

## Livre Arbítrio: Como ser um bom compatibilista

Claudio Costa

### Resumo

Esse artigo tem por finalidade primeira expor as principais linhas da controvérsia acerca do livre arbítrio. Uma finalidade complementar é a de responder a algumas objeções mais influentes contra a solução compatibilista, esponsada pelo autor.

O problema do livre arbítrio, um dos mais antigos e intratáveis da filosofia, começa com uma simples inadequação terminológica. A expressão portuguesa 'livre arbítrio', assim como a expressão 'liberdade da vontade', que é tradução do inglês 'freedom of the will', são enganosas, pois nem o juízo nem a vontade são o que está inevitavelmente em discussão. Mais adequadas seriam expressões como 'liberdade de decisão' ou 'liberdade de escolha' ou, melhor ainda (posto que mais abrangente), 'liberdade de ação'.

Feita essa advertência terminológica, passemos ao problema do livre arbítrio. Ele diz respeito ao conflito existente entre a liberdade que temos ao agir e o determinismo causal. Podemos introduzi-lo considerando as três proposições seguintes:

- 1 Todo evento é causado.
- 2 Nossas ações são livres.
- 3 Ações livres não são causadas.

A proposição 1 parece geralmente verdadeira: cremos que no mundo em que vivemos para todo evento deve haver uma causa. A proposição 2 também parece verdadeira: quando observamos a nós mesmos, parece óbvio que nossas decisões e ações são frequentemente livres. Também a proposição 3 parece verdadeira: se as nossas ações fossem causalmente determinadas, elas não poderiam ser livres.

O problema do livre arbítrio surge quando percebemos que as três proposições acima formam um conjunto *inconsistente*, ou seja: não é possível que todas elas sejam verdadeiras! Se admitimos que todo evento

é causado e que a ação livre não é causalmente determinada (que as proposições 1 e 3 são verdadeiras), então não somos livres (a proposição 2 é falsa). Se admitimos que nossas ações são livres e que como tais elas não são causalmente determinadas (que 2 e 3 são proposições verdadeiras) então não é verdade que todo evento seja causado (a proposição 1 é falsa). E se admitimos que todo evento é causado e que somos livres (que as proposições 1 e 2 são verdadeiras), então deve haver algo de errado com a idéia de liberdade expressa na proposição 3.

Cada uma dessas alternativas possui um nome e foi classicamente defendida. A primeira delas é chamada de *determinismo*; ela consiste em negar a verdade da proposição 2, ou seja, que somos realmente livres. Ela foi mantida por filósofos como Spinoza, Schopenhauer e Henri d'Holbach. A segunda alternativa chama-se *libertarismo*: ela não tem problemas em admitir que o mundo ao nosso redor é causalmente determinado, mas abre uma exceção para muitas de nossas decisões e ações, que sendo livres escapam à determinação causal. Com isso o libertarismo rejeita a validade universal do determinismo expressa pela proposição 1. Essa é a posição de Agostinho, Kant e Fichte. Finalmente há o *compatibilismo*, que tenta mostrar que a liberdade de ação é perfeitamente compatível com o determinismo, rejeitando a idéia de liberdade expressa na proposição 3.

Historicamente, Hobbes, Hume e Mill foram famosos defensores do compatibilismo. No que se segue, quero considerar isoladamente cada uma dessas soluções, argumentando finalmente em favor do compatibilismo.

### 1. Determinismo

O determinismo parte da consideração de que da mesma forma que podemos sempre encontrar causas para os eventos físicos que nos cercam, podemos sempre encontrar causas para as nossas ações, sejam elas quais forem. Com efeito, sendo como somos produtos de um processo de evolução natural, seria surpreendente se nossas ações não fossem causadas do mesmo modo que o são outros eventos biológicos, tais como a migração dos pássaros e o fototropismo das plantas. Mesmo que o princípio da causalidade não seja garantido e que no mundo da microfísica ele tenha sido inclusive colocado em

dúvida,<sup>1</sup> no mundo humano, constituído por nossas ações, pensamentos, decisões, vontades, esse princípio parece se manter plenamente aceitável. De fato, admitimos que as decisões ou ações humanas são causadas. Alguns poderão dizer que Napoleão invadiu a Rússia por uma livre decisão de sua vontade. Mas os historiadores consideram parte de seu ofício encontrar as causas, buscando esclarecer as motivações e circunstâncias que o induziram a tomar essa funesta decisão. Na determinação de nossas ações, as causas imediatas podem ser externas (alguém decide parar o carro diante de um sinal vermelho) ou internas (alguém resolve tomar um refrigerante), sendo geralmente múltiplas e por vezes muito difíceis de serem rastreadas. No entanto, teorias biológicas e psicológicas (especialmente a psicanálise) sugerem que as nossas ações são *sempre* causadas; "Fiz isso sem qualquer razão" raramente é aceito como desculpa.

Com base em considerações como essas, a conclusão do filósofo determinista é a de que a liberdade de decisão na verdade *não existe*, posto que se a decisão fosse realmente livre ela não seria determinada por outros fatores independentes dela mesma. A liberdade que parecemos ter ao tomarmos nossas decisões é pura ilusão, produzida por uma insuficiente consciência de suas causas. Mesmo quando pensamos que poderíamos ter agido de outro modo, o que queremos dizer não é que éramos realmente livres para agir de outro modo, mas simplesmente que teríamos agido de outro modo se o sentimento mais forte tivesse sido outro, se soubéssemos aquilo que agora sabemos etc. O argumento a favor do determinismo pode ser assim esquematizado:<sup>2</sup>

---

1. Contrariamente a uma opinião muito difundida, a afirmação de que o mundo microfísico é "causalmente indeterminado" é bastante questionável. O que o princípio da incerteza certamente evidenciou é que existem limites epistêmicos em nosso acesso às relações causais no mundo microfísico: nós não podemos dizer de um elétron que ele tem um momento e uma direção no ponto B como resultado dele ter um certo momento e uma certa direção no ponto A, pois ao determinarmos o seu momento ( $m \cdot v$ ), inevitavelmente interferimos na sua direção e vice-versa. Contudo, embora essa seja uma importante conclusão acerca das limitações epistêmicas de qualquer sujeito do conhecimento, ela não nos permite inferir uma conclusão ontológica acerca de como o mundo é de fato, não nos autorizando a dizer que a posição e momento do elétron em A na realidade não tiveram papel causal na determinação de sua posição e momento em B. O fato é que o princípio da causalidade tem tido um imenso valor para o progresso da ciência, sendo a sua admissão um pressuposto para a descoberta e aceitação do próprio princípio da incerteza; por conseguinte, parece razoável manter um princípio da causalidade em nossas investigações, se não como um princípio factualmente comprovável, ao menos no sentido de um princípio diretivo da investigação (para uma opinião semelhante, ver Brand Blanchard, "The Case of Determinism", em S. Hook (ed.): *Determinism and Freedom*, New York 1965, pp. 7-9).

2. Sigonnesse e nos próximos esquemas a excelente introdução de L. P. Pojman, *Philosophical Traditions*, Belmont 1998.

1. Todo evento é causado.
2. Ações humanas são eventos.
3. (1,2) Portanto, todas as ações humanas são causadas.
4. Ações humanas só são livres quando não são causadas.
5. (3,4) Portanto, as ações humanas não são livres.

A posição determinista encontra, porém, dificuldades. Não é só o sentimento de que somos livres que perde a validade. Também o sentimento de *arrependimento* ou *remorso* parece perder o sentido, pois como se justifica que nós possamos nos arrepender de nossas ações, se não fomos livres para escolhê-las? Também a *responsabilidade* moral perde a validade. Se em nossas ações somos tão determinados como uma pedra que cai ao ser solta no ar, faz tão pouco sentido responsabilizar uma pessoa pelos seus atos quanto faz sentido responsabilizar uma pedra por ter caído. Tais dificuldades nos levam a considerar a posição aposta.

## 2. Libertarismo

O libertarista rejeita o determinismo por considerar as conclusões acima inaceitáveis. Ele também rejeita a primeira premissa do argumento determinista. O princípio da causalidade, enunciável como "Todo evento tem uma causa", não parece ter a sua validade universal garantida. Certamente, esse princípio é extremamente útil, valendo em geral para o mundo que nos circunda e mesmo para muitas de nossas ações. Mas nada nele garante que a sua validade seja universal. Não podemos pensar que  $A = \sim A$  ou que  $1 + 1 = 3$ , mas podemos perfeitamente conceber um evento no universo surgindo *sem qualquer causa*. A isso o libertarista poderá adicionar que nós simplesmente sabemos que somos livres. Há uma grande diferença entre um comportamento reflexo e um comportamento resultante da decisão da vontade. Nós *sentimos* que no último caso somos livres, que podemos decidir sempre de outro modo.

Para justificar essa posição, o libertarista costuma lançar mão de uma teoria da *agência*, como ela foi defendida por Richard Taylor<sup>3</sup> ou por Roderick Chisholm.<sup>4</sup> Segundo essa teoria às vezes, ao menos, o agente causa seus atos sem mudança essencial em si mesmo, não necessitando de condições antecedentes que sejam *suficientes* para

---

3. R. Taylor: *Metaphysics*, Prentice Hall 1974,

4. R. Chisholm: "Human Freedom and the Self", em G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford 1982.

justificar a ação. Isso acontece porque o eu é uma entidade idiossincrática, capaz de iniciar uma ação sem ser causado por condições antecedentes suficientes! Você poderá se perguntar como isso é possível.

A resposta geralmente oferecida é que para isso não pode haver explicação. Para responder a uma pergunta como essa teríamos de interrogar o próprio eu, considerando-o objetivamente. Mas como quem deve considerar objetivamente o eu só pode ser aqui o próprio eu, isso é impossível. Tentar interrogar o próprio eu é tentar, como o barão de Münchhausen, alçar-se sobre si mesmo pondo os pés sobre a própria cabeça. O eu da teoria da agência é um eu elusivo, tal como o eu transcendental de Kant e a substância pensante cartesiana. Ele é um eu autodeterminador, capaz de iniciar ações sem ser causado. Somos, quando agimos, semelhantes ao deus aristotélico: somos causas não causadas, motores imóveis. O argumento que conduz à teoria da agência tem a forma:

1. Não é certo que todo evento é causado.
2. Sabemos que nossas ações são freqüentemente livres.
3. Ações humanas livres não podem ser causadas.
4. (1,2,3) Portanto, a ação humana não precisa ser causada.

Embora essa solução preserve a noção de livre agência, ela tem o inconveniente de explicar o obscuro pelo que é mais obscuro ainda. O eu é um mistério a ser aceito sem questionamento. A pergunta que permanece é se não há uma solução mais satisfatória. A solução que veremos a seguir, o compatibilismo, é hoje a mais aceita, sendo uma maneira de tentar preservar as vantagens das outras duas sem as correspondentes desvantagens.

### 3. Compatibilismo: Definições

Segundo o compatibilismo, também chamado de determinismo suave ou reconciliatório, nós permanecemos livres e responsáveis, mesmo sendo causalmente determinados em nossas ações. O raciocínio que conduz ao compatibilismo tem a forma:

1. Todo evento é causado.
2. Ações humanas são eventos.
3. (1,2) Portanto, todas as ações humanas são causadas
4. Sabemos que nossas ações são às vezes livres.
5. (3,4) Portanto, ações livres são causadas.

Um bom exemplo de argumento em defesa do compatibilismo é o de Walter Stace, para quem nós confundimos o significado da noção de liberdade em sua conexão com o determinismo. Segundo Stace, o determinista acredita que a liberdade da vontade é o mesmo que a capacidade de produzir ações *sem* que essas sejam determinadas por causas. Mas isso é falso. Se assim fosse, uma pessoa que se comportasse arbitrariamente, mesmo que contra a sua própria vontade, seria um exemplo de pessoa livre. Mas o comportamento arbitrário não é visto como um comportamento livre. A diferença entre a vontade livre e a vontade não-livre não deve residir, pois, no fato da segunda ser causalmente determinada e a primeira não. Além disso, tanto no caso de ações livres quanto não-livres, nós costumamos encontrar determinações causais, como mostram os seguintes exemplos, os três primeiros tomados do texto de Stace(5):<sup>5</sup>

**A. Atos livres:**

1. Gandhi passa fome por que ele quer libertar a Índia..
2. Uma pessoa rouba um pão por que está com fome...
3. Uma pessoa assina uma confissão por que quer dizer a verdade.
4. Uma pessoa decide abrir uma garrafa de champanhe por que quer brindar o ano novo.

**B. Atos não livres:**

- Um homem passa fome em um deserto por que não há comida.
- Uma pessoa rouba por que seu patrão a obrigou...
- Uma pessoa assina uma confissão por que foi submetida à tortura.
- Uma pessoa toma uma dose de aguardente, mesmo contra a sua vontade, por que é alcoólatra.

Note-se que a conjunção 'por (causa) que', que denota causação, é comum a ambas as colunas. Assim, a coluna A não difere da coluna B pelo fato de não podermos encontrar causas das ações, decisões e volições

5. W. T. Stace: *Religion and the Modern Mind*, New York 1952. O essencial do texto de Stace é acessível em L. Pojman (ed.): *Introduction to Philosophy*, Belmont 2000, pp. 506-513.

dos agentes. E às causas apresentadas podemos adicionar ainda outras, como razões psicológicas e biográficas de Gandhi, o costume de brindar o ano novo abrindo uma garrafa de champanhe etc. Mesmo nos casos de decisões arbitrárias (como quando alguém decide lançar uma moeda no ar para que a sorte decida o que deve fazer), a decisão de escolher arbitrariamente também possui alguma causa.

A diferença notada por Stace entre as ações livres da coluna A e as não-livres da coluna B é que as primeiras são voluntárias, enquanto as segundas não. Daí que ele define a diferença entre a vontade livre e não-livre como residindo no fato de que as ações derivadas da vontade livre são *voluntárias*, enquanto as ações derivadas da vontade não-livre são *involuntárias*, no sentido de se oporem a nossa vontade ou de serem independentes dela. Se Gandhi passa fome para libertar a Índia, se alguém rouba um pão por estar com fome, essas são ações livres, posto que voluntárias; mas se uma pessoa assina uma confissão sob tortura ou toma uma dose de aguardente contra a sua vontade, essas são ações que se opõem à vontade dos agentes, por isso mesmo não sendo livres.

Embora a explicação de Stace seja geralmente bem sucedida, ela não se aplica satisfatoriamente a alguns casos. Considere os seguintes:

**A. Atos livres:**

5. Uma pessoa abre a janela por que faz calor.

6. Um membro da equipe de cinema explode uma bomba para efeito de filmagem.

**B. Atos não livres:**

Uma pessoa abre a janela por efeito de sugestão pós-hipnótica.

Um psicótico explode uma bomba porque ouve vozes que lhe convenceram a realizar essa ação.

No exemplo B-5 a pessoa abre a janela porque o hipnotizador lhe disse que meia hora após ser acordada da hipnose ela deveria abrir a janela, sem se lembrar de que faz isso por decisão do hipnotizador (curiosamente, se perguntada, a pessoa submetida a esse tipo de experimento costuma fornecer uma razão qualquer, como a de que está sentindo calor). Nesse caso a pessoa realiza a ação voluntariamente, pensando que o faz por livre e espontânea vontade, embora na verdade o faça seguindo a instrução de quem a hipnotizou. No exemplo B-6, o psicótico também age

voluntariamente, e o mesmo poderíamos dizer de casos de fanáticos, de neuróticos e, em geral, de pessoas presas a valores e padrões de conduta excessivamente rígidos, que sofrem por isso limitações na capacidade de livre deliberação, apesar de agirem voluntariamente. A ação livre deve aproximar-se de um ideal de racionalidade plena, o que aqui está longe de ser o caso.

Ao meu ver a diferença mais importante entre os casos apresentados nas colunas A e B é que em B, onde a ação não é livre, o agente age sob restrição, coerção ou *limitação externa* (exemplos 1, 2, 3 e 5) ou *interna* (exemplos 4 e 6), enquanto nos casos da coluna A, onde a ação é livre, o agente age motivado por razões não-limitadoras ou "plenas". É difícil explicar o que sejam razões não-limitadoras, mas a idéia é intuitiva: considere a diferença entre as razões de Gandhi e as razões de quem age por sugestão pós-hipnótica, por força de um delírio psicótico ou de uma crença fanática; mesmo não admiradores de Gandhi admitiriam que as suas razões são *comparativamente* menos limitadoras, menos restritivas, mais legítimas. Admitindo essa distinção de grau entre razões limitadoras e não-limitadoras, chego a uma definição inerentemente negativa da ação livre, que é mais abrangente que a de Stace:

A ação livre é aquela em que o agente não é restringido *fisicamente*, nem coagido em sua *vontade*, nem limitado em sua *racionalidade* ao realizá-la.

Segundo essa definição, a limitação da ação característica da falta de liberdade pode manifestar-se em três níveis interligados: ao nível físico, no caso de uma pessoa que passa fome em um deserto ou, digamos, que se encontra amarrada em um poste; ao nível da vontade (considerado por Stace), no caso de uma pessoa que rouba uma garrafa de aguardente por compulsão interna, ou que rouba porque seu patrão a obrigou; ao nível da racionalidade, quando uma pessoa sob efeito de sugestão pós-hipnótica abre a janela apresentando como razão o fato de sentir calor, quando na verdade faz isso para cumprir uma ordem dada pelo hipnotizador meia hora antes. Nesse caso, como no das razões expostas por um psicótico para as suas ações delirantes, a limitação básica é na capacidade de escolha ou deliberação racional.

Uma versão sofisticada do compatibilismo é devida a Harry Frankfurt.<sup>6</sup> Segundo Frankfurt, todos os animais possuem desejos de

---

6. H. Frankfurt: "Freedom of the Will and the Concept of a Person", em G. Watson (ed.): *Free Will*, Oxford 1982.



primeira ordem. Mas pessoas possuem atitudes sobre os seus desejos de primeira ordem. Por exemplo: uma pessoa viciada em nicotina pode ter, além do desejo de fumar, um desejo de segunda ordem de não fumar, baseado no desejo de permanecer saudável; um marido incapaz de sentir amor por sua esposa pode ter um desejo de segunda ordem de possuir tal sentimento. Segundo Frankfurt, o que distingue pessoas de outros seres conscientes é que elas são capazes de se identificar com esses desejos de segunda ordem, de modo a firmar volições de segunda ordem, adquirindo assim responsabilidade moral pelas suas ações. Se a volição de segunda ordem prevalece, como no caso da pessoa que consegue deixar de fumar mesmo sendo viciada, diremos que a ação derivada desse desejo é livre. Se o desejo de primeira ordem prevalece em oposição à volição de segunda ordem - como no caso de alguém que quer, mas não consegue se livrar de seu vício - diremos que a pessoa não é livre.

Frankfurt chamou-nos atenção para um ponto interessante, mas a sua tese não parece conter a chave do enigma. Ela não explica por que o fanático, carregado de volições de segunda ordem regulando cada uma de suas ações, nos parece como tendo sua liberdade de opção restringida. Mesmo assim, não há dúvida que volições de segunda ordem existem, e que elas podem ser um elemento importante a ser considerado quando distinguimos uma decisão racional plena de uma decisão tomada sob essa ou aquela forma de coerção.

Será que o compatibilismo resolve o problema do livre arbítrio? Estou convencido que sim. No que se segue quero expor algumas objeções mais importantes ao compatibilismo, seguidas de minhas respostas.

#### **4. Compatibilismo: Objeções e respostas**

Uma primeira objeção ao compatibilismo diz respeito ao sentimento de que somos livres, de que somos capazes de optar, de que assim como agimos de uma forma nós poderíamos ter agido de outra. Como notou John R. Searle, nós percebemos que "poderíamos ter agido de outro modo, todas as outras condições permanecendo as mesmas"<sup>7</sup>.

Quanto ao sentimento de que somos livres, há pouco a se dizer a favor dele. A pessoa comandada por sugestão pós-hipnótica certamente se sente livre ao abrir a janela. Concentro-me, pois, em responder à objeção de que temos consciência de que poderíamos ter agido de outro modo. Minha resposta baseia-se na constatação de que não é

---

7. "We could have done otherwise all other conditions remaining the same", J. R. Searle: *Minds, Brains and Science*, Harvard 1984, p. 89.

realmente verdade que percebemos que poderíamos ter agido de outro modo, todas as outras condições permanecendo as mesmas, como pensa Searle; o que percebemos é que poderíamos ter agido de outro modo, todas as condições internas do agente permanecendo quase as mesmas, uma pequena diferença que conduz a uma completa alteração no cenário.

Quero esclarecer isso com um exemplo. Um médico culpa-se a si mesmo por não ter pedido um certo exame, o que lhe teria levado ao diagnóstico correto. Ele pensa: "Eu poderia ter agido de outro modo". Ele não está pensando, porém, que ele poderia ter agido de outro modo, todas as outras condições permanecendo as mesmas; o que ele considera é que, se as condições internas que o levaram a agir tivessem sido um pouco diversas, ou seja, se ele tivesse seguindo os procedimentos recomendados pela presença de certos sintomas, só esse cuidado já o teria levado ao diagnóstico correto; aqui a condição de que ele fosse um pouco mais responsável ao agir é que teria sido diferente. Com efeito, se a diferença requerida nas condições determinadoras da decisão fosse externa ao agente, ou se ela fosse muito grande, não dizemos que poderíamos ter agido de outro modo.

Exemplos tornam esses dois pontos claros. Primeiro: que a possibilidade de agir de outro modo depende de alterações nas condições internas do agente é evidenciado pelo caso de um médico que comete um erro de diagnóstico devido a um inesperado erro no resultado de um exame laboratorial. Não faz sentido dizer que ele poderia ter agido de outro modo, posto que as condições que poderiam tê-lo levado a agir de outro modo independem de sua vontade e racionalidade, fugindo às alternativas de ação que ele tem disponíveis. Segundo: que a possibilidade de agir de outro modo depende de alterações *pouco pronunciadas* nas condições internas do agente é evidenciado pelo caso do médico que comete um erro de diagnóstico por simples falta de competência, ou seja, no caso em que o diagnóstico correto exigiria conhecimentos muito superiores aos que ele realmente possui. Nesse caso, as condições determinadoras da decisão precisariam ser muito diversas, ficando demasiado difícil supor que ele poderia ter agido de outro modo, fazendo o diagnóstico correto, que isso dependeria de sua capacidade de autocorreção circunstancial. (Esse modo de falar não é, aliás, restrito às decisões humanas. Se alguém diz que a barragem poderia ter resistido às ondas, a pessoa pode estar se referindo a uma pequena deficiência técnica, que poderia ter sido sanada por ocasião de sua construção; mas ela não poderia dizer o mesmo se as ondas fossem as de um maremoto

capaz de destruir qualquer barragem construída pela mão humana.)

Pode-se perguntar por que é assim? A razão não é difícil de ser encontrada. Pensamos ou dizemos que poderíamos agir de outro modo em razão da possibilidade de auto-correção de nosso comportamento futuro. Se consideramos que poderíamos ter agido de outro modo, isso serve ou como uma espécie de auto-conselho, capaz de melhorar a nossa ação futura, ou como uma espécie de desculpa, mostrando que como erramos por pouco, a correção futura de erros semelhantes ainda se encontra ao nosso alcance. Alterações externas ou muito grandes fogem a essa possibilidade de auto-correção.

Em resposta ao libertarista, o que tais considerações sugerem é que como em muitos casos de fato teríamos agido de outro modo se uma diminuta alteração nas nossas condições internas nos levasse a uma ação com resultados consideravelmente diversos, podemos facilmente cair vítimas da ilusão de que poderíamos ter agido de outro modo, mesmo que todas as condições permanecessem as mesmas; é essa ilusão que confundiu filósofos libertaristas como Searle.

Resumindo o ponto em questão: devemos parafrasear a sentença (a) "Ele poderia ter agido de outro modo" não como (a-i) "Ele poderia ter agido de outro modo, todas as outras condições permanecendo as mesmas", mas como (a-ii) "Ele teria agido de outro modo se as condições (internas) envolvidas fossem um pouco diversas". É porque (a-i) se parece com (a-ii) que temos a impressão que as condições podem permanecer as mesmas e a ação ser diferente. Quando admitimos que (a-ii) é a paráfrase mais correta, vemos que não há mais contradição entre a liberdade de agir diversamente e o determinismo: os efeitos poderiam ter sido diferentes, não como resultado de uma mesma configuração causal, mas como resultado de uma configuração causal interna um pouco diversa<sup>8</sup>.

Essa consideração nos permite responder a uma conhecida objeção de Peter Inwagen contra o compatibilismo<sup>9</sup>. Eis como ela pode ser apresentada. Suponha que L seja a totalidade das leis do universo e que a totalidade das condições ou estados de coisas do mundo em t1 seja C. Suponha que em algum momento subsequente, t2, o agente a decida realizar a ação A. Sob a perspectiva do determinista podemos formular a seguinte implicação (L & C) → A, a saber, a conjunção da totalidade

8. Note-se que a minha paráfrase de "ele poderia ter agido de outro modo" é diferente da conhecida paráfrase do compatibilista G. E. Moore, que é "Se ele tivesse escolhido agir de outro modo, ele teria agido de outro modo", a qual é aberta a toda sorte de objeções libertaristas (ver G. E. Moore: *Ethics*, New York 1965, cap. 6).

9. Ver P. V. Inwagen: *An Essay on Free Will*, Oxford 1983, p. 70.

das leis do universo com as condições do mundo em t1 implica na ação A pelo agente a em t2. Ora, se a é livre, a poderia não ter realizado a ação A em t2. Isso significa dizer que mesmo que a totalidade das condições do mundo fosse a mesma em t1, a poderia não ter realizado a ação A. Se pressupormos o determinismo, isso leva a um absurdo, pois se  $(L \& C) \rightarrow A$ , então, pelo modus tollens,  $\sim A \rightarrow \sim (L \& C)$ . Mas isso significa que  $\sim A$  resulta em  $\sim L$ , em  $\sim C$ , ou em ambos. Mas dizer que  $\sim A$  resulta em  $\sim L$  significa dizer que o agente a poderia ter alterado as próprias leis do universo em t1! E dizer que  $\sim A$  resulta em  $\sim C$  significa dizer que o agente a poderia ter alterado o passado, inclusive um passado remoto, talvez antes mesmo de seu nascimento, dependendo de quando decidimos situar t1! Como qualquer das duas conclusões é absurda, Inwagen conclui que se a é um agente livre, então a precisa em t2 se decidir por A de modo causalmente indeterminado.

Vejam agora o que acontece com o argumento de Inwagen frente a nossa análise do "Ele poderia ter agido de outro modo". Diversamente de Inwagen, nós não aceitamos que sendo o agente a livre, ele poderia ter deixado de realizar a ação A no caso em que as condições do mundo que o conduzem a decisão de realizar A fossem exatamente as mesmas. Não: nós só admitimos que a poderia não ter realizado a ação A em t2 no caso em que a totalidade das condições do mundo em t2 fosse em alguma medida diferente, pois ao menos as condições internas de a precisariam ser algo diversas; e, admitindo um determinismo, mudança nas condições do mundo também em t1. De fato, isso nos leva a admitir que  $\sim A \rightarrow \sim C$ , mas não no sentido pensado por Inwagen, de que a seria capaz de modificar magicamente o próprio passado, e sim no sentido trivial de que se a não tivesse realizado a ação A em t2, por terem sido as condições do mundo que o conduziram à não-realização da ação A em t2 um pouco diversas, então a totalidade das condições do mundo em t1 também teria sido algo diversa de C. Como para o determinista esse resultado é francamente admissível, ele desarma a redução ao absurdo do compatibilismo tentada por Inwagen.

O libertarista provavelmente não se dará por satisfeito. Ele poderá objetar que mesmo que seja sempre possível encontrar causas para as nossas escolhas racionais, e que essas causas sejam talvez necessárias, elas nunca são suficientes para a realização dessas escolhas. Nós temos o firme sentimento de que estamos "acima e além" de nossas decisões, de que as poderíamos ter sustado ou alterado, se quiséssemos.

Uma primeira coisa a ser observada é que o conceito de condição causal suficiente é enganoso. Ele nos dá a impressão de que temos uma

condição causal que isoladamente seria capaz de garantir o efeito. Mas na verdade, quando falamos da condição causal suficiente, nós em geral apenas escolhemos uma certa causa proeminente e desconsideramos outras. Mesmo no caso de eventos causais no mundo físico, muitos elementos causalmente envolvidos são deixados fora de consideração: quando descrevemos uma reação química, por exemplo, consideramos geralmente as quantidades de cada composto, a temperatura, a pressão, mas não consideramos coisas como, por exemplo, a forma do recipiente. No entanto, se o recipiente fosse um tubo tão fino que as moléculas dos diferentes compostos não tivessem espaço para se combinar, a reação química poderia não ocorrer. A esse respeito podemos dizer que a forma do recipiente é um elemento causal "latente", ou seja, que só eventualmente pode importar. Minha sugestão é a de que algo não muito diverso pode ser dito acerca de nossas ações: ao escolhermos um curso de ação, temos a impressão de que poderíamos ter agido de outro modo, sendo essa impressão causada pela impossibilidade de adquirirmos completa consciência de certos elementos causais "latentes" envolvidos em nossa escolha.

Tentando ser mais preciso, minha tese é a de que a completa tomada de consciência das causas de nossas ações é uma impossibilidade lógica, considerada a natureza de nossa consciência, e quero introduzir esse ponto considerando uma observação de Ingmar Bergman em sua excelente autobiografia. Ele conta que quando jovem, presenciando uma discussão, viu seu amigo alcoolizado tomar à mão um revólver. De pronto ele saltou sobre o seu amigo e arrancou-lhe a arma, impedindo assim que algo trágico pudesse acontecer. O que Bergman observa é não ter feito isso de forma espontânea; ele como que viu-se a si mesmo saltando sobre seu amigo e retirando-lhe a arma. Esse distanciamento entre a consciência de seus atos e os seus próprios atos, observa Bergman, é algo que acompanhou-o durante toda a sua vida, fazendo-o sentir-se mais como um ator em um palco do que como uma pessoa que fala e age espontaneamente. O exemplo mostra claramente o que quero fazer notar. Se um agente do tipo bergmaniano (e penso que como pessoas dotadas de volições de segunda ordem somos todos em certa medida assim) tem consciência de estar decidindo praticar uma ação  $x$  por uma causa  $y$ , ele percebe que  $y$ , embora sendo a causa suficiente (proeminente), não é como tal suficiente no sentido de bastar para, na independência de outros elementos causais, determinar a sua escolha, pois ele sabe que mantém controle racional sobre a sua escolha. A final, a sua própria consciência, que possibilita esse controle racional deve ter o seu próprio

elemento (ou complexo) causal de nível superior - chamemo-lo de z - do qual como agente ele não está presentemente consciente, posto que ele não pode ter tal consciência metamental, ao mesmo tempo que tem consciência de que a sua decisão de realizar x está sendo diretamente causada por y. No entanto, z é um elemento causal "latente", indiretamente relacionado à sua escolha, pois é justamente devido à existência de z que ele percebe que poderia a qualquer momento interferir no processo, modificando, apressando ou interrompendo o curso da ação. Mesmo que o agente eventualmente pudesse adquirir também a consciência de z, ele não teria consciência das causas latentes dessa sua consciência metamental atual de z e assim por diante. Se esse argumento é correto, então a própria natureza dos atos de consciência torna logicamente impossível adquirirmos consciência completa da variedade de elementos causais indiretamente envolvidos em nossas ações.

Uma última objeção importante do libertarista é a de que o compatibilista é alguém que reduz a liberdade da vontade a uma noção meramente honorífica, incapaz de dar conta da responsabilidade moral. Como o compatibilista pode explicar a responsabilidade moral de um agente se, admitindo que a sua escolha foi causalmente determinada, ele reconhece que o agente de fato não poderia ter agido de outra forma?

Para responder a isso, considere a diferença entre o caso de um homem A, que assassinou a sua esposa em plena consciência do que fez, sendo assim responsabilizado moralmente por seu delito, e o caso do homem B, que comete o mesmo crime ao sofrer uma crise de epilepsia temporal, uma desordem mental neurologicamente comprovável que faz com que a pessoa cometa ações violentas em um estado de "estreitamento do foco da consciência", sendo posteriormente incapaz de lembrar-se do que fez. Essa inconsciência da ação torna B legalmente não-responsável pelo que ele fez. O libertarista dirá que enquanto B não agiu livremente, sendo a sua ação causalmente determinada pelo estado de seu cérebro, A agiu por livre e espontânea vontade, a qual vai além da determinação causal, e não de maneira causalmente determinada, sendo isso o que o torna moralmente responsável por sua ação.

Suponhamos agora que com o desenvolvimento da neurofisiologia e do nosso conhecimento dos efeitos psicológicos do meio social sobre o comportamento das pessoas se torne possível, em todos os casos em que elas cometem crimes, rastrear claramente um complexo de causas que explique as suas decisões. Digamos que no caso do homem A se descubra que devido a deficiências mínimas no lobo frontal de seu cérebro, ele não tivesse completo controle sobre as suas emoções, e que isso, aliado

às circunstâncias de sua educação e ao meio social em que vive, o conduziu a cometer o crime... Nesse caso a decisão de A será considerada como tendo sido causalmente determinada. Diremos então que ela deixou de ser uma ação livre? Provavelmente não. E a razão disso é que aquilo que está em questão é o fato de que o caso A diz respeito a disposições comportamentais socialmente maleáveis, que são passíveis de serem alteradas, não só através de recompensa e punição, mas também através de informação e argumento, aí encontrando-se a razão de ainda podermos falar aqui de responsabilidade moral. Manter uma posição libertarista pode a princípio parecer garantir a nossa humanidade essencial, mas uma inspeção mais cuidadosa sugere que ela também possa servir para fechar os nossos olhos para a possibilidade de uma compreensão mais adequada das condições que nos levam a agir.

### **Abstract**

The first aim of this paper is to expose and to discuss critically the three main conceptions about free will: determinism, libertarianism and compatibilism. The second aim of this paper is to present a new definition of free-will from the compatibilist point of view and, finally, do defend compatibilism against some of the main objections.