalguns casos, também a justificação para defender que estamos “constrangidos” a seguir princípios morais — de uma noção de *acordo* (ou “contrato”) entre todos os indivíduos que pertencem a um domínio moral. Portanto, e por contraste com uma abordagem de “contratariarismo” — com raízes em Hobbes e cujo pilar teórico fundamental é a maximização mútua do interesse próprio —, qualquer tipo de proposta contratualista, defende Scanlon, estará fundamentalmente enraizada na equidade do estatuto moral dos indivíduos. A própria proposta contratualista remete este estatuto moral para a capacidade de deliberação racional autónoma dos indivíduos.

Para o Contratualismo, a moralidade consiste no resultado prático do estabelecimento de acordos entre os membros de uma comunidade de indivíduos que partilham um conjunto de princípios morais que, justamente respeitam a equidade moral dos pares dessa comunidade. Por isso mesmo, é mais adequado traçar as raízes teóricas dessa posição em Rousseau do que em Hobbes — já que a Vontade Geral (de agentes num dado domínio moral) é aquilo a que deveríamos aspirar enquanto cidadãos livres e com igualdade de direitos civis.

Em suma: na perspectiva *contratariarista*, eu, enquanto agente de uma comunidade moral, procuraria maximizar os meus interesses ao abrigo de um acordo social com os meus pares. Na proposta de *Contratualismo* defendida por Scanlon, em contrapartida, enquanto agente, prossigo os meus desígnios morais de forma que os possa justificar (i.e., fornecer razões para) ante os meus pares que, de forma similar, têm desígnios morais próprios concretizáveis na vida prática comum.

Finalmente — e chegando ao núcleo conceptual que me interessa mais neste artigo —, é fundamental destacar que a proposta contratualista de Scanlon, enquanto modelo de compreensão de uma racionalidade de tipo prático, foca sobretudo as razões da acção e os cursos de acção racionalmente justificáveis e explicáveis. Se um princípio ou conjunto de princípios morais pode ser racionalmente justificado ou

racionalmente rejeitado é algo a avaliar por remissão à justificabilidade ou injustificabilidade contratual desses princípios numa comunidade de agentes morais.

A proposta contratualista de Scanlon explica, assim, dois eixos fundamentais do raciocínio moral: (a) a autoridade dos padrões morais, e (b) aquilo que define a acção moralmente correcta [*rightness*] e a acção moralmente incorrecta [*wrongness*]. No que respeita a (a), o valor fundamental do comportamento moral dos agentes consiste numa relação de “reconhecimento mútuo” — daí o título da obra de Scanlon. No que diz respeito a (b), Scanlon defende que aquilo que define a acção moralmente incorrecta é a ausência de justificabilidade ante os pares. Para Scanlon, o que torna uma acção moralmente incorrecta é a respectiva injustificabilidade ou, se preferirmos, a incapacidade prática do respectivo agente de encontrar razões que legitimem a mesma. No léxico técnico de *What we Owe to Each Other*, “incorrecto” é um predicado moral primitivo, sendo “correcto” definido como “não incorrecto” — e, portanto, justificável.

Para Scanlon, todas as acções ou cursos de acção moralmente incorrectos têm uma semelhança forte: não podendo ser fundamentados em razões, não podem ser justificados ante os pares morais do agente. Os requisitos morais (o acima mencionado “conjunto de regras”) determinam aquilo que é agir de acordo com valores pessoais de agentes racionais. E, ao abrigo daquilo a que eu chamaria a perspectiva *hiper-racionalista* do Contratualismo de Scanlon, o valor essencial da vida prática de uma comunidade de agentes é a capacidade de *determinação de razões* para a acção moral dentro de uma comunidade de agentes. À luz desta proposta teórica, apreciar o valor ético de um indivíduo parece não envolver nada mais do que medir a respectiva capacidade para reconhecer e agir com base em razões. E a fórmula que o próprio Scanlon encontra para justificar e reforçar esta posição é a seguinte: devemos tratar os nossos pares morais de acordo com princípios que não possam racionalmente rejeitar.

Neste ponto de apresentação da sua fórmula prática, naturalmente Scanlon apoia-se no imperativo categórico kantiano e vai ainda mais longe com essa norma do que o próprio Kant foi: Scanlon defende

que o imperativo categórico só significa que os agentes numa comunidade moral devem agir com base em princípios que nenhum dos pares possa legitimamente rejeitar.

Porém, o contratualismo de Scanlon dissocia-se do modelo kantiano quando defende que as razões que legitimam a acção moral dos agentes têm de ser analisadas de forma substantiva e até com base numa certa casuística que permita ao filósofo moral entender por que é que os agentes desse domínio estão persuadidos da própria correcção dos princípios morais pelos quais regem a sua vida prática. Enquanto Kant procurou explicar a forte autoridade das normas morais a partir de uma análise pura das próprias condições da racionalidade humana, Scanlon quer entender e explicar a importância concreta e a autoridade das normas morais para os agentes de uma comunidade moral a partir da importância concreta e situada das mesmas em contextos reais de avaliação de cursos de acção moral e de juízos morais.

No último ponto deste artigo discutir-se-á o problema da Acrasia — sobretudo a discussão já clássica do mesmo no ensaio de Donald Davidson ([1969] 2001) — como um contraexemplo (ou, no mínimo, um efeito contrastivo relevante), que pode ser transplantado com sucesso para o âmbito moral, à proposta hiper-racionalista de T. M. Scanlon anteriormente exposta.

A acrasia enquanto problema de acção singular

Como Davidson sempre insistiu, a acrasia ou incontinência é um problema filosófico sobre a natureza da acção — portanto, um problema filosófico primariamente adscritível à Filosofia da Acção e não à Ética. Muito esquematicamente, a acção classificada como acrática tem a seguinte forma:

In doing *x* an agent acts incontinently if and only if: (a) the agent does *x* intentionally; (b) the agent believes there is an alternative action *y* open to him; and (c) the agent judges that, all things considered, it would be better to do *y* than to do *x*. (DAVIDSON, [1969] 2001, p. 22)

Depois de ter sido taxativamente negada a possibilidade da acção acrática no *Protágoras* de Platão — em que Sócrates declara que “Ninguém que conheça ou que acredite que existe um curso de acção alternativo melhor do que aquele que está a seguir continuará a seguir o primeiro” (*Protágoras* 358b-c) — a tradição filosófica subsequente fez deste um tópico privilegiado de discussão.

No célebre artigo de 1969, Davidson (1969) postula e explora a possibilidade da acção incontinente, a partir de uma análise original da forma como este tipo defectivo de agência se insere num modelo de racionalidade prática e acção intencional que adscribe um papel muito especial aos juízos avaliativos ou *juízos parciais*.

Para Davidson uma acção *b* é classificada como incontinente se e somente se:

- 1) O agente pratica *b* intencionalmente;
- 2) O agente acredita que lhe está acessível (e é factível) um curso de acção alternativo *a*;
- 3) O agente julga que, ponderados todos os factores [*all things considered*], seria melhor fazer *a* do que fazer *b*.

A acção *b* é então classificada como um curso de acção *contra o melhor juízo* do respectivo agente.

Neste ponto da minha reflexão, e por ser este o âmbito de intersecção com o intelectualismo de Scanlon caracterizado anteriormente, é fundamental destacar que a acção acrática, tal como minuciosamente explorada por Davidson, é uma *acção individual*, singular, cuja componente deliberativa e respectivos juízos parciais envolvem um agente e não a comunidade de agentes racionais prevista por T. M. Scanlon. O fito último do meu argumento aqui é ampliar a proposta anti-intelectualista de Davidson no que respeita à acção acrática até ao tipo de contratualismo hiper-racionalista de Scanlon, cujo principal pilar de sustentação teórica é a acção conjunta numa comunidade de agentes racionais. Mas, se a possibilidade de falência racional na acção individual for constatada, como Davidson propôs, o cenário hiper-racionalista da proposta scanloniana perde poder persuasivo, na

medida em que a acção colectiva é também (mesmo se não exclusivamente) uma rede de acções individuais entretecidas. O argumento anti-intelectualista de Davidson funcionaria, pois, como um microfenómeno contra a infalibilidade da provisão de razões para a acção no argumento contratualista de Scanlon.

Davidson denuncia uma associação falaciosa, em termos de raciocínio prático, entre um *juízo total* [*an all-out judgment*] sobre o que o agente considera o melhor curso de acção a seguir e considerações motivacionais ou intencionais.

Para entender o raciocínio do próprio Davidson considerem-se as seguintes duas premissas, legitimadoras do argumento da impossibilidade da acrasia:

- 1) Se um agente A quer seguir o curso de acção *a* mais do que o curso de acção *b* e acredita que é livre para escolher entre *a* ou *b*, então seguirá intencionalmente *a*, conquanto faça (siga o curso de acção) *a* ou *b* intencionalmente.
- 2) Se um agente considera que seria melhor seguir o curso de acção *a* do que o curso de acção *b*, então o agente quer mais fazer *a* do que *b*.

Tomadas em conjunto, (a) e (b) implicam, de facto, que um agente nunca fará *b* intencionalmente quando julga que *a* é o melhor curso de acção a seguir — e esta plataforma de raciocínio constitui, efectivamente, uma negação da possibilidade da acção acrática. Só que a ilação extraível das duas premissas dadas não inviabiliza a acção acrática *tal como Davidson a define*. E esse não é o caso porque Davidson define o agente que age de forma incontinente — portanto, alguém que segue *b* ao invés de seguir *a* — não como alguém que defende que seria melhor seguir *a* do que seguir *b tout court*, mas como alguém que ainda acredita, *ao praticar b*, que seria melhor, ponderados todos os factores relevantes sobre *a* e *b*, praticar *a*.

Ora, o ponto decisivo do argumento anti-intelectualista de Davidson é esta *ponderação global* dos factores que incitam à prática de *a* ou de *b* (ponderação que favorece *a*) e, portanto, a indicação de que o

melhor juízo do agente é ainda um *juízo relacional ou parcial* — e não um *juízo total* —, que computa um conjunto relevante de factores deliberativos que favorecem o seguimento do curso de acção *a*, contra o qual o agente incontinente, de facto, age ao praticar *b*.

Portanto, a acção acrática *tal como definida por Davidson*, é possível — de facto, observável — na medida em que as premissas (a) e (b) são, no respectivo argumento pró-acrasia, “matizadas” ou complementadas com a introdução do factor de ponderação relacional. O agente que pratica *b* de forma incontinente não defende, sem mais, que seria melhor fazer *a* do que fazer *b*, mas sim que *a* seria o melhor curso de acção a seguir, ponderados todos os factores relevantes sobre *a* e *b*.

Num artigo crítico sobre contratualismo, publicado em 2002, Jay Wallace (2002) também estabeleceu o problema da acrasia como um fenómeno inultrapassável em qualquer teoria da acção e sobre o qual o modelo normativo de razões defendido por Scanlon em *What we Owe to Each Other* não se pronuncia. A crítica de Wallace é formulada nos seguintes termos:

Especialy in the sphere of action, however, there are many cases in which this more specialized charge would seem to be warranted. These are cases to which the traditional categories of *akrasia* and weakness of will apply, in which an agent freely and intentionally acts in a given way while acknowledging that it would really be better to do something else instead. I believe that a successful account of rational motivation needs to leave open the possibility of cases of this kind; but it is not clear to me that Scanlon’s account succeeds in satisfying this constraint. As we have seen, that account appeals to the general tendency of rational subjects to acquire judgment-sensitive attitudes in accordance with their irreducibly normative beliefs about reasons. This approach amounts to a kind of cognitivism about motivation, and the question arises whether a cognitivism of this variety leaves room for deliberate action at variance with one’s beliefs about what there is most reason to do (WALLACE, 2002, p. 438).

Na resposta directa a esta crítica (“Reply to Wallace”), Scanlon (2002) insiste em basear os termos da mesma num modelo de redução cognitivista de fenómenos observáveis de motivação e desejo (que,

inicialmente, podem mesmo ser inconscientes, ainda que susceptíveis a um processo de reconhecimento e identificação pelo agente) à formulação de uma *intenção* para seguir um determinado curso de acção consistente com a ordenação de razões que propiciam a estruturação dessa intenção. Mesmo quando reconsidera a desvalorização inicial da possível imiscuição de desejos na formação dessa intenção e, bem assim, assente a reconfigurar a ordenação conceptual definida em *What we Owe to Each Other*, a revisão de Scanlon é puramente terminológica e baseada no núcleo duro de conceitos e definições estabelecido na obra de 1998:

But what is not necessary, in my view, is the presence of some further “motivating” state of desire, over and above the judgment-sensitive attitude of taking some consideration to be a reason. Of course, that attitude itself, just insofar as it is capable of explaining action, may be counted as a desire in the broad sense in which that term is often used (SCANLON, 2002, p. 507).

Ora, sendo o problema original da acrasia uma não harmonização com a noção scanloniana de razões — e *não* o da necessidade de abrir um espaço teórico para a determinação desiderativa da acção —, a flexibilização terminológica que a resposta de Scanlon a Wallace incorpora deixa intocado o estranho fenómeno da acção acrática, tal como Davidson minuciosamente o expôs.

Observações finais

Neste trabalho procurámos refutar o hiper-racionalismo da proposta contratualista de T. M. Scanlon em *What we Owe to Each Other*, através de uma comparação estratégica com o argumento pró-acrasia defendido por Davidson em “How is Weakness of the Will possible?”.

Analisámos minuciosamente as teses estruturantes do modelo contratualista de Scanlon — nomeadamente a primazia prática das razões numa comunidade de agentes humanos com propósitos éticos concertados. Por fim, procuramos desconstruir esse cenário

hiper-racionalista com uma análise esquemática das principais teses defendidas no ensaio de Davidson, nomeadamente contrastando o tipo de acção individual com a acção inter-individual e assumindo que a primeira poderá oferecer uma base explicativa para a segunda.

Para Davidson, um juízo que computa uma ponderação de todos os factores sobre dois cursos de acção em disputa (*all-things-considered judgment*), embora compreensivo, ainda é um juízo relacional — e, portanto, distinto de um juízo total e fechado sobre ambos. Por isso mesmo, é possível emitir um juízo relacional global (JRG) sem fazer o correspondente juízo total. No caso do juízo que antecede a acção acrática, o agente *não* suplanta “*a* é um curso de acção a seguir melhor do que *b*, quando ponderados todos os factores relevantes sobre *a* e *b*” por “*a* é um curso de acção a seguir melhor do que *b*”. E aqui reside a chave do argumento anti-intelectualista de Davidson: porque o JRG é o melhor juízo do agente que, de facto, age incontinentemente.

As premissas (a) e (b) contra o argumento anti-intelectualista mencionadas no ponto anterior implicam só que um agente que extraia ou profira um juízo total e fechado em favor de *a* não fará *b* intencionalmente. Só que o agente incontinente nunca chega a esse juízo. No que diz respeito ao curso de acção claramente preferível *a*, o máximo que faz é constatar que a evidência que reuniu no processo deliberativo favorece *a* sobre *b*, mas é incapaz de se comprometer com *a* como o curso de acção efectivamente a seguir. O agente incontinente profere apenas um juízo relacional global que favorece *a*, e contrariamente ao qual termina por agir.

O que devemos dizer de um agente que age deste modo? Como vimos, nenhum juízo relacional global equivale a, ou implica logicamente um juízo total fechado. Portanto, o agente incontinente que não extrai um juízo total fechado sobre o curso de acção globalmente preferível *a* e que não segue o respectivo curso de acção não está sequer a incorrer numa autocontradição. Mas exhibe um defeito de racionalidade, como Davidson destaca, na medida em que extrair um juízo relacional global que favorece *a* sobre *b* fornece ao respectivo agente razões suficientes para concluir que *a* é o melhor curso de acção *sans phrase* e, bem assim, para efectuar *a*.

Davidson defende que a transição do juízo relacional global que favorece *a* para o correspondente juízo total fechado e, subsequentemente, para a prática de *a*, incorporam um princípio de racionalidade fundamental a que chama “o princípio da continência”. Esse princípio recomenda-nos a prática do curso de acção julgado melhor, com base em todas as razões relevantes disponíveis — e este é justamente o princípio que o agente incontinente viola.

O princípio da continência consubstancia a ideia de que o agente incontinente age, após juízo ponderado, irracionalmente — pois não parece haver outra forma de caracterizar o comportamento de um homem que age contra o seu próprio melhor juízo. O agente acrático age irracionalmente ao violar o princípio da continência no passo final da deliberação para a acção.

Ora, ao longo do presente estudo, seguimos o percurso de pensamento de Scanlon, cujo argumento hiper-racionalista não parece deixar espaço para a possibilidade da acrasia, bem como o de Davidson, que estuda minuciosamente o fenómeno defendendo a sua possibilidade *ab initio* — e de *ambos* podemos extrair uma consideração de irracionalidade e de injustificabilidade deste fenómeno.

A tese forte de *What we Owe to Each Other*, por ter um respaldo contratualista sistemático, foca a acção colectiva e os cursos de acção justificáveis racionalmente numa comunidade de agentes racionais ideal — sendo o próprio factor de justificabilidade um princípio ético do agir comum e algo que um agente individual deve aos seus pares morais em primeira instância.

Davidson focou o seu estudo na acção individual e foi a partir dela que estudou o fenómeno da incontinência. Mas Davidson prevê a possibilidade de irracionalismos em cursos de acção individual, e um movimento dedutivo pouco ambicioso facilmente estende essa possibilidade à acção inter-individual ou intersubjectiva. E isso *enfraquece* o argumento de Scanlon de forma substancial.

Para terminar, devemos deixar uma nota de prudência sobre a irracionalidade da acção incontinente, na medida em que, mesmo o agente acrático pratica um curso de acção intencional e, portanto, pratica-o por uma razão. Dentro do esquema simples aqui seguido, que

elencando dois cursos de acção alternativos *a* e *b*, devemos destacar que o agente incontinente ainda tem uma razão para seguir *b* e segue *b* por essa mesma razão. Aquilo que lhe falta, porém — e falta-lhe de acordo com os seus próprios parâmetros de reflexão — é razão suficiente para praticar *b*, tendo em conta todos os factores de deliberação que favorecem *a*.

Neste ponto da sua reflexão em “How is Weakness of the Will possible?”, Davidson destaca a sua posição de forma muito expressiva, afirmando: [if we ask] what is the agent’s reason for doing [b] when he believes it would be better, all things considered, to do another thing, then the answer must be: *for this, the agent has no reason* (DAVIDSON, [1969] 2001, p. 42, *italico meu*).

E este será o caso, mesmo se o agente tem uma razão para praticar *b* — que não é, porém, uma razão suficiente para praticar *b*. Na medida em que o agente acrático não tem, pelos seus próprios padrões, razões suficientes e adequadas para praticar *b*, é ele mesmo quem não pode fazer sentido da sua acção. Portanto, a acção incontinente, ainda que seja possível e observável de acordo com o modelo explicativo de Davidson, é necessariamente irracional. E é neste sentido que a acrasia é uma instância defectiva da acção humana, ainda que seja também um fenómeno frequentemente observável, tanto ao nível da acção individual como da acção inter-individual ou intersubjetiva.

Referências

DAVIDSON, D. How is Weakness of the Will Possible? In: DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 21-42. Texto original de 1969.

PLATO. *Protagoras*. In: PLATO. *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by E. Hamilton and H. Clains. Princeton: Princeton University Press, 1961.

SCANLON, T. M. *What we Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SCANLON, T. M. Reasons, Responsibility, and Reliance: Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh. *Ethics*, v. 112, n. 3, p. 507-528, Apr. 2002.

WALLACE, Jay. Scanlon's contractualism. *Ethics*, v. 112, n. 3, p. 429-470, Apr. 2002.

Recebido: 16/04/2014

Received: 04/16/2014

Aprovado: 05/09/2014

Approved: 09/05/2014