

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOBRE A “RESPONSABILIDADE MORAL” EM HARRY G. FRANKFURT

Aluno: Frederico Méndez Wissmann

Orientador: Prof. Dr. André N. Klaudat

Trabalho apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Porto Alegre, dezembro de 2012

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo.

(F. W. Nietzsche, Genealogia da Moral, Prólogo, §1).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
I – DA NECESSIDADE (OU DETERMINISMO) E DA LIBERDADE	06
1.1 <u>DA NECESSIDADE OU DETERMINISMO</u>	08
1.2 <u>LIBERDADE</u>	20
1.3 <u>COMPATIBILISMO E/OU INCOMPATIBILISMO</u>	25
II – A FILOSOFIA DE HARRY G. FRANKFURT: UM COMPATIBILISMO	29
2.1 <u>LIBERDADE DA AÇÃO E LIBERDADE DA VONTADE</u>	33
2.2. <u>UM CONCEITO DE PESSOA E A ESTRUTURA DA VONTADE</u>	37
2.3. <u>“NEUTRALIDADE” DO COMPATIBILISMO DE HGF</u>	46
III – SOBRE A RESPONSABILIDADE MORAL EM H. G. FRANKFURT	50
3.1 <u>COMO SE ENTENDE A RESPONSABILIDADE MORAL</u>	51
3.2 <u>RESPONSABILIDADE MORAL E VONTADE</u>	61
CONCLUSÃO	66
BIBLIOGRAFIA	71

INTRODUÇÃO

A responsabilidade moral é um fenômeno interessante em nossas vidas, porque ela está ligada a inúmeros outros assuntos que consideramos importantes, *se* queremos compreender um pouco mais *quem* nós somos. Em muitos casos, atribuímos a alguém responsabilidade moral, no sentido de que esse alguém é capaz de “responder” ou de “prestar contas” por suas ações ou por aquilo que ele fez. Entretanto, ser capaz de “responder” pelo que se faz sugere ou pressupõe algumas coisas. Afinal de contas, não dizemos que crianças bem pequenas, ou que certos deficientes mentais, ou que animais “respondem” pelo que fazem, visto que nos parece que “falta algo” neles e que, por isso, não é possível que estejam sujeitos à responsabilidade moral.

Por outro lado, a visão aceita por imensa parte é que para alguém ser responsável moralmente, deve-se agir, em certa medida, com *liberdade da vontade* ou com qualquer outro tipo mais robusto de “liberdade”. Isto é, certos pensadores sustentam que é a partir da “liberdade da vontade” que podemos afirmar que alguém pode estar sujeito à responsabilidade moral: se ele *não* agiu com *liberdade da vontade* (e alguns querem dizer com isso que ele estava sendo coagido a agir ou algo parecido), então, parece que ele não teve responsabilidade moral, nem parece oportuno ou adequado essa atribuição.

Mas, o que significa dizer que temos “liberdade da vontade”? E por qual(is) motivo(s) é possível ser moralmente responsável *somente* por meio de uma liberdade da vontade? Um dos problemas clássicos da filosofia diz respeito à reconciliação ou à compatibilização entre liberdade e necessidade (ou um determinismo). Pois, há uma ideia de como nós percebemos os eventos no universo que afirma que tudo tem uma causa. Ou melhor, tudo o que

acontece no universo, acontece porque foi “determinado” ou porque foi um evento “necessário” de eventos anteriores.

Porém, algum sentido dessa “necessidade” ou desse “determinismo” parece eliminar o que pensamos que é a liberdade. Ao menos, não nos parece razoável aceitar que a liberdade seria algo como o “resultado de eventos anteriores”. Isso parece eliminar um caráter de “independência” que julgamos que a liberdade possui. Mas, será que há mesmo um conflito ou uma disputa?

É interessante perceber que a solução daquela disputa tem fortes consequências para a compreensão do fenômeno da moralidade e da responsabilidade moral. Caso uma postura que defende que apenas a necessidade ou o determinismo é a correta (ou a “verdadeira” no universo), então, pode-se dizer que todas as ações ou os eventos foram e são determinados. Mas, dizer isso é dizer também que a responsabilidade moral não existe, pelo menos em um sentido forte. Ou diríamos que alguém que foi “determinado” a agir de tal modo é responsável pelo que fez? Não nos parece. A ideia de responsabilidade moral perde muito de sua força em um universo estritamente determinista. Essa discussão da compatibilidade ou da incompatibilidade entre liberdade e determinismo é apresentada no primeiro capítulo.

Além disso, como há uma intuição forte a respeito da relação entre liberdade e responsabilidade moral, parece-me importante esclarecer o que é a liberdade e como ela deve ser compreendida; e como se dá essa relação, se é que há, com a responsabilidade moral. O interesse aqui está voltado em Harry Gordon Frankfurt. Pois, parece que com a análise da *estrutura da vontade* que ele apresenta, podemos perceber alguns traços relevantes para a compreensão da moral e da resolução daquela *disputa*.

O projeto de H. G. Frankfurt envolve uma diferença entre desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem, em que o último é uma característica “exclusiva” dos seres humanos, visto que somente eles têm uma capacidade ou uma disposição para refletir ou para deliberar acerca dos seus desejos. A posição de Frankfurt é que essa *estrutura* permite, além de “resolver” a disputa entre liberdade e determinismo, compreender um pouco melhor a *psicologia* do ser humano e/ou o seu (o nosso) comportamento.

Segundo ele, quando os desejos de segunda ordem são *efetivos* (isto é, quando temos *volições de segunda ordem*) podemos usufruir também de “liberdade da vontade”. O que significa afirmar que a “liberdade da vontade” é um *poder de ter a vontade que queremos*

ter. Porém, isso é uma coisa muito diferente de uma liberdade para *fazer o que se quer fazer*, isto é, de uma “liberdade de ação”. No entanto, o que são exatamente esses tipos de liberdade? E por que a distinção entre liberdades poderia resolver alguma coisa ou ser importante a algo?

No terceiro e último capítulo, pretende-se analisar uma tese curiosa e extravagante de H. G. Frankfurt, pois vai de encontro a todo um senso comum (e a posições filosóficas bem estruturadas) que afirma que há uma *relação genuína* entre *liberdade* e *responsabilidade moral*: ou seja, sem uma, a outra não pode ser considerada. Frankfurt nos adverte que pode ser o caso de alguém ser moralmente responsável pelo que fez, mesmo que esse alguém não seja livre, ou que não tenha uma liberdade da vontade. Isso é emblemático e me parece interessante compreender o que significa ou quais são os propósitos dele com essa teoria.

I – DA NECESSIDADE (OU DETERMINISMO) E DA LIBERDADE

“*Causa e Efeito!*” – Nesse espelho – e nosso intelecto é um espelho – acontece algo que mostra regularidade, uma determinada coisa sempre sucede a outra determinada coisa – a isso *denominamos*, quando queremos percebê-los e denominá-los, causa e efeito, nós, tolos! Como se aí tivéssemos compreendido e pudéssemos compreender algo! Nada vimos, senão *figuras* de “causas e efeitos”! E é justamente essa *figuratividade* que torna impossível compreender uma relação mais essencial do que a da sucessão!

(Friedrich W. Nietzsche, *Aurora*, §121).

Pelo menos em algumas situações de nossas atividades banais do cotidiano, nós imaginamos que usufruímos de algum tipo de *liberdade*¹. Afinal de contas, pensamos que somos *livres* para escolher almoçar em um ou outro restaurante; ou que podemos lavar nossas roupas agora e não depois; ou que podemos saborear ou não uma cerveja em um bar, etc. Não parece apropriado afirmar que *não* somos *livres* naquelas ocasiões.

Por outro lado, há casos em que nossas ações são, de algum modo, *determinadas*. Imagine que alguém me hipnotize e me dê uma ordem para cortar a grama. Assim, eu me dirijo ao pátio de casa e de fato corto a grama. Tendo em vista essa situação, será que podemos dizer que eu estava agindo *livremente*? Ou, no caso de um assaltante que me aponta uma arma e diz: “– O dinheiro ou a vida!” E eu entrego o meu dinheiro. É evidente que não parece existir uma escolha *genuína* nos exemplos. Pode-se dizer que minha escolha em entregar o dinheiro ao assaltante ou em cortar a grama foi *livre*? Não parece adequado. É inconveniente dizer que eu era *livre*, pois a minha ação foi de algum modo determinada ou, talvez, eu

¹ Por que somente em “algumas”? Não agimos “muitas” vezes com liberdade? Bom, primeiro precisamos saber o que é liberdade.

teria agido até contra a minha vontade.

Além disso, há outro sentido de *determinismo* que parece entrar em conflito com um senso comum de liberdade: a ideia de que todas as coisas do universo, o que inclui as ações humanas, estão, de algum modo, sujeitas a certas leis necessárias, universais ou da natureza. Isso significa que se as ações humanas estão submetidas a tais leis, então as ações humanas já estariam, digamos, pré-determinadas; e alguém que conhecesse o teor daquelas leis poderia prever de antemão todas as nossas ações e os eventos no universo. Por isso, o que compreendemos como liberdade não passaria de uma mera ilusão.

O que parece haver nesses casos é uma *disputa* entre o nosso sentimento de liberdade e a opinião de que nossas ações são de algum modo determinadas. Mas, há realmente um conflito? Nesta primeira parte, eu pretendo apresentar de um modo panorâmico os principais argumentos que uma longa tradição filosófica nos ensina e as posições que costumeiramente se assume nessa dialética. Além, é claro, de realizar um trabalho filosófico que busque esclarecer os pontos relevantes dessa *disputa*.

Antes, percebamos mais nitidamente o que parece ser um problema. Há um conflito, dizem alguns, entre o determinismo e a liberdade. Esta é uma das questões investigadas em grande parte na filosofia. Porque pensamos que a liberdade tem um prestígio nas nossas vidas e se ela por acaso vir a perder o conflito, muito de nossas convicções parecem prejudicadas, como o problema da atribuição de responsabilidade moral, ou a nossa crença de que somos de algum modo seres especiais no mundo, tal como Gary Watson coloca: “uma crença na liberdade da vontade presume para os seres humanos um estatuto especial e intrigante no mundo natural, um que é fundamental para a nossa perspectiva moral” (WATSON, 1982, p. 2).²

Além disso, “o problema tradicional da liberdade da vontade pergunta se a liberdade da vontade (ou às vezes ‘ação livre’, ‘agência livre’, ou ‘vontade livre’) é consistente com uma tese que é chamada ‘determinismo’.” (STEWART, 2012, p. 1).³ Tal problema clássico poderia ser descrito do seguinte modo: se o *determinismo* é verdadeiro, então a *liberdade* é falsa. Ou, como liberdade e determinismo podem ser consistentes?

² As traduções são minhas. Original: “a belief in free will presumes for human beings a special and puzzling status in the natural world, one that is central to our moral outlook.”

Não se pode compreender coisa alguma apenas com essas grosseiras afirmações. Por isso, é fundamental tornar inteligível o que é a liberdade, o que é o determinismo, de que modo os conceitos precisam ou podem ser entendidos, o que se segue disso e/ou daquilo, quais são as implicações, quais são as objeções...

Como dito, o que uma tradição filosófica se até é de como é ou não possível que determinismo e liberdade sejam consistentes ou, podemos ainda dizer, *compatíveis*. A ideia de *compatibilidade* é que ambos os conceitos referidos são compatíveis se eles podem coexistir, isto é, se os conceitos podem ser ambos verdadeiros. Caso contrário, se não podem coexistir (o que pode significar que *ou a liberdade é verdadeira*, os chamados libertarianos, *ou o determinismo é verdadeiro*, os deterministas rígidos⁴), então, são conceitos incompatíveis: se são conceitos incompatíveis, eles não podem estar em harmonia. Note-se que no caso de um *incompatibilismo*, a verdade de um exclui a verdade de outro⁵; situação que não ocorre em um *compatibilismo*.

1.1. Da Necessidade ou Determinismo

O determinismo soa como a noção de que todos os eventos⁶ ou os fenômenos (incluindo o homem, a sua vontade, as suas ações) estão, de algum modo, ligados por relações de causalidade e/ou por leis da natureza. Isso parece indicar que tudo é *determinado*, não havendo espaço, por conseguinte, para o acaso, para a sorte, ou qualquer espécie de indeterminação.

Um dos grandes problemas para muitos filósofos é de que modo algum tipo de liberdade (seja ela qual for) pode ser compatível com uma tal visão determinista. Pois, aspiramos à liberdade e ela não poderia ser vista como uma mera ilusão. Em outras palavras, de

³ Original: “The traditional problem of free will asks whether human freedom (or sometimes ‘free action’, ‘free agency’, or ‘free will’) is consistent with a thesis that is called ‘determinism’.”

⁴ Eu os denominarei nesse trabalho desse modo. Apesar de que, em algumas vezes, eles podem assumir outras nomenclaturas: algum libertariano pode ser considerado por alguém um compatibilista... Mas, ao prosseguir no trabalho, eu pretendo esclarecer melhor o que esses conceitos podem significar.

⁵ Estou usando (e pensando em) um sentido muito vago de “verdade”.

⁶ Percebemos que há uma significativa diferença entre um evento e uma ação. Por ora essa não é a minha preocupação e utilizo os dois mais ou menos como sinônimos: como coisas que acontecem no mundo.

que maneira a nossa intuição básica de liberdade pode coexistir com a perspectiva de tudo o que existe no universo é determinado? Se fosse o caso de um determinismo, as nossas ações ditas livres, como todos os outros fenômenos, também seriam determinadas por alguma outra coisa. Mas, isso parece eliminar o que pensamos que é a liberdade, ao menos em um sentido primário.

Os incompatibilistas, os que pensam que determinismo não pode ser compatível com a liberdade (seja alguém que esteja mais inclinado a pensar em um libertarianismo, ou a pensar em um determinismo rígido), parecem raciocinar do seguinte modo:

(1). Se o determinismo é verdadeiro, então toda ação humana é causalmente necessitada por eventos e estados de coisas que ocorreram ou que foram obtidas antes da existência do agente.

(2) Se toda ação é causalmente necessitada nesse modo, ninguém jamais poderia ter agido de outro modo.

(3). Alguém tem liberdade da vontade somente se ele poderia ter agido de outro modo, pelo menos algumas vezes.

(4) Portanto, se o determinismo é verdadeiro, ninguém tem liberdade da vontade (WATSON, 1982, p. 2).⁷

É razoável aceitar que um tipo de liberdade que nós temos consiste em fazer um curso de ação ou outro, por exemplo, eu posso fazer algum exercício hoje ou não fazer, ou inclusive fazer outra coisa. Agora, se o determinismo significa que a minha ação ou que a minha escolha (bem como qualquer outro evento) é o resultado de eventos anteriores, parece que eu não poderia ter agido de outro modo, porque a minha ação não seria o resultado da *minha* escolha em agir de certo modo, mas sim, o resultado ou um evento causalmente necessário de eventos anteriores (até mesmo a minha escolha seria o resultado de um evento anterior). Portanto, como o argumento acima indica, se o determinismo é verdadeiro, não há espaço algum para a liberdade da vontade (*free will*), ou mesmo para qualquer outro tipo de liberdade.

Há algumas particularidades na exposição acima que poderiam sugerir interpretações equivocadas: está se falando apenas de uma liberdade da vontade (*free will*), e não de algo como a liberdade; a definição desse tipo de liberdade é tomada como somente um agir

⁷ Original: “(1). If determinism is true, then every human action is causally necessitated by events and states of affairs that occurred or obtained prior to its agent’s existence. (2). If every action is causally necessitated in this way, no one could ever have acted otherwise. (3). One has free will only if one could at least sometimes have acted otherwise. (4). Therefore, if determinism is true, no one has free will.”

de outro modo em algumas ocasiões; e essas pressuposições ou definições parecem comprometer os passos do argumento... Mas, visto que o argumento acima é dedutivamente válido, nesse caso, é crucial verificar se as premissas podem ser justificadas adequadamente, ou seja, se elas podem ser consideradas plausíveis.

Compatibilistas e incompatibilistas têm lutado a fim de tornar inteligível o que tais premissas implicam, de que maneira elas devem ou podem ser compreendidas, se podemos aceitar razoavelmente um ou mais passos, etc. Antes disso, eu creio que devemos esclarecer, dentro do possível, o que o determinismo significa ou o que está em jogo quando se fala em determinismo.

Não sei se há uma diferença substancial entre determinismo e determinismo causal, como se o determinismo causal fosse uma parte do conjunto do determinismo. Eu pretendo considerar os dois como iguais aqui. Poderíamos conceitualizar o determinismo como: “a ideia de que todo evento é necessitado por eventos e condições antecedentes em conjunto com leis da natureza” (HOEFER, 2010, p. 1).⁸ Talvez, não seja adequado dizer “leis da natureza”, e sim, que todos os eventos estão de algum modo sob “uma cobertura de leis”, conforme diz Anthony Kenny, “a covering law” (KENNY, 1992, p. 141).

Isto é, se aconteceu algum evento no universo, então, é necessário que tenha sido o efeito, o resultado ou a consequência de eventos anteriores. Porém, para a ocorrência de um evento, é fundamental que ele tenha preenchido certas condições ou requisitos e cumprir as exigências de leis da natureza (ou estar sob a cobertura de leis).

Por exemplo, a nitroglicerina⁹ (cuja fórmula é $C_3H_5N_3O_9$) é uma substância usada na fabricação de dinamites em virtude de sua propriedade explosiva; ela é um líquido amarelo pálido e extremamente sensível ao impacto; por isso, qualquer agitação pode ocasionar a sua decomposição explosiva em nitrogênio, dióxido de carbono, água e oxigênio; assim, a presença de nitroglicerina, em certas condições, somado a agitação ou a qualquer perturbação *levam*, de acordo com certas leis, a uma explosão. De outro modo, a nitroglicerina reage a certos fatores e isso produz uma explosão: o evento x, a explosão e a decomposição naquelas substâncias, é uma exigência “causalmente necessária” de um anterior evento y, a presença da

⁸ Original: “the idea that every event is necessitated by antecedent events and conditions together with laws of nature”.

⁹ Informações disponíveis em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Nitroglicerina>>. Acesso em 19/11/2012.

nitroglicerina em condições z, e sob a cobertura de leis.

O modo como esse determinismo é definido poderia nos conduzir a ideia de que os eventos não acontecem meramente: eventos não apenas acontecem; eles são *causados por outros eventos*. Isso parece estar por trás de um pensamento de que tudo o que acontece *deve* ter uma causa, como assinala A. Kenny: “determinismo é frequentemente definido como a visão de que *todo evento tem uma causa*.” (KENNY, 1992, p. 140, grifo meu).¹⁰

Assim, se tudo no universo ocorre nesses termos, não há lugar para o acaso, para algo como a sorte ou qualquer tipo de indeterminação, ou para algo que não venha a ter uma causa. E se pensamos que há espaço para essas coisas é porque ainda não descobrimos quais são realmente as verdadeiras causas. O que se segue disso acima é que as nossas ações (p.ex., almoçar no restaurante universitário), também, são *causadas* por outro evento (como talvez a fome ou, inclusive, alguma coisa que se possa dizer que é “mental”).

A busca por explicações dessas causas ou de como esses fenômenos acontecem é, justamente, um dos objetivos da ciência. O estudo científico da mente é algo tão estudado hoje em dia a ponto de muitos pensarem que há uma relação significativa entre a mente e os movimentos dos nossos corpos; e a explicação de um deles poderia nos auxiliar na compreensão do outro. É por isso que a mente, seja a sua origem ou o seu funcionamento, “é algo que a ciência em breve poderá ser capaz de explicar” (KENNY, 1992, p. 140),¹¹ pelo menos é o que muitos acreditam. Mas, se a ciência um dia explicar satisfatoriamente as nossas ações nesses termos, como ficaria aquilo que pensamos que é a liberdade? Ela não passaria de uma fantasia ou, inclusive, de um absurdo? Seria o determinismo algo que pode realmente ameaçar a tão desejada e sonhada liberdade?

Costuma-se confundir determinismo com *fatalismo* ou considerar o fatalismo um subconjunto do determinismo. O fatalismo é a ideia de que tudo o que acontece tem de acontecer e nada pode ser feito com a intenção de modificar o que irá, inevitavelmente, acontecer, como se fossemos fantoches ou passivos no universo. Isto é, “*todos os eventos futuros que irão de fato acontecer já estão destinados a ocorrer*” (HOEFER, 2003, p.2).¹² O fatalismo sugere que o que acontece (o que aconteceu e o que acontecerá) já estava de algum modo pre-

¹⁰ Original: “Determinis is often defined as the view that every event has a cause.”

¹¹ Original: “is something which science will shortly be able to explain”.

¹² Original: “*all* future events that will in fact happen are already *destined* to occur.”

visto para acontecer (estava *destinado* a ocorrer). Esse é um aspecto que parece se aproximar do determinismo, visto que o determinismo parece indicar uma previsão: o determinismo indica que dadas certas condições, um evento x se segue, “necessariamente”, de um evento y, e isso parece significar que o evento x *deveria*, de qualquer modo, se seguir do evento y; e não poderia haver um evento z ou um não-x. Pode ser essa a interpretação do determinismo de Helen Steward quando ela afirma como premissa de um argumento para a falsidade do determinismo (que é segundo ela um “universal determinism”), a saber: “se o determinismo universal é verdadeiro, o futuro não está aberto” (STEWART, 2012, p. 12).¹³ Mas, é um engano equiparar os dois conceitos (e imagino que H. Steward esteja pensando em outra coisa do que um vulgar fatalismo).

A. Kenny ressalta que quem faz essa comparação o faz em termos puramente lógicos, no sentido de ‘o que será, será’: “‘o que será, será’ é indubitavelmente uma verdade lógica” (KENNY, 1992, p. 141).¹⁴ O que eles têm tentado mostrar, continua A. Kenny, é que o que é para acontecer *deveria*, de qualquer modo, ter acontecido: se houve algum evento, o evento não poderia ter acontecido de outro modo ou diferentemente do que aconteceu; “aquilo que acontece não poderia ter acontecido de outro modo” (KENNY, 1992, p. 141).¹⁵ Ou, pegando a afirmação de H. Steward, não é possível que o futuro esteja aberto.

Quem faz esse tipo de análise parece pressupor ou atribuir coisas demais ao determinismo. Por exemplo, eles podem associar algum tipo de *constrangimento* ao determinismo, oferecendo a hipótese de que o determinismo *força* ou *controla* as ações dos sujeitos e os demais eventos: como se vivêssemos acorrentados; ou eles parecem negligenciar um aspecto ativo ou de agência de alguns seres. Eu penso que o determinismo indica que milagres não acontecem no mundo e que os eventos (e/ou as ações), no mais das vezes, podem ser compreendidos, de um modo razoável e satisfatório, por nós.

Além do mais, a ideia de que tudo tem uma causa é algo muito vívido e forte em nossos raciocínios, mas que pode não se mostrar verdadeira (eu imagino que esse é um dos motivos para A. Kenny não estar persuadido da veracidade nem da falsidade do determinismo (KENNY, 1992, p. 150)). Ou melhor, a ideia de que tudo tem uma causa pode não se mostrar

¹³ Original: ““If universal determinism is true, the future is not open.”

¹⁴ Original: ““What will be, will be’ is undoubtedly a logical truth.”

¹⁵ Original: “that whatever happens could not have happened otherwise.”

verdadeira, no sentido de que provar que tudo tem uma causa parece uma tarefa árdua e, porventura, impossível. Afinal, como se poderia *provar* isso? No entanto, eu penso que não seja necessário tal prova e a interpretação de David Hume (1711-1776) no final dessa seção parece eliminar esse tipo de raciocínio.

Há uma variedade de áreas em que o determinismo é usado, como na teologia, na sociologia, na economia, na ciência, na psicologia, etc. Vejamos como o determinismo pode ser e é explorado. Um determinismo teológico se baseia em proposições da longa história da teologia, como se supõe. Afirmam seus adeptos que todos os eventos do universo, incluindo o próprio universo, são criaturas de Deus. Isso quer dizer que tudo está submetido ou a vontade de Deus, ou ao conhecimento Dele. Se Deus conhece tudo desde a eternidade (dado o que se compreende como Deus não parece haver motivos para supor o contrário), nesse caso, tudo é *determinado* por Deus desde a eternidade. Diante disso, podemos inferir que “até mesmo a mais aparentemente livre entre as ações humanas são o resultado de uma predestinação divina” (KENNY, 1992, p. 142).¹⁶ Aliás, segundo o dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa, a etimologia de *determinismo* indica certa acepção escolástica em que é a “doutrina que subordina a vontade humana à providência divina e nega, portanto, o livre-arbítrio” (HOUAISS, 2011). Isso quer dizer que as ações humanas não passam de resultados da vontade de Deus, ou melhor, elas são ações do próprio Deus... É curioso notar como esse determinismo teológico se aproxima muito de um fatalismo.

Outro uso do determinismo pode ser percebido na maneira como tratamos as pessoas em um ambiente familiar: nós percebemos semelhanças entre os comportamentos dos filhos e dos pais e temos uma tendência de inferir, por exemplo, que o pai ou o ambiente determinou o modo como o filho se comporta. Alguém que apresenta uma postura semelhante é Robert Blatchford (1851-1943), que foi um jornalista e político inglês. Segundo ele, as ações de um sujeito, em especial aquelas que muitos considerariam “livres”, não passam de ações ou de eventos que foram *determinadas* pelo ambiente e/ou pela hereditariedade. A preocupação de R. Blatchford é a respeito da possibilidade de culpar ou de condenar (de atribuir responsabilidade moral a) pessoas. Porém, ele sustenta que essa atribuição é inviável e infrutífera. No entanto, por qual razão ele pensa desse modo?

R. Blatchford afirma o seguinte: “Podemos dizer que um homem é livre para

¹⁶ Original: “so that even the most apparently free among human actions are the result of divine predestination.”

agir como ele escolhe. Ele é livre para agir como *ele* escolhe, mas *ele* escolherá conforme a hereditariedade e o ambiente fazem com que *ele* escolha. A hereditariedade e o ambiente fizeram dele o que ele é.” (BLATCHFORD, 2010, p. 318). Notem que ele não afirma que é a hereditariedade e/ou o ambiente que *determinam* a escolha de uma pessoa ou as suas ações, apesar de que isso parece implícito.

R. Blatchford ressalta ainda posições mais fortes que estão de acordo com a postura tradicional de um determinista rígido. Ele diz que quando alguém age, essa pessoa age *porque* a ensinaram a agir de tal modo. Por isso, pode-se dizer, continua R. Blatchford, que esse ensino “é parte do seu ambiente” e, especialmente, que o ensino “controla a sua vontade” (BLATCHFORD, 2010, p. 318). A tese forte dele poderia ser sintetizada nestes termos: tudo o que uma pessoa faz é *determinado* inteiramente pela hereditariedade e/ou pelo ambiente; por isso, não há outra alternativa. Eu não ajo porque eu desejo agir de tal modo, mas, eu ajo de tal modo *porque* eu fui *determinado* pelo ambiente e/ou pela hereditariedade a agir de tal modo. É importante notar que essa postura não é de todo descabida. Há algo nela que parece razoável. Todavia, a proposta de R. Blatchford se parece enérgica demais, tendo em vista que ela ignora outras coisas que estão em jogo.

Eu imagino que essas posturas utilizam o determinismo de um modo estrito e rigoroso (se bem que há uma força quando se fala em determinismo que parece permitir esse uso). Ou, segundo um jargão popular, eles dão um passo maior que a própria perna. Palavras como necessidade, causalidade, conexão, causa, efeito, e outras, estão profundamente ligadas com o determinismo e elas provocam certos usos. Contudo, há certa dificuldade em compreender o que aqueles termos significam e, muitas vezes, há interpretações diferentes dos mesmos vocábulos. Essa confusão perpassa os interlocutores que, por sua vez, impede um diálogo franco e frutífero.

Porém, há um sentido “robusto” em que o determinismo é utilizado, como já foi esboçado acima. O avanço significativo nos últimos anos do que se costuma denominar de ciência pode ser visto como o sucesso da pressuposição do determinismo: como a ciência supõe que o determinismo é “verdadeiro” no universo, todas as contribuições dela se devem, em grande parte, a essa suposição; ou será que seria possível construir todo o aparato tecnológico de que dispomos hoje (como computadores, celulares, internet, etc.) sem que exista uma relação de causalidade ou um determinismo? Mesmo as incríveis descobertas da física quântica,

que poderiam trazer algo de inconveniente, parecem ainda mais corroborar o determinismo¹⁷ do que falsificá-lo.

A ideia mais contundente e vigorosa de um determinismo é facilmente percebida nas atuais posições ditas “naturalistas”, no sentido de que tudo o que existe é o resultado de bilhões de anos de “evolução”, ou, de algum processo de “seleção natural”. E não apenas isso, pois, a nossa atividade consciente (e a de outros seres) é o resultado desse longo processo tênue e sutil. E, conforme o ideal dessa ciência, tais resultados poderiam ser “descobertos”. Assim,

(...) todas as capacidades identificáveis em quaisquer organismos vivos e, de uma maneira geral, todos os fenômenos supervenientes em qualquer nível do mundo biológico, inclusive os mais sofisticados, como o pensamento, a linguagem e ação dos homens podem ser analisados e explicados em função e a partir dos mecanismos biológicos fundamentais, notadamente, a estruturação do DNA. (TORRES, 2008, p. 5).

A postura de que pensamento, linguagem, ação, etc., podem ser explicados *em função e a partir* de compostos orgânicos que contém instruções genéticas, como o DNA (em inglês, *deoxyribonucleic acid*), parece-me um importante avanço que as ciências proporcionaram (e a cada dia que passa proporciona) e elas permitiram ainda outras contribuições: as conquistas de uma neurobiologia, a “descoberta” de um esquema topográfico no cérebro, métodos mais rápidos e eficazes para a cura de doenças e de medicamentos, e inúmeros outros. Tais conquistas parecem ocorrer justamente por estarem apoiadas em um determinismo. Qual especificamente? A posição de que o cérebro é *idêntico* à mente¹⁸.

Entretanto, o que quero destacar é o que “os ditos *estados e eventos mentais*, se bem compreendidos e analisados, *nada mais são do que estados e eventos neurológicos*.” (TORRES, 2008, p. 7). Tal ideia parece ser algo em que os cientistas foram levados a assumir por supor que todo evento ou toda ação tem (ou que deve(ria) ter uma causa). E a causa, ou a origem, das ações e/ou dos eventos humanos, num sentido amplo, poderia ser explicada através de uma referência a eventos neurológicos ou a tudo aquilo que acontece no cérebro. Essa

¹⁷ Não sei até que ponto é possível compreender o que significa dizer que o mundo microfísico é indeterminado. Seria algo aleatório? Não parece e isso soa muito improvável. O que me parece interessante é que a indeterminação, como por exemplo, no princípio da incerteza, “certamente evidenciou é que existem limites epistêmicos em nosso acesso às relações causais no mundo microfísico” (COSTA, 2000, p. 21).

¹⁸ Há um problema, também, de filosofia da mente: como é possível ou de que modo se realiza a interação entre a mente e o corpo? Isso, também, é importante para a compreensão do comportamento humano; no entanto, não é meu objetivo discutir isso aqui.

opinião, que tem um aspecto de certa redução do mental ao neurológico, traz a ideia de que algo como a liberdade não pode existir... O que existe são eventos, e um desses eventos são os neurológicos. A visão parece ser a seguinte. Por que *eu agi de tal modo?* Foi porque *eu quis?* Não. Eu agi dessa maneira *porque* houve certa vibração no meu sistema neurológico que me “impeliu” a agir de tal modo.

A. Kenny diz que esse é o chamado *determinismo fisiológico*: “determinismo fisiológico, por exemplo, é entendido como a visão de que toda a atividade humana é determinada via estados neurofisiológicos do cérebro e do sistema nervoso central”. (KENNY, 1992, p. 146).¹⁹ O referido determinismo tem uma repercussão mais forte que um determinismo psicológico. Nesse último, há um uso de termos mentais (eventos ou estados mentais) que sustenta que as ações são determinadas pelas crenças ou pelos desejos dos agentes; ou que o comportamento humano é o resultado de operações da mente (KENNY, 1992, p. 143): eu estudo neste momento *porque* eu quero estudar agora e esse meu querer ou esse meu desejo é a causa de minha ação; o que significa dizer que o evento mental de querer estudar agora foi o que determinou a minha ação. Porém, na opinião de A. Kenny, essa interpretação tem falhas e não pode ser coerentemente assumida.

Uma das objeções a esse determinismo psicológico (que pode ser vista como uma posição *compatibilista*, que mantém a liberdade e o determinismo juntos) é de que toda e qualquer ação parece exigir *voluntariedade*. O ponto é que nem todo ato voluntário exige uma determinação de um querer. Ou melhor: “uma ação pode ser voluntária, sem que haja algum evento mental de querer ou de escolher, distinguível da própria ação, que a precede ou a acompanha” (KENNY, 1992, p. 144).²⁰ Em algumas ocasiões, as ações não exigem atos voluntários: p.ex., se eu estou conversando com alguém, isso não quer dizer que estou fazendo um ato voluntário de escolher cada palavra para conversar.

Outro obstáculo diz respeito ao querer do agente. Muitos pensam que o querer é um tipo de *relação causal* que explica as ações (KENNY, 1992, p.144): se eu fiz X porque eu quis fazer X, então, parece que o meu querer X foi o que *causou* a minha ação em fazer X. No entanto, conforme A. Kenny, isso apenas oferece alguma contribuição para a *razão* do

¹⁹ Original: “Physiological determinism, for instance, understood as the view that all human activity is determined via neurophysiological states of the brain and central nervous system.”

²⁰ Original: “But an action may be voluntary, without there being any mental event of wanting or choosing, distinguishable from the action itself, which precedes it or accompanies it”.

agente em seu agir, e não propriamente para a *causa* da ação. Porque pode ser o caso que o sujeito *quer* fazer alguma coisa, mas não foi o seu querer que *causou* o seu agir. E, se há situações desse tipo, “o padrão causa-efeito que deveria ser universal, se o determinismo é verdadeiro, não é, no caso do determinismo psicológico, generalizado” (KENNY, 1992, p. 145).²¹

Já quanto ao determinismo fisiológico, A. Kenny pergunta se eu posso ter a capacidade e a oportunidade de não fazer X, se eu estou em um estado fisiológico tal que, em conjunto com as leis fisiológicas, deduz-se que o meu corpo vai se mover de tal maneira que eu vou fazer X? (KENNY, 1992, p. 148). A preocupação de A. Kenny, nesse momento do seu texto, é a respeito da possibilidade de o determinismo fisiológico ser compatível com alguma liberdade e o que ele pretende mostrar é que há uma compatibilidade. Mas, deixando essa observando de lado, mesmo que o meu estado fisiológico indique que *eu farei X*, eu poderia ter a habilidade e a oportunidade *de não fazer X*? A. Kenny pensa que sim.

Pois, e em primeiro lugar, ele ressalta que é um *fato* que o querer fazer algo afeta as ações. E, nesse caso, é razoável dizer que se eu *não quero fazer X*, então, eu poderia não fazer X (a opinião de A. Kenny é que a “liberdade indubitavelmente envolve o poder para agir de outro modo” (KENNY, 1992, p. 148), o que seria a liberdade de indiferença).²² Por isso continua Kenny e em segundo lugar, não importa o que esse determinismo fisiológico nos diga, visto que “ele deve conter uma qualificação que, se eu queria fazer alguma coisa diferente do que quero agora, eu estaria em um estado cerebral diferente” (KENNY, 1992, p. 148).²³ Isto é, seja lá o que o determinismo fisiológico aponte, não é correto concluir que se eu queria fazer X, eu não poderia fazer não-X. Ou ainda, se o determinismo fisiológico registra com certa precisão que, com base em meus eventos neurológicos, eu farei X, mesmo nesse caso, ele precisa abrir um espaço para que eu *não* faça X se, por acaso, eu não quiser fazer X. Por fim, a posição de Kenny é que o determinismo psicológico ou o fisiológico, apesar das intuições favoráveis, acabam ou por desconstruir um fenômeno mental ou por deixar restos a serem explicados.

Eu penso que até poderia ser o caso de tais determinismos serem “corretos”,

²¹ Original: “The cause-effect pattern which must be universal if determinism is to be true is not, in the case of psychological determinism, there to be generalized.”

²² Original: “Freedom undoubtedly involves the power to do otherwise.”

²³ Original: “it must contain a qualification that if I wanted to do something different from what I now want I would be in a different brain state.”

mas parece existir, entre outras coisas, uma irreduzibilidade semântica (não apenas) aqui. Por exemplo, J. C. B. Torres salienta que: “o recém-mencionado resto semântico resultante do fato que as sentenças ‘a minha perna está doendo e ‘há neste momento uma irritação das fibras C ao longo do tronco nervoso T e da região cerebral Y do sujeito JC’ manifestamente não são sinônimos.” (TORRES, 2008, p. 9).

Ou melhor, se um determinismo neurológico estiver correto, o evento de eu sentir uma dor no joelho deve ser o mesmo que a irritação de certas fibras no meu sistema nervoso. Se for desse modo, então, os dois eventos teriam o *mesmo significado*. Mas, eles não significam o mesmo... Por isso, diz-se que há uma irreduzibilidade semântica. Isso apenas ressalta que há vários problemas a respeito dos determinismos.

Além disso, há uma passagem de Kenny que me parece importante e pode tornar mais claro o que o determinismo pode oferecer e o que ele não pode: “Se o meu cérebro fosse tão determinístico quanto um computador eletrônico, de tal modo que todos os dados de saída pudessem ser preditos a partir dos dados de entrada que recebe, isso ainda não seria suficiente para que qualquer um fosse capaz de prever os pensamentos que terei” (KENNY, 1992, p. 153).²⁴ Os cientistas poderiam com excepcional precisão descrever todos os estados fisiológicos dos nossos cérebros, e nada parece impedir essa conquista (os cientistas trabalham com essa perspectiva!). Mas, *essa possibilidade não significa que eles podem prever quais serão os meus pensamentos*. Em outras palavras, parece que é impossível prever os meus pensamentos, mesmo da posse de uma descrição completa do que está acontecendo no meu cérebro. Todavia, pode ser que um dia isso seja possível; ou pode ser que não.

O erro que talvez aqueles tipos de determinismo acima cometeram pode ser reavaliado apresentando a interpretação de David Hume (1711-1776) sobre o determinismo²⁵. Nas *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ele afirma que:

A relação de causa e efeito precisaria ser completamente desconhecida da humanidade. (...). Nossa ideia, portanto, de necessidade e da causação surge inteiramente da uniformidade observável nas operações da natureza, cujos objetos similares são constantemente postos juntos e a mente é determinada pelo costume de inferir um a

²⁴ Original: “If my brain were as deterministic as an electronic computer, so that its entire output could be predicted from the inputs it receives, that would be not suffice for anyone to be able to predict the thoughts that I will brain.”

²⁵ Algumas partes do *Treatise of Human Nature* de David Hume não se referem, explicitamente, à expressão “determinismo”, como, por exemplo, o título da Seção 1, Parte III, Livro II é “Of liberty and necessity”. Isto é, Hume fala em uma “necessidade”. Eu suponho que não há diferenças relevantes entre um e outro.

partir da aparência do outro. Essas duas circunstâncias formam o todo daquela necessidade que atribuímos à matéria. Além da *conjunção* constante de objetos similares, não temos qualquer noção de qualquer necessidade ou conexão. (HUME, 2010, p. 322).

D. Hume quer ressaltar que não existe algo como uma “conexão necessária”, em certo sentido, entre um evento e outro. E aqueles usos do determinismo parecem invocar a existência de tal conexão necessária (uma “conexão necessária absoluta”). Nesse caso, o passo de que há algo como uma “conexão necessária absoluta” na natureza é um passo a mais. E esse me parece um erro crucial. O equívoco deles é compreensível, afinal de contas, nós percebemos que um evento é uma causa *inevitável* de outro evento. E, diante disso, supõe-se que os eventos ou a causa e o efeito não são de todo *separados*, como se fosse possível obter a existência de um evento a partir da existência de outro. Não pretendo dizer que D. Hume é inimigo *do* determinismo, mas sim, de *certo tipo* de determinismo.

Visto que, segundo D. Hume:

Todos os objetos, dos quais chamamos *causa* a um e *efeito* a outro, considerados em si mesmo, são tão distintos e tão separados um do outro como duas coisas quaisquer da natureza; e jamais podemos, por mais cuidadosamente que os examinemos, concluir a existência de um da existência de outro. (HUME, 2001, p. 472; T, II, III, I, 16).²⁶

Dois eventos da natureza deveriam ser compreendidos como tão distintos e separados um do outro, como coisas quaisquer na natureza. E é por não fazer isso que aquelas pessoas dão um passo a mais ao interpretar o que é “determinismo”. O determinismo indica, conforme a interpretação de D. Hume, que existe (i) uma *conjunção* constante de eventos, e (ii) uma *tendência da mente* a inferir um evento a outro naquela *conjunção*. Nós não podemos “saber” mais do que isso.

O movimento de um corpo em todos os casos passados que caíram sob a nossa observação é seguido, por impulso, pelo movimento de outro. O espírito não pode penetrar mais longe. Dessa união constante *forma* a ideia de causa e efeito e, sob a sua influência, *sente* a necessidade (HUME, 2001, p. 472; T, II, III, I, 16).

Dizer que há algo como a *conexão necessária*, que não nesse sentido hu-

²⁶ A fim de facilitar, as citações de Hume, quanto ao *Tratado da Natureza Humana*, serão realizadas do seguinte modo, por exemplo: Livro II, Parte III, Seção 1, Parágrafo 16.

meano, é um equívoco. Quando dizemos que um evento *x* *necessariamente* se segue de um evento *y* (como no caso da nitroglicerina) queremos dizer que como esses eventos sempre nos apareceram juntos (em certas condições, em certos estados, em certos momentos, etc.), temos uma disposição para generalizar que o evento *x* se segue daquele evento *y*. *E só*.

Claro que parece correto dizer que o evento *x* é um evento *inevitável* do evento *y*. Mas, não se pode levar isso para um *fatalismo*. Quando nós observamos detalhadamente os objetos na natureza e tentamos perceber como se dá a relação de causa e efeito ou responder a questão de por qual motivo um evento se segue de outro evento, nós não conseguimos ir mais longe e “descobrir” algo como a “conexão necessária absoluta” que faça com que um evento seja uma consequência *fatal* ou *infalível* de outro evento.

Dizer que o evento *y* *causa* o evento *x* é dizer que *o evento x é seguido pelo evento y*. Não é possível “provar” ou “mostrar” que um evento *y*, *necessariamente* ou *sempre* (num sentido mais forte e não humeano), *causa* o evento *x*. É porque percebemos que há uma conjunção constante do evento *x* e do evento *y* que somos *levados* a inferir que *necessariamente* (no sentido de humeano) eventos do tipo *x* se seguem dos eventos do tipo *y*... “É apenas a sua união constante que nos é familiar, e é da união constante que nasce a necessidade” (HUME, 2001, p. 466; T, II, III, I, 4).

Nós só podemos ficar familiarizados com essa união ou conjunção constante dos eventos; e é dessa união que temos a ideia de algo como uma “necessidade”. Parece-me que D. Hume quer sugerir que a ideia de necessidade (ou de determinismo) não pode ser compreendida tão fortemente. Eu penso que ele pretende retirar todo um caráter “absoluto” que se tem presente na ideia de uma “conexão necessária” e sugerir uma visão mais pedestre e palpável do que ela significa, ou do modo como nós a compreendemos. Por outro lado, muitos não pensam assim; e sequer se referem à interpretação de Hume quando falam em determinismo, em causalidade, em necessidade, etc.

1.2. Liberdade

A liberdade parece um daqueles atributos que todo mundo gostaria de ter. E, mais do que tudo, ela é extremamente importante para o fenômeno da moral. Pelo menos, a

imensa maioria dos que tratam desse assunto, quando falam de liberdade, estão preocupados com responsabilidade moral. O que eles questionam é de que modo alguém pode ser responsável por seus atos e/ou que sentido de liberdade é exigido por alguma responsabilidade moral que se possa dizer “genuína”? A discussão entre o determinismo e a liberdade procura, dentre outras coisas, um esclarecimento dessa questão e de outras a ela ligadas.

Mas, por que a liberdade é importante para a moral? O que muitos admitem, e é sensato admitir, é que para “ser corretamente considerada responsável, uma pessoa precisa ter realizado a ação em questão *livremente*.” (BONJOUR, 2010, p. 271). A nossa intuição é de que alguém somente pode estar sujeito à responsabilidade moral se agiu de algum modo que possa ser considerado livre. Pois, de que maneira alguém que não usufrui de liberdade poderia ser moralmente responsável?

Aquele suposto conflito entre determinismo e liberdade poderia ser apresentado de outro modo, a saber: tomamos o determinismo como a ideia de que todo evento (ou toda ação, ou todo fenômeno) tem uma causa; mas, se esse é o caso, a liberdade também deveria ter uma causa; no entanto, isso parece eliminar um sentido essencial de liberdade, i.e., parece excluir a própria liberdade.

Ao contrário disso, alguns libertarianos defendem a postura de que é perfeitamente possível imaginar um universo, e eventos nesse universo, surgindo sem qualquer tipo de causa. E é exatamente nesses últimos casos que algo como a liberdade é possível.

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 justificar a ação. Isso acontece porque o eu é uma entidade idiossincrática, capaz de iniciar uma ação sem ser causado por condições antecedentes suficientes! (COSTA, 2000, p. 22-3).

A ideia de algo que se move sem ser movido (ou, parafraseando Aristóteles, de um “motor imóvel”) é surpreendente. Entretanto, algo que percebemos a respeito da liberdade se parece um pouco com a intuição acima. A liberdade, muitos vezes, é aspirada como algo único e exclusivo dos homens. E imaginamos que se temos liberdade, quer dizer que desfrutamos de um poder em que somos os criadores últimos de nossas ações. “Robert Kane, por exemplo, fala em querer recuperar um sentido tradicional do termo “liberdade da vontade”, em que designa ‘o poder dos agentes para serem os criadores (ou autores) últimos e os susten-

tadores de seus próprios fins e propósitos’.” (STEWART, 2012, p. 3).²⁷

Em sentido semelhante, R. Blatchford afirma fortemente que “Quando um homem diz que sua vontade é livre, ele quer dizer que ela é livre de todo controle ou interferência: que ela pode se sobrepor à hereditariedade e ao ambiente.” (BLATCHFORD, 2010, p. 318). Essas exaltações do que a liberdade significa é demasiada (e R. Blatchford acredita que ela é *impossível*), mas elas sugerem uma forte aproximação com a ideia de uma causa que não é causada.

Junto a essa linha de argumentação, C. A. Campbell admite que pelo menos algumas de nossas ações não são (nem poderiam) ser determinadas por nossos desejos, nossas crenças ou qualquer outra espécie de características psicológica. Esse seria o caso, por exemplo, de quando praticamos ações que não estão propriamente relacionadas com o nosso caráter. Por isso, concluiria Campbell, é falso que as ações livres são, em qualquer sentido, determinadas. E, tomando as questões do ambiente e da hereditariedade como fatores externos, ele ressalta que o “ato livre da qual estamos à procura deve, portanto, ser aquele em que as influências desse tipo não entram de modo algum”. (CAMPBELL, 2010, p. 352). A afirmação de que “aquelas influências *não entram de modo algum*” é muito forte e me parece pouco condizente com as nossas ambições palpáveis de liberdade.

As ideias de C. A. Campbell e de R. Blatchford a respeito do que significa o ato livre ou do que poderia ser a liberdade e de que maneira ela se manifesta são bastante parecidas, naqueles termos. Curiosamente, no entanto, um admite que uma liberdade entendida daquele modo pode ser encontrada por nós, caso de C. A. Campbell, ao passo que o outro nega tal possibilidade, como R. Blatchford.

Em outros casos, a liberdade é interpretada como o poder ou a habilidade de agir diferentemente ou de outro modo: “Algumas vezes a palavra ‘liberdade’ é usada na literatura da vontade livre para denotar não mais do que o poder de algum agente para fazer diferentemente do que ela fez” (STEWART, 2012, p. 2).²⁸ Eu penso que sou livre quando estou escrevendo esse trabalho porque eu penso ter uma habilidade em que me faculta não fazer o

²⁷ Original: “Robert Kane, for example, speaks of wishing to retrieve a traditional sense for the term ‘free will’, in which designates ‘the power of agents to be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own ends or purposes’.”

²⁸ Original: “Sometimes the word ‘freedom’ is used in the free will literature to do no more than denote the power of any agent to have done otherwise than she did”.

que estou fazendo, visto que eu poderia estar em algum bar com amigos: ou melhor, eu penso que sou livre porque eu posso agir diferentemente ou que eu posso agir de outro modo.

A interpretação da liberdade (ou de uma liberdade da vontade) nesses termos (e em outros) pressupõe que o sujeito que age *não* está submetido a certo tipo de coerção ou de constrangimento²⁹: de que maneira poderíamos considerá-lo livre se ele é *coagido* a agir? Mas, o que significa dizer que eu posso agir diferentemente? Ou melhor, como é possível agir de outro modo?

D. Hume em *An Enquiry Concerning Human Understanding* apresenta uma das definições clássicas de liberdade que, segundo ele, são aceitas por todos e não estariam em disputa:

Por liberdade, portanto, podemos somente querer dizer *um poder de agir ou não agir de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos fazer isso; se escolhermos nos mover, também podemos fazer isso. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente aceita como pertencendo a qualquer um que não seja prisioneiro ou esteja acorrentando. (HUME, 2010, p. 327).

A liberdade, então, é vista como uma espécie de habilidade em que alguém age conforme ou porque decidiu agir: eu decidi correr no fim de tarde pelo Parque Farroupilha e, de fato, fui correr; além disso, não havia algum tipo de coerção; ninguém estava me ameaçando; eu não era prisioneiro, nem me obrigavam a correr naquele horário ou naquele local; apenas tive a vontade de correr e agi de acordo com a *determinação* da minha vontade. Diante disso, parece claro que a minha ação era *livre*.

Essa interpretação do que é um ato livre se parece muito com o entendimento que W. T. Stace (1886-1967) tem do assunto. Segundo Stace, “atos livres são todos causados por desejos, ou motivos, ou por alguma espécie de estados psicológicos internos da mente do sujeito” (STACE, 2010, p. 333). Ele segue a mesma linha de raciocínio de D. Hume e não é difícil de compreender o que estão dizendo.

²⁹ A um “certo” tipo de coerção, pois o que seria uma instância genuína de coerção? É interessante perceber que há uma substancial diferença entre dois tipos de coação: alguém que é “coagido” em uma situação de assalto, e outro “coagido” em caso de cleptomania. São duas espécies de coação um tanto quanto diferentes. Pois, “A mente da vítima de roubo está a funcionar muitíssimo bem; as circunstâncias em que a vítima se encontra é que são objetáveis. Pelo contrário, algo de profundamente errado se passa com a mente do cleptomaniaco – e esta é a incapacidade que o torna não livre.” (SOBER, 2005, p. 6). Mas adiante, com a apresentação da proposta *compatibilista* de H. G. Frankfurt será possível perceber que a posição dele é uma resposta destinada, entre outras coisas, a enfrentar problemas desse tipo.

No entanto, como grande parte das questões da filosofia (não somente dela), tais delimitações do que significa agir *livremente* são controversas e sofrem, no mais das vezes, críticas. Afinal de contas, se um ato livre é como D. Hume e W. T. Stace dizem, devemos concordar que algum cleptomaníaco, i.e., alguém que tem uma compulsão que o leva a roubar objetos, é um *agente livre*. Pois, as ações do cleptomaníaco são, de certo modo, causadas por seus estados psicológicos: situação que estaria de acordo com as definições de Hume e Stace, de certo modo. Pelo menos, essa é a maneira como alguns interpretam a posição de Hume e de Stace. Só que a visão de um cleptomaníaco como sendo um agente livre é estranha: nós pensamos que *a sua capacidade de ser livre está prejudicada* justamente em virtude da sua compulsão.

Os cleptomaníacos são apanhados nas malhas de uma obsessão. São escravos de um desejo que não diminui ao compreenderem que agir em função dele lhes faz mais mal do que bem. Há ladrões que não são cleptomaníacos, é claro. Este tipo de ladrão pode tentar roubar algo, mas a decisão de o fazer seria afetada pela informação acerca das hipótese de ser apanhado e castigado. Nada disto faz qualquer diferença para o cleptomaníaco. O cleptomaníaco está emparedado; o seu desejo não é sensível a considerações de interesse próprio.

Penso que o cleptomaníaco não roube de livre vontade. Contudo, este caso satisfaz os requisitos de Hume para ser considerado um comportamento livre. (SOBER, 2005, p. 5).

O que D. Hume e W. T. Stace (os compatibilistas em geral) pretendem é que para uma ação ser considerada livre é fundamental que essa ação seja, em algum sentido, realizada *a partir de um controle por parte do agente*. E, nesse caso, o *controle* deve ser obtido pelos ou através dos desejos do agente. Como o cleptomaníaco age de tal modo, isto é, ele age em função dos seus desejos, nós devemos o considerar um agente livre. Mas, pode-se perceber que há algo de emblemático, pois o “problema é que há algo nesses desejos e no modo como funcionam que impede o cleptomaníaco de ser livre.” (SOBER, 2005, p. 5). De qualquer modo, ele não parece “controlar” muito bem o que faz.

Há inúmeras maneiras em que a liberdade é tomada, ou há vários subconjuntos da liberdade e muitos pensadores fazem as distinções com o intuito de defender as suas teses. Alguns têm distinguido entre dois tipos de liberdade (que parecem ser dois grandes grupos de liberdade). Em primeiro lugar, eles definem a liberdade como uma capacidade ou um poder para agir de outro modo ou para escolher entre várias alternativas. Alguém poderia sustentar que esse é o uso mais comum em que a liberdade é usada e que é deveras relevante para a responsabilidade moral. A. Kenny a define como “o poder de ação em face de alternativas”

(KENNY, 1992, p. 146).³⁰ Talvez, poderíamos denominar como a “liberdade de ação”, mas, parece costume, como salienta A. Kenny, tendo em vista que foram termos criados pelos escolásticos medievais e que permaneceram até hoje, denominar aquela liberdade de *liberdade de indiferença* (KENNY, 1992, p. 146).

O segundo tipo de liberdade é o que se aproxima de uma *liberdade da vontade*, visto que é “the capacity to do what one wants” (KENNY, 1992, p. 146), i.e., uma capacidade para *fazer o que se quer fazer*; e esse “querer” é algo que nos remete a uma *vontade*. Nesse caso, a pessoa que usufrui de liberdade é aquela que faz o que faz porque *quer* fazer, e não porque teria um poder de agir diferentemente, como a liberdade de indiferença propõe. Esse segundo tipo seria o caso de uma *liberdade de espontaneidade*. Grosso modo, D. Hume e H. G. Frankfurt são adeptos dessa liberdade, e eles parecem considerá-la mais importante do que outra(s).

Apesar das liberdades serem consideradas por alguns “diferentes”, A. Kenny ressalta que cada um desses conceitos de liberdade é fortemente ligado com o outro (KENNY, 1992, p. 147). E isso me parece um tanto quanto correto. Ambas as definições parecem dois lados da mesma moeda. Poderia ser o caso de que elas são definições diferentes porque elas teriam propósitos diferentes ou enaltecer aspectos diferentes da intuição de liberdade. Por enquanto, não é o caso de uma discussão sobre essa interpretação aqui.

1.3. Compatibilismo e/ou Incompatibilismo

O que cada pensador compreende como sendo o determinismo ou a liberdade acaba o influenciado na resolução do “conflito”. Como dito anteriormente, há, basicamente, duas grandes posições: uma em que não há um “conflito”; e outra em que há uma “disputa” genuína entre os conceitos. A primeira é, no mais das vezes, chamada de *compatibilismo*, ao passo que a outra é o *incompatibilismo*.

É importante ressaltar que ninguém tem que se enquadrar necessariamente naquelas posições; do mesmo modo que não é necessário que um sul-rio-grandense tenha que

³⁰ Original: “the power of action in the face of alternatives”.

torcer necessariamente ou pelo Internacional ou pelo Grêmio. No entanto, se alguém assume uma postura frente a uma daquelas posições, isso pode nos auxiliar um pouco no que as pessoas estão pensando ou pressupondo.

Para o incompatibilismo, determinismo e liberdade são, como o próprio nome sugere, *incompatíveis* ou *inconciliáveis*. Porém, há duas possibilidades para esse incompatibilismo. Como já assinalado, parte do problema da liberdade poderia ser resumida na seguinte proposição: se o determinismo é verdadeiro, então, a liberdade é falsa. Os dois tipos de incompatibilistas parecem concordar com isso; e eles a colocam como premissa dos seus argumentos. Por outro lado, os dois tipos de incompatibilismo irão discordar a respeito de qual dos conceitos faz jus à realidade, ou melhor, qual deles é mais aceitável.

Um incompatibilismo é o *determinismo rígido ou radical* (ou *hard determinism*). O modo como seus argumentos são apresentados pode ser assim descrito: (i) se o determinismo é verdadeiro, então a liberdade é falsa; (ii) o determinismo é verdadeiro; logo, a liberdade é falsa. Já o outro incompatibilista, o *libertariano* (ou um “defensor da liberdade”), parece utilizar o mesmo processo que o determinista rígido, mas diverge quanto ao item (ii), a saber: (i) se o determinismo é verdadeiro, então a liberdade é falsa; (ii) a liberdade é verdadeira; logo, o determinismo é falso³¹ (SOBER, 2005, p.1).

Por sua vez, um compatibilista rejeita a primeira premissa: não é correto que “se o determinismo é verdadeiro, então, a liberdade é falsa”. Pois, ele argumenta, a liberdade não implica que o determinismo é falso, muito menos o determinismo implica que a liberdade é falsa. Por isso, os dois conceitos são *compatíveis*. Do mesmo modo que os esquemas anteriores, pode-se dizer que o compatibilismo tem a seguinte estrutura argumentativa: (i) o determinismo é verdadeiro; (ii) a liberdade é verdadeira; logo, determinismo e liberdade são verdadeiros. Por conseguinte, determinismo e liberdade são compatíveis.

Mesmo que essas três posturas tenham conclusões diferentes, há semelhanças entre elas: “O determinismo moderado e o libertismo [é outro nome para o libertarianismo] concordam que somos livres, o determinismo radical [ou o determinismo rígido] e o determinismo moderado concordam que o determinismo é verdadeiro, e o determinismo radical

³¹ Uma terceira possibilidade, além do compatibilismo (em que determinismo e liberdade podem ser verdadeiros), poderia ser de que nem o determinismo ou a liberdade são verdadeiros, i.e., que ambos são falsos. Mas, o que seria essa posição? Aleatoriedade? Acaso? Não sei. Apesar de ser uma posição que esteja à nossa disposição, ela não parece promissora, nem saberia quem poderia tentar defendê-la.

e o libertismo concordam que o incompatibilismo está correto.” (SOBER, 2005, p. 2). Diante disso, é deveras *difícil* encontrar alguma “solução” que agrade os três. Daí que as discussões parecem girar em torno de que maneira aquelas proposições devem ser compreendidas. Mas, depois de tudo o que foi dito, com qual das alternativas devemos ficar? Qual delas pode plausivelmente estar de acordo com a ‘realidade’? O que mais pode ser dito? E qual delas é a adequada e pertinente para a responsabilidade moral?

O objetivo desse trabalho é apresentar a filosofia de Harry G. Frankfurt nesse embate entre determinismo e liberdade. A proposta dele é considerada *compatibilista*. Assim, em uma discussão sobre a liberdade da vontade, H. G. Frankfurt apresenta certa estrutura da vontade que nós supostamente temos.

A ideia é compreender tal estrutura e perceber quais as vantagens e os limites que ela nos oferece em relação ao “conflito” entre o determinismo e a liberdade; e como fica o problema da responsabilidade moral. Pois, mesmo que não saibamos o significado de liberdade da vontade, a crença em uma vontade livre é importante para a perspectiva moral (pelo menos nos parece muito importante) e, inclusive, coloca o homem, a quem nós atribuímos vontade livre ou liberdade da vontade, em um lugar especial.

Não é mistério que a liberdade da vontade provoca inúmeras questões, pois é complicado imaginar que alguém que não tenha uma livre vontade seja responsável moralmente por seus atos. Em certa perspectiva tradicional, o agir livremente é aquele que está sob o *controle* do agente e então como atribuir responsabilidade a alguém que não controla ou que não tem controle sob seus atos? Porém, o que significa esse *controle* por parte do agente?

O ponto parece ser que esse controle só parece possível na medida em que se age com “vontade livre” ou com “liberdade da vontade” (*free will* ou *freedom of the will*). Parece que é com uma *liberdade da vontade* que o sujeito pode ser considerado moralmente responsável pelos seus atos. Porém, o que significa dizer que temos essa *liberdade da vontade*? E por qual(is) motivo(s) só é ou só seria possível ser moralmente responsável mediante uma liberdade da vontade? Diante disso, parece-nos necessário esclarecer o que é ou quais são as condições para que se tenha tal liberdade, visto que é interessante perceber como se dá o fenômeno da liberdade; isso permitiria uma compreensão adequada também da *responsabilidade moral*.

H. G. Frankfurt nos oferece indícios sobre uma estrutura da preocupação, ou

seja, sobre um conjunto embaraçado de “disposições” do sujeito. Assim, é importante ressaltar que a sua proposta *compatibilista* é da vontade do agente. Por isso, precisamos conhecer que entidade é a *vontade* e como ela pode, se é que pode, ser considerada *livre*; e quais as implicações disso.

II – A FILOSOFIA DE HARRY G. FRANKFURT: UM COMPATIBILISMO

Até o momento não se falou propriamente em Harry Gordon Frankfurt, pois, não parece haver alguma contribuição genuína para aquele embate entre determinismo e liberdade. Como “resolver” a questão, se é que é possível resolvê-la? Ou ela estaria destinada a ser mais um, como alguns dizem, daqueles problemas filosóficos sem resposta?³² A percepção de que *não há resposta* para o problema é um pouco forte. Mas, no mais das vezes, nós temos alguma inclinação para acatar uma ou outra posição: somos *simpáticos* em relação a alguma daquelas posições. Obviamente, não é adequado apenas ter simpatia; precisamos colocar cor e dar forma às posturas, isto é, precisamos de argumentos (e, diga-se, de *bons* argumentos).

Antes de apresentar o que Harry Gordon Frankfurt (HGF)³³ tem a dizer, recapitulemos as duas grandes vertentes de um incompatibilismo, com o propósito de verificar por qual motivo elas não parecem convincentes. O chamado “determinismo rígido” é aquele que assume que somente o determinismo pode ser verificado no universo. Como o nome sugere, esse é um tipo mais *rígido* (*hard*) de determinismo. Não se supõe apenas que todo evento tem um causa, e sim, *que nós não somos agentes ou que nós não agimos nesse mundo*.

Os nossos atos são, de algum modo, o resultado de eventos anteriores (eles são “determinados” por esses eventos); e, em função disso, nós não usufruímos de algum tipo de “controle genuíno” sobre nossos atos. Podemos até ser “ativos” em um ou outro caso, mas, do mesmo modo que uma aranha é “ativa” quando confecciona a sua teia, nós também somos

³² E, muitas vezes, por esse motivo pode ser tomado como uma questão *inútil*, mostrando a ideia de que a filosofia não é algo de útil nem tem algo de útil para nós.

³³ Em certas vezes, posso me referir a Harry Gordon Frankfurt, apenas como “HGF”.

“ativos” quando fazemos algo. Porém, não dizemos que a aranha é um *agente* (que estaria sujeita à responsabilidade moral, por exemplo), ou que ela está produzindo certa *ação*, em um sentido forte. Assim, parece correto inferir que os homens, de igual modo, não são *agentes*.

Eis o que esse “determinismo rígido” sugere, ou ao menos é isso que grande parte dos que defendem essa postura sustenta, como R. Blatchford. Segundo os deterministas rígidos, dado que algo como a *agência* é impossível e que a consideramos importante para o fenômeno da moralidade, e da responsabilidade moral, então, a responsabilidade moral também é impossível; e não faz o menor sentido culpar, punir, sentir vergonha, ou ter qualquer sentimento moral em um universo estritamente “determinista”.

Dito isso, podemos perguntar: o que o determinismo rígido sugere pode ser condizente com as nossas práticas? Pode ser algo real e/ou verdadeiro ou estar de acordo com os fatos como nós os conhecemos? Não me parece... Mesmo que haja uma intuição forte em favor dele, eu imagino que dois pontos poderiam ser ditos contra a plausibilidade de um “determinismo rígido”.

(1) A maioria daqueles que concordam com o determinismo rígido afirmam que, como o determinismo é autêntico para eles, um evento A se segue de um evento B. Isso é em parte correto. O que eles almejam ressaltar é que um evento A se segue *necessariamente* (é “causalmente necessário”, etc., os termos variam muito) de um evento B: não poderia haver outro evento que não o que ocorreu. D. Hume ao explorar essa ideia afirma que “É universalmente reconhecido que as operações dos *corpos exteriores são necessárias (...). Todos os objetos são determinados por um destino absoluto para um certo grau e direção do seu movimento e tão pouco podem afastar-se desta linha precisa, em que se movem*” (HUME, 2001, p. 466; II, III, I, 3, grifo meu). Isso soa como apelo a certo fatalismo, e D. Hume ainda diz que é “universalmente reconhecido”. Ou seja, ele quer ressaltar que não há dúvidas sobre a *determinação* dos objetos.

Todavia, é preciso notar algo de sutil nessa interpretação. O que D. Hume chama de “necessidade” (o que pode ser visto como um determinismo) é que percebemos uma conjunção constante de dois eventos (de um evento A e outro evento B) e que há uma tendência da mente a inferir um evento de outro. Notem mais uma vez os dois elementos que caracterizam a “necessidade” segundo D. Hume: (i) nós *percebemos* uma conjunção e (ii) há uma *tendência da mente a inferir*. É somente nesse sentido, por conseguinte, que existe uma “ne-

cessidade”. Outro sentido além desse (um sentido chamado por D. Hume de “ininteligível”), foge de nosso alcance cognitivo.

Ele ainda adverte que poderia ser o caso de haver outra ideia de necessidade que não a apresentada, tanto que ressalta que “Posso ter-me enganado ao afirmar que não temos ideia de outra conexão nas ações corporais e ficaria satisfeito em receber mais elucidação sobre este ponto” (HUME, 2001, p. 477; II, III, II, 4). O ponto é que aquela necessidade (ou determinismo) que se diz existir não pode ser tão *rígida* como se supõe; ou, se ela existe, nós não temos acesso a essa “rigidez”.

Assim, dizer que um evento A se segue “*necessariamente*” de um evento B não pode ser tomado tão ao pé da letra, muito menos entender do mesmo modo que, por exemplo, a lógica utiliza o termo “necessidade”: pois, uma coisa é afirmar que a conclusão se segue *necessariamente* das premissas; agora, dizer que um evento A se segue *necessariamente* de um evento B é outra coisa.

(2). O determinismo rígido, tendo em vista que é uma versão incompatibilista, preza o determinismo em detrimento da liberdade. O que significa que o mundo do determinista rígido é um mundo em que a liberdade é uma mera ilusão, uma fantasia. Contudo, isso é adequado? É correto ressaltar que os homens (porventura, animais ou outros seres) não usufruem de qualquer tipo de liberdade? E que todo o fenômeno da moralidade, que parece perder sentido em um mundo completamente “determinista”, não passa de uma conversa fiada?

Suponhamos um exemplo corriqueiro nos grandes centros urbanos. Alguém assalta uma loja, mas algo que não estava nos planos dele acaba acontecendo e outro alguém é assassinado. Qual seria a reação de um determinista rígido a respeito disso? Primeiro, ele diria com certeza que o assaltante não agiu com liberdade, e sim, que foi “determinado” a agir daquele modo. Por isso, como ele agiu nesses termos, não é oportuno a atribuição de *responsabilidade* (seja ela moral, civil, penal...). Assim, não faria sentido puni-lo pelo crime que cometeu, ou nem seria propriamente um crime.

Porém, pode-se dizer que isso está de acordo com o que vivenciamos? Que sentido teria as variadas relações sociais para o “determinista rígido”? Não pretendo dizer que é porque as práticas sociais funcionam em certo sentido que devemos acatá-las. Mas sim, parece que toda a sociedade ou todas as instituições que são consideradas importantes para que possamos viver não fariam o menor sentido caso o determinista rígido estiver correto. E isso

não parece satisfatório. A compreensão que o “determinista rígido” tem do mundo me parece muito precária, se for apenas aquilo o que ele quer.

Quanto ao libertarianismo, eu penso que uma dificuldade para essa posição pode ser apresentada e que grande parte dos libertarianos deve enfrentá-la. O libertarianismo é outra corrente do incompatibilismo, mas, contrário aos deterministas rígidos, sustenta que é a liberdade que está à nossa disposição e não o determinismo. Em uma postura tradicional, eles considerariam o determinismo falso. Porventura, possa-se dizer, segundo eles, que o determinismo não pode ser verificado, ou, não pode ser verificado principalmente naquelas situações em que nós agimos. Seja qual for o termo ou a definição de determinismo que o libertariano utiliza, essa posição de *defesa da liberdade* deve resolver a seguinte questão, como exposta por D. Hume: “Segundo as minhas definições, a necessidade é um elemento essencial da causalidade; por conseguinte a liberdade, retirando a necessidade, retira também as causas e identifica-se completamente com o acaso” (HUME, 2001, p. 473-4; II, III, I, 18).

Em outras palavras, a ação, no sentido genuíno e exigido pelo libertariano, é aquela em que o sujeito agiu *com liberdade*: o sujeito *agiu*, o que pressupõe que ele não foi coagido a agir, ou que não foi determinado por um fator externo a agir, etc.; ele foi o *criador* do seu ato; ou, para perceber melhor a intuição que está por trás do pensamento libertariano, *o sujeito foi a única causa do ato*. Essa é a posição, p.ex., de Charles Arthur Campbell. Ele ressalta que “um ato é um ato “livre” no sentido exigido pela responsabilidade moral apenas se o agente (a) é a única causa do ato e (b) poderia exercer a sua causalidade de maneiras alternativas” (CAMPBELL, 2010, p. 350).

Mas, o libertariano deve explicar como e/ou por que esse agir não é fortuito ou não é por acaso (*chance*). Pois, é razoável aceitar que um agente poderia fazer a ação X ou a ação Y: é o que se costuma chamar de *liberdade de indiferença*. Porém, ao escolher, o que nos faz pensar que a escolha do agente em fazer X ou Y não é *aleatória*? Como o sujeito pode “exercer a sua causalidade” e esse exercício não ser *arbitrário*?

Afinal, a liberdade de indiferença é compreendida como a ausência de regularidades ou de inferência. Só que se removermos as causas de um evento, qual seria a diferença disso para o acaso? É curioso como a proposta do libertariano que tanto preza pela liberdade acaba por mostrar algo diferente da liberdade. Claro que ele quer enaltecer que é o sujeito que está de fato controlando os seus atos, e não alguma outra coisa. Todavia, a conclusão

parece ser que as ações supostamente originadas de liberdade nada mais são do que o resultado do acaso; e isso não pode ser aceitável.

2.1. Liberdade de Ação e Liberdade da Vontade

O compatibilismo parece ser a “melhor” opção porque ele associa a intuição de que temos liberdade mesmo em um universo determinista. Claro que isso, no entanto, não o livra de problemas. Porém, que é o *compatibilismo*? Uma das versões tradicionais é a de G. E. Moore. A sua posição, grosso modo, é a seguinte: “dizer que alguém *poderia* ter agido de modo diferente é dizer que alguém *teria* agido de forma diferente, *se tivesse decidido fazê-lo*.” (GOMES, 2005, p. 116-7).

É uma ideia ingênua. Eu, geralmente, jogo bola no final de semana e eu faço isso porque decido jogar bola. Agora, é bastante razoável aceitar que eu poderia não ter jogado bola *caso eu decidisse não* jogar bola. Em outras palavras, temos uma *sensação* de que poderíamos ter feito algo de diferente do que tínhamos feito ou que podemos fazer algo de diferente do que iremos fazer, mesmo em um universo “determinista”.

O compatibilismo de Moore é em algumas ocasiões visto como uma estratégia ou uma manobra nominal. D. Hume, inclusive, é muitas vezes percebido desse jeito. Mas, qual é a posição de D. Hume? Alguns dizem que a tese de D. Hume é que o “determinismo” (ou a necessidade) é verdadeiro no universo, no sentido de que tudo tem uma causa. Tanto em ações como em eventos, podemos encontrar uma conjunção constante de eventos ou de ações e uma propensão da mente a inferir um evento de outro: nós percebemos que quando um jogador de futebol chuta a bola, nós temos a tendência de inferir que a bola terá certa trajetória de acordo com a força ou o jeito do chute e foi isso o que causou o curso da bola; em sentido semelhante, nós percebemos que há uma relação entre a ação de um sujeito e os motivos dele, i.e., há uma conjunção desses acontecimentos, e tendemos a inferir que os motivos dele “causaram” ou tiveram algum papel em seu agir.

No entanto, se houvesse algo que não tivesse uma causa, abrir-se-ia espaço para o acaso; só que não poderia haver lugar para isso, visto que o acaso (ou, talvez, a “aleatoriedade”) parece implicar em contradição; além de excluir aquilo que a liberdade parece signi-

ficar: nós não dizemos que há uma relação entre liberdade e acaso; costumamos pensar que um elimina o outro.

Em outras palavras, a “necessidade” (ou determinismo) é importante para a liberdade, porque se houvesse uma liberdade *sem* aquela necessidade, a nossa percepção de que existem inferências ou regularidades não teria funcionamento algum. E, como pensamos que alguém está sujeito à responsabilidade moral (ou a inúmeros outros sentimentos morais) em função do “caráter” do indivíduo, caso a ação do sujeito não surgir “necessariamente” do caráter do agente, ele então surgiria do acaso. Logo, como atribuir liberdade ou responsabilidade moral sem aquela necessidade, e sem cair em um “acaso”?

Como percebemos que eventos ocorrem por *causa* de outros eventos, nossas ações também são nesse sentido determinadas por eventos anteriores: se não fossem determinadas, o acaso estaria presente... Por conseguinte, as nossas ações são determinadas, contudo, de um modo *especial*. A saber, elas são determinadas por nossos desejos ou por nossas crenças. Por exemplo, eu joguei futebol hoje; e essa *minha* ação foi determinada pelo *meu desejo* de jogar futebol hoje. É preciso ainda, para que sejamos “livres”, que as nossas ações não estejam sujeitas à violência ou a algum tipo de constrangimento: afinal, aqui não seríamos *agentes* da ação propriamente.

Pode-se dizer nesse caso que 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-lo” (COSTA, 2000, p. 26). Satisfeito esses pré-requisitos, é correto dizer que determinismo e liberdade são compatíveis. Esse é o chamado compatibilismo tradicional ou clássico.

Há aqui uma estratégia ou uma manobra nominal, como alguns dizem, pois, pode-se dizer que a liberdade é compatível com o determinismo porque ela é somente algo como uma “determinação *especial*”, a saber, aquela determinação a partir de nossos desejos.³⁴ Os críticos dessa postura dizem que o compatibilismo faz uma manobra em relação ao *nome* do determinismo: pensa-se pensam que o determinismo é verdadeiro e que a liberdade também é verdadeira, só que a liberdade é um tipo de determinismo a partir de nossos desejos; e isso não resolve a disputa aos olhos de um incompatibilista.

³⁴ Uma interpretação de D. Hume nesses termos provavelmente não é adequada, ou, é o resultado de uma leitura apressada dele.

Harry G. Frankfurt (HGF) ressalta que o compatibilismo acima (o tradicional) apreende apenas parte da noção de um agente que *age livremente*, e não de alguém cuja *vontade é livre*. Segundo HGF, “De acordo com uma tradição filosófica familiar, ser livre é fundamentalmente uma questão de fazer o que se quer fazer. (...). Acredito que essa noção capta ao menos parte do que está implícito na ideia de um agente que *age livremente*” (2010, p. 345).

Assim, para ele, o compatibilismo tradicional considera um agente livre como a questão de fazer o que se quer fazer. É semelhante ao que D. Hume considera como a *liberdade de espontaneidade*, em que é um poder de agir ou não de acordo com as determinações da nossa vontade, ou, como já dito, *fazer o que se quer fazer*. Mas, por que isso não capta inteiramente o que é uma vontade que se possa dizer livre? Ou por que uma vontade livre (uma liberdade da vontade) é, ou deveria ser, algo importante nesse debate?

Imagino que dois grandes problemas surjam quando se restringe o conceito de liberdade apenas ao que o compatibilismo tradicional pretende, tal como HGF pensa. Primeiro, é que nos parece adequado dizer que (se aquela definição de *liberdade* estiver correta) cleptomaníacos ou viciados em drogas são *livres* quando agem, já que estão agindo de acordo com as determinações de suas vontades. O cleptomaníaco tem um desejo de roubar objetos. É algo que ele tem a *vontade* em fazer. Do mesmo modo que o viciado em drogas. O desejo em ingerir a droga é um desejo *seu* e ele tem a *vontade* em tomar a droga. Visto desse modo, certamente diríamos que eles agem livremente. Porém, isso é simples demais; e um dos objetivos de HGF é refinar o que pode ainda ser dito aqui. Afinal, a ideia intuitiva é que eles não agem livremente porque estão sendo submetidos a algum tipo de constrangimento ou de compulsão e isso é o que limita a liberdade deles³⁵.

Além do mais, nós, os seres humanos, não somos muito diferentes de outros animais. Não parece uma atitude correta se ater unicamente a considerações religiosas e assumir a imponência do ser humano em relação aos outros seres (como se o ser humano fosse criado à imagem e à semelhança de um ser todo poderoso e os animais seriam completamente diferentes e estariam sob o domínio dos homens). Há importantes avanços na área da biologia

³⁵ É importante perceber que o compatibilista tradicional também não consideraria o cleptomaníaco ou o viciado em drogas um agente *livre*, pois há certo tipo de compulsão e de constrangimento. Mas, o ponto é que, como HGF ressalta, ele não apreende muito bem o que está em jogo e, por isso, é necessário um melhor esclarecimento dessas questões, isto é, é fundamental esclarecer esse fenômeno da psicologia humana.

que precisam ser levados em conta.

Por isso, é aceitável concluir que certos animais fazem coisas porque *querem* fazer coisas. Se for esse o caso, a definição de liberdade de um compatibilista tradicional deve conceder que os animais (o que me parece adequado), também, agem livremente. Porém, e é o que HGF quer registrar, dificilmente diríamos que os animais, aqueles que são diferentes dos seres humanos, têm uma vontade que é livre.

Não supomos que animais usufruam de liberdade da vontade, embora reconheçamos que um animal pode ser livre para correr em qualquer direção que queira. Desse modo, *ter a liberdade para fazer o que se quer fazer não é uma condição suficiente para se ter uma vontade livre*. E tampouco é uma condição necessária. Afinal, privar alguém da sua liberdade de ação não é necessariamente destruir a liberdade da sua vontade (FRANKFURT, 2010, p. 345, grifo meu).

HGF pretende distinguir entre dois tipos de liberdade: a *liberdade de ação* e a *liberdade de vontade*. Os compatibilistas tradicionais se detiveram apenas, conforme HGF, na liberdade da ação: na liberdade para fazer o que se quer fazer. No entanto, essa liberdade é algo muito diferente de certa liberdade da vontade (*free will* ou *freedom of the will*); aquela não é condição suficiente nem necessária dessa (mas, ambas estão relacionadas com a estrutura da vontade). Pois, como assinala HGF, privar alguém de sua liberdade da ação não significa privá-lo também de sua liberdade da vontade.

Suponha que um sujeito está em um bar conversando com amigos. A conversa está agradável e ele quer permanecer no bar, mas, alguém sugere que eles poderiam ir a outro lugar, onde a cerveja pode ser mais barata ou onde há mais opções de refeição... Mesmo assim, eles de fato decidem ficar onde estão. E, sem que o saibam, esse bar é o único estabelecimento aberto nas redondezas e no momento. Nesse caso, a liberdade de ação deles está restringida (apesar de eles não terem aquela informação). Nem por isso pode-se dizer que a liberdade da vontade deles também está prejudicada: afinal, ela permanece intacta.

Ou, por exemplo, imagine um prisioneiro. Muito das coisas que ele quer ou que gostaria de fazer, ele não pode fazer. E muito dos desejos que ele quer satisfazer, ele também não pode satisfazer, porque lhe falta uma liberdade de agir. Entretanto, é imprescindível perceber, como HGF diz, que “Apesar do fato de que ele não é livre para traduzir seus desejos em ações ou de agir de acordo com as determinações de sua vontade, ele ainda pode formar esses desejos e fazer essas determinações tão livremente como se a sua liberdade de ação não

tivesse sido prejudicada” (FRANKFURT, 2010, p. 345).

A liberdade de ação do prisioneiro ou dos amigos no bar é limitada (pois, de certo modo, eles não poderiam satisfazer certos desejos, caso os tivessem; os amigos não poderiam ter ido a outro bar, e o prisioneiro não poderia sair de onde está). Isso não significa que a liberdade da vontade deles é prejudicada, visto que eles “podem ainda formar esses desejos e fazer essas determinações tão livremente como se a liberdade de ação não tivesse sido prejudicada”. Diante disso, a liberdade de ação e a liberdade da vontade são coisas diferentes e uma não parece implicar a outra.

Porém, o que significa dizer que somos capazes de usufruir de uma *liberdade da vontade*? Como podemos *ter* uma liberdade da vontade? Ou qual o sentido em dizer que temos uma *vontade* que pode ser considerada *livre*? Por que isso é ou por que isso deveria ser algo importante a nós? A posição de HGF exige o esclarecimento de uma *estrutura da vontade* para que possamos compreender melhor o que significam ou de que modo aqueles conceitos devem ser compreendidos.

2.2. Um Conceito de Pessoa e A Estrutura da Vontade

Um dos textos mais influentes de H. G. Frankfurt é *Freedom of the Will and the Concept of a Person* de 1971. O objetivo dele (e a de outros artigos também) é certa abordagem da *psicologia* do homem. Para realizar esse propósito, H. G. Frankfurt (HGF) pretende analisar qual é o critério ou a característica fundamental de uma *pessoa*. Pois, pensa HGF, que é com esse conceito que podemos apreender algumas das coisas pelas quais nós nos preocupamos ou que consideramos relevantes em nossas vidas, e, diga-se de passagem, aquelas coisas que dizem respeito ao fenômeno da *moral*. Contudo, por onde começar? Em que lugar nós podemos encontrar algo que seja distintivo de uma *pessoa*?

O estudo da *vontade*, e da liberdade da vontade, pode nos auxiliar nas questões acima. Grosso modo, a ideia de HGF é que liberdade da vontade não exige apenas que as nossas ações sejam determinadas pelos nossos desejos simples, mas sim por aquilo que HGF irá chamar de *desejos de segunda-ordem*, que é uma espécie de reflexão sobre os nossos desejos simples, que são os *desejos de primeira ordem*. Nesse caso, o que a liberdade da vontade

parece requerer é um *controle* sobre os nossos próprios desejos, ou, que saibamos “administrar” nossos desejos. Enfim, vejamos melhor o que o texto de HGF tem a nos dizer.

Há muitas confusões sobre o que se considera ser uma pessoa (*person*); e há muitas áreas do conhecimento que usam essa expressão, como a gramática (“primeira ou terceira pessoa”), o direito (“pessoa física ou jurídica” e, curiosamente, “pessoa humana”). Mas, segundo HGF, há um uso de *pessoa* em que um interesse filosófico está em jogo: os conceitos de pessoa “são desenvolvidos para apreender aqueles atributos que são alvo das nossas preocupações mais humanas e são a fonte do que consideramos como o mais importante e mais problemático em nossas vidas” (FRANKFURT, 2010, p. 340). HGF está pensando em questões *morais*, pois o conceito de pessoa parece capturar alguns elementos essenciais para compreender o fenômeno da moralidade. Contudo, o que é uma pessoa? É alguma característica que só os seres humanos têm? Ou é algo que só certos seres que participam de uma organização biológica podem desfrutar?

Essas questões não parecem corretas ou adequadas. Pois, é possível que outros seres ou que espécies desconhecidas venham a ser *pessoas*, ou até alguns humanos possam não ser *pessoas*. Porém, mesmo diante dessas dúvidas, HGF observa que “há uma suposição de que o que é essencial às pessoas é um conjunto de características que em geral supomos – quer correta ou incorretamente, serem únicas aos humanos” (FRANKFURT, 2010, p. 341). No entanto, qual seria a marca distintiva dos homens que outros seres, por enquanto, não têm?

Há algo de peculiar nos homens que pode ser encontrado em uma *estrutura da vontade* da pessoa, conforme dito. Não é difícil de aceitar que animais, o que inclui o homem, têm desejos e/ou motivos e que são capazes de fazer uma coisa ou outra. Isso é razoável admitir. O que seria a característica “exclusiva” dos seres humanos é que eles são capazes de *querer ter ou não aqueles desejos ou motivos*. Ou melhor, “nenhum animal diferente do homem parece ter a capacidade para a autoavaliação reflexiva que se manifesta na formação de desejos de segunda ordem” (FRANKFURT, 2010, p. 341). Que estrutura da vontade é essa? O que são desejos de segunda ordem? E o que são desejos de primeira ordem?

Os desejos de primeira ordem são os desejos de quando o sujeito quer fazer ou não fazer, *simplesmente*, alguma coisa: eu posso ter o desejo de comer um xis coração; um gato pode ter um desejo de comer carne. E o que significa dizer por exemplo que *A quer fazer*

X? Isso ainda não é suficiente para que saibamos qual é a força desse desejo de A com respeito a fazer X. Pois, A realmente quer fazer X? Há um papel decisivo do desejo de A para que ele faça X? Ou A quer fazer X, mas, na verdade, o que o move a agir é um desejo de Y? Pode ser o caso de que existem outros desejos de A e ele não conhece muito o porquê em fazer X.

Por outro lado, pode igualmente ser o caso de que A quer X, e X é *um desejo que realmente o motiva a agir*. HGF ressalta que é nesse último caso que podemos adotar um uso especial de *vontade*, porque são nesses momentos que podemos *identificar a vontade de A*. Diante disso, “identificar a vontade de um agente é ou identificar o desejo (ou os desejos) pelos quais ele está motivado em alguma ação que realiza ou identificar o desejo (ou os desejos) pelos quais ele estaria motivado quando ou se age” (FRANKFURT, 2010, p. 341). Pode-se dizer que se um gato tem um desejo de correr pela rua e que esse é o desejo que o está motivando a fazer o que faz, então, é correto dizer que essa é a *vontade* do gato. Ou, se uma tartaruga tem um desejo de comer uma alface e ela come essa alface porque ela quer comer alface, então, é plausível dizer que é essa a *vontade* dela.

Além do mais, não basta que esses seres tenham desejos, é preciso que esses desejos sejam *efetivos*, o que significa que deve ser “um desejo que move (ou que moverá ou moveria) a pessoa por todo o caminho até a ação” (FRANKFURT, 2010, p.341). Nota-se que não precisa necessariamente ser um desejo atual, tendo em vista que pode ser um desejo que o “moverá” ou que o “moveria” a agir. Por conseguinte, desejos de primeira ordem são os desejos para fazer isso ou aquilo; e tais desejos podem ser ou não efetivos. Mas, somente será considerada a *vontade* do indivíduo aqueles desejos de primeira ordem *efetivos*.

Não é apenas nos desejos de primeira ordem que podemos encontrar a *vontade* de alguém: isto é, a vontade não se resume aos desejos de primeira ordem. HGF adverte que há dois tipos de situações que se enquadram no que podem ser os *desejos de segunda ordem*, que são desejos *em relação a um* desejo de primeira ordem. (1) Um deles é que A pode querer ter um desejo de fazer X e ainda outro desejo não conflitante de deixar ou de não fazer X. HGF apresenta um exemplo de um médico que gostaria de compreender o que os seus pacientes, alguns viciados em narcóticos, sentem ou vivenciam quando usam ou quando desejam as drogas que são os objetos de seus vícios. Pois, o médico acredita que sabendo disso ele poderia ajudar melhor os seus pacientes.

Nesse caso, se o médico tem um desejo que se possa dizer genuíno pela dro-

ga, ele *quer* de algum modo estar *inclinado* ou ser *movido* a tomar aquela droga, e não apenas ter uma “mera sensação”. Em outras palavras, o médico tem um desejo de segunda ordem: *ele quer ter um desejo de primeira ordem de tomar a droga*. Mas, é preciso perceber que ele também não quer *efetivamente* tomá-la. Porque pode *não* ser o caso de que ele tem um desejo de segunda ordem em tomar a droga que ele *realmente* quer tomar a droga. O médico quer somente “desejar” tomar a droga ou “experimentar” como é ter tal desejo, afinal de contas, ele pode ter outro desejo justamente de não tomar a droga.

No entanto que espécie de desejo é esse que o médico tem? O que HGF quer ressaltar é que ele tem um desejo pela droga para saber como é ter um desejo assim. Isso, contudo, pode significar que não é um desejo que se possa dizer que faça parte do “caráter” dele. Eu imagino que muitos de nós temos esses desejos curiosos. Talvez, em função de algumas circunstâncias da vida, podemos ter o desejo de causar mal a algum desafeto nosso, mas podemos ter esses desejos para saber ou para imaginar como é ter tal desejo, pois, não são desejos que fazem propriamente parte de nosso “caráter” ou de nossa *vontade*. Ou, em virtude de certa moda que privilegia um corpo magro e bem definido, alguns gostariam de se alimentar melhor, de fazer mais exercícios...; ou melhor, nós poderíamos querer ter o desejo de comer alimentos mais saudáveis ou querer ter o desejo de fazer exercícios todos os dias... Portanto, esse “querer ter certo desejo” é um dos sentidos que os desejos de segunda ordem sugerem.

(2) Um outro sentido é quando A tem o desejo de fazer X (em que “fazer X” está se referindo a um desejo de primeira ordem) e esse é o desejo que o move *efetivamente* a agir. Quer dizer, é um desejo de segunda ordem que é *efetivo*. Ou melhor, “Não é o caso simplesmente de que ele quer que o desejo de X esteja entre os desejos pelos quais, em um grau ou outro, ele é movido ou inclinado a agir. Ele quer que esse desejo seja “efetivo”, isto é, *que forneça o motivo para o que ele de fato faz*” (FRANKFURT, 2010, p. 342, grifo meu).

Por isso, é importante perceber que o desejo de fazer X faz parte da *vontade* de A, o que é contrário ao exemplo do médico. Afinal de contas, esse não é apenas um de seus desejos: ele quer se *identificar* com esse desejo. E, inclusive, se ele tem um desejo nesses termos, isso implica que ele já tem um desejo de primeira ordem de fazer X: porque não é correto dizer que (i) A quer que X o mova a ação *e*, ao mesmo tempo, (ii) que A não quer fazer X... O procedimento de A foi refletir e *decidir* sobre quais dos seus desejos de primeira ordem ele queria que fosse efetivo. E, diante disso, podemos dizer que essa é a *vontade* dele.

Suponhamos, por exemplo, que eu tenho um desejo de jogar bola. É apenas um desejo que tenho e nada muito concreto ou forte, pois há outros desejos que tenho: eu ainda tenho um desejo de ler um livro e outro desejo de dormir, etc. Esses são os chamados desejos de primeira ordem, isto é, são simplesmente desejos de fazer ou de não fazer alguma coisa ou outra. Como eu sou um ser em que eu usufruo de uma estrutura da vontade na qual existem desejos de segunda ordem, eu posso refletir a respeito de quais desejos de primeira ordem eu quero que sejam *efetivos*.

Nesse caso, eu penso que preciso jogar futebol porque faz tempo que não me exercito, ou porque o jogo será com indivíduos que eu tenho amizade, ou porque o tempo está agradável para jogar um futebol... Diante disso, eu decido que quero, *realmente*, jogar futebol; isto é, eu quero que o *desejo de primeira ordem de jogar bola seja efetivo*, ou ainda, que seja a minha *vontade*. HGF ressalta que “a questão relativa a se esse seu desejo de segunda ordem está ou não satisfeito não depende somente de se o desejo que ele quer é um dos seus desejos. Depende de se *esse desejo é, como ele quer que seja, o seu desejo efetivo ou a sua vontade*” (FRANKFURT, 2010, p. 342, grifo meu).

Enfim, duas podem ser as ocasiões em que alguém tem um desejo de segunda ordem: (i) quando alguém quer simplesmente ter certo desejo de primeira ordem (como no caso do médico); ou (ii) quando alguém quer que certo desejo seja efetivo; ou a sua *vontade*. HGF chama de *volições de segunda ordem* naquelas situações do segundo caso. Um dos pontos dele é que somente pode ser considerada uma *pessoa* (aquele sentido no qual um interesse filosófico está jogo) *alguém que tem volições de segunda ordem*. Portanto, alguém que não tem ou que não teria volições de segunda ordem, não pode ser considerada uma *pessoa*, naquele sentido. Uma pergunta que se segue dessa consideração poderia ser a seguinte: o que há de tão especial nas volições de segunda ordem ou o que a torna tão distintiva de uma *pessoa*?

Com o intuito de tornar mais claro o seu pensamento e o que é uma *pessoa*, HGF apresenta a noção de *wanton*. Um *wanton* é alguém que pode até ter desejos de segunda ordem, mas que, diferentemente de *pessoas*, não tem volições de segunda ordem. E se não tem volições de segunda ordem, não se pode dizer que é alguém que quer que certo desejo seja a sua vontade, ou melhor, é alguém que não se preocupa com a sua vontade.

A característica essencial de um *wanton* é que ele não se importa com a sua vontade. Os seus desejos o movem a fazer certas coisas, sem ser verdadeiro que queira ser movido por esses desejos, ou que prefira ser movido por outros desejos. A classe dos *wantons* inclui todos os animais não humanos que têm desejos e todas as crianças

bem pequenas. Talvez, também inclua algum ser humano adulto. De qualquer modo, humanos adultos podem ser mais ou menos *wantons*; eles podem agir como um *wanton*, em resposta a desejos de primeira ordem a respeito dos quais não têm volições de segunda ordem, mais ou menos frequentemente. (FRANKFURT, 2010, p. 343).

Grosso modo, a ideia é que um *wanton* não assume alguma postura frente a sua vida, isto é, ele não tem atitude sobre a sua vida. Ou ainda, como ele não se importa com o que faz, nem com a sua *vontade*, ele não se importa com os seus desejos: pouco importa se ele quer se identificar com um ou outro desejo seu. É como se os seus desejos o movessem a fazer tais coisas, e ele não estivesse se interessando com o que faz. Porém, nada disso impede que o *wanton* possa usar alguma faculdade racional ou alguma reflexão para satisfazer esses desejos. Pelo menos, parece-me que é isso o que HGF quer dizer quando afirma que “o que distingue um *wanton* racional de outros agentes racionais é que ele não está preocupado com a *desejabilidade dos seus desejos*. Ele ignora a questão do que deve ser a sua *vontade*” (FRANKFURT, 2010, p. 343, grifo meu).

Uma *pessoa*, então, é alguém que tem certa estrutura da *vontade* que permite a execução das volições de segunda ordem, ou seja, a “essência” da pessoa pode ser encontrada na *vontade*. Mas, essa estrutura está de tal forma montada que ela supõe que uma pessoa seja um ser racional, afinal, ela deve ter atitudes ou reflexões para identificar adequadamente quais dos seus desejos fazem parte da sua *vontade*.

Na sequência do texto, HGF expõe a diferença entre um viciado em drogas que é uma *pessoa* e um viciado em drogas que é um *wanton* para fortalecer e esclarecer a diferença de postura entre esses indivíduos. Ambos os viciados tem a mesma disposição fisiológica; e o desejo pela droga é tão forte e intenso que acabam por sucumbir ao seu desejo. Entretanto, há uma diferença crucial entre ambos que pode ser percebida na maneira como se comportam ante ao desejo pela droga.

Em um deles, existem dois desejos de primeira ordem que são conflitantes: ele *quer* tomar a droga, mas também, *não quer* tomar a droga. Ele quer tomar a droga porque ele é um viciado; e o seu desejo de tomar a droga é um dos seus desejos. Porém, ele não quer tomar a droga, em função, talvez, dos malefícios que a droga propicia.

Mas, em função desse último motivo, ele *quer* que o desejo de não tomar a droga seja efetivo, isto é, ele assume uma postura frente aos seus desejos e decide que um de-

les deve ser a sua vontade, e rejeita, portanto, o outro desejo: assim, ele tem uma *volição de segunda ordem*. Infelizmente, é o outro desejo que é “efetivo”: ele não consegue vencer o seu vício. Nesse caso, ele é um viciado que não quer ser viciado.

Já o outro viciado é um *wanton*, por isso ele não se preocupa com a sua vontade, isto é, ele é *indiferente* ao que se quer. Ele pode querer tomar a droga e pode igualmente não querer tomar a droga. No entanto, ele não é como o outro viciado que assume uma postura em relação aos seus desejos. Em outras palavras, o *wanton* prefere não tomar partido e ele não escolhe um desejo em detrimento de outro. O *wanton* é displicente com os seus desejos. É justamente por isso que ele não é uma *pessoa*. Pois, no caso da *pessoa*, faz toda a diferença se empenhar naquilo que se quer, visto que ele tem volições de segunda ordem. É porque a *pessoa* realiza uma avaliação e uma reflexão dos seus propósitos, dos seus desejos, dos seus motivos e, através disso, *identifica* qual dos desejos ela quer que faça parte da sua estrutura volicional, isto é, é porque a *pessoa* faz todo esse procedimento que a consideramos importante para o fenômeno da moralidade.

Parece correto dizer que o viciado que não quer sê-lo é alguém que age *contra* a sua vontade, porque ele quer que certo desejo seja a sua vontade, a saber, o desejo de não tomar a droga, no entanto, não é isso o que ele faz. Portanto, *não* há uma *identificação* da vontade dele com os seus desejos: é como se ele não se identificasse com o que está acontecendo com seu corpo ou como se ele preferisse não ter aquele desejo. O *wanton*, por outro lado, nem se preocupa com isso, seja por falta de capacidade ou de alguma habilidade para a reflexão ou por indiferença em relação aos seus desejos. Nesse caso,

Não faz nenhuma diferença *para ele* se o seu forte desejo ou se a sua aversão acabar tendo a vantagem. Ele não tem preferências nesse conflito e, diferentemente do viciado que não quer sê-lo, não pode ganhar nem perder a briga na qual está envolvido. Quando uma *pessoa* age, o desejo pelo qual ela é movida ou é a vontade que ele quer ter ou a vontade que ela quer estar sem. Quando um *wanton* age, não é nenhuma delas (FRANKFURT, 2010, o. 345).

Agora que sabemos mais ou menos como funciona essa estrutura da vontade sugerida por HGF e o que são desejos de primeira e de segunda ordem e volições de segunda ordem, é crucial compreender como é possível ter e o que significa uma *liberdade da vontade*. Como vimos, as volições de segunda ordem são traços distintivos de uma *pessoa* e nos parece que somente uma *pessoa* poderá desfrutar do que a *liberdade da vontade* tem a oferecer. Se isso for assim, provavelmente deve haver alguma relação entre volições de segunda ordem e

liberdade da vontade. HGF afirma de um jeito provocativo que o conceito de pessoa “também pode ser compreendido como o conceito de um tipo de entidade para qual *a liberdade de sua vontade pode ser um problema*” (FRANKFURT, 2010, p. 34, grifo meu). Mas, o que isso significa?

Na seção anterior, percebemos que HGF divide a liberdade em dois grandes campos e um desses não implica o outro. Isto é, ele separa a liberdade de ação da liberdade da vontade, tendo em vista que há diferenças entre as duas. A primeira, a liberdade de ação, diz respeito ao fazer o que queremos fazer: animais podem correr para o lugar e a direção em que quiserem, por isso, eles desfrutam de liberdade de ação. Talvez, possamos dizer que a liberdade de ação é uma habilidade para transformar os desejos de primeira ordem em ações. É curioso perceber que se a liberdade da ação é isso, e é o HGF parece conceder, o viciado que não quer ser um viciado e o viciado *wanton* “agem livremente”, no sentido de que eles têm liberdade de ação. O desejo em ingerir a droga são desejos deles e eles são capazes de agir em função dos desejos de primeira ordem. Quer dizer, eles “transformam” os seus desejos de primeira ordem em ações.

Porém, essa liberdade é muito diferente do que a liberdade da vontade significa. Dizer que a vontade de uma pessoa é livre não quer dizer que ela é livre para fazer o que ela quer fazer, porque se a vontade de uma pessoa é livre, isso não implica que deve ser necessariamente traduzida em “ações”. O ponto de HGF é que uma *liberdade da vontade* diz respeito aos *desejos* da pessoa (a estrutura da vontade é uma estrutura de desejos). Por isso, ele adverte que “o enunciado de que uma pessoa usufrui da liberdade da vontade significará (também de modo básico) que ela *é livre para querer o que quer desejar*.” (FRANKFURT, 2010, p. 345-6, grifo meu).

O viciado que não quer ser viciado não tem uma vontade livre (ele não usufrui de liberdade da vontade), porque ele tomou a droga; e não é essa a vontade que ele quer ter. Nesse sentido, pode-se inclusive dizer que ele age *contra* a sua vontade. Esse viciado não é livre (não tem liberdade da vontade), ainda, porque ele não age como lhe *apraz* ou ele não se sente *satisfeito* quando age: *não há conformidade da sua “vontade” com sua volição de segunda ordem*. Será que diríamos que ele é livre para querer o que quer desejar? Não parece. O viciado *wanton* também não é livre, mas ele não é por um aspecto particular: a liberdade da vontade não é um ponto problemático para ele e, por isso, e de qualquer modo, falta-lhe liberdade.

Como o próprio HGF diz, a sua teoria da liberdade é atraente por dois motivos. Primeiro, ela explica satisfatoriamente porque apenas os seres humanos têm liberdade da vontade. Mas, nada impede que outras espécies poderão vir a ter, nem que todos os seres humanos necessariamente têm liberdade da vontade. HGF, curiosamente, parece indicar que são poucos os casos em que agimos com liberdade da vontade. Outro motivo é que ela responde a pergunta de por qual motivo a *liberdade da vontade* é desejável, tendo em vista que ela significa a *satisfação* dos nossos desejos de segunda ordem, isto é,

O usufruto de uma vontade livre significa a satisfação de certos desejos – desejos de segunda ordem ou de ordens superiores – enquanto a sua ausência significa a frustração deles. As satisfações em jogo são aquelas que afetam uma pessoa *de quem se pode dizer que a sua vontade é realmente sua*. (FRANKFURT, 2010, p. 347, grifo meu).

Se há uma vontade que se possa dizer que é *minha*, então isso parece significar que há alguma característica de agência em meus atos e que não sou um mero espectador das forças da natureza, ou de outra coisa parecida. HGF, para corroborar as qualidades da sua tese, expõe a teoria de Roderick Chisholm, que é um libertariano. Segundo HGF, R. Chisholm não preenche os dois requisitos acima. Pois, a versão de R. Chisholm é de que a liberdade que nos interessa implica na ausência de uma “determinação causal” Nesses termos, o movimento de uma mão, que seria considerada “livre”, aconteceu porque foi causada pelo agente (como uma “causação do agente”), e não por algum evento em especial.

HGF cita R. Chisholm ao dizer aquilo que nós consideramos como um agente livre tem uma “prerrogativa que alguns atribuiriam somente a Deus: cada um de nós, quando age, é um primeiro motor imóvel” (FRANKFURT, 2010, p. 347). O que se segue disso, no entanto, é que deveríamos atribuir essa liberdade para todos os outros animais: um gato que levanta a sua pata parece desfrutar de tanta liberdade quanto um homem que ergue a sua mão. R. Chisholm ao menos não apresenta algo para desmentir isso. E inclusive em virtude do fato de que o gato experimenta essa liberdade, parece que ele também estaria sujeito à responsabilidade moral, o que não soa muito adequado.

Por fim, por qual motivo “deveria alguém se preocupar se pode *interromper a ordem natural de causas*, tal como Chisholm descreve?” (FRANKFURT, 2010, p. 347, grifo meu). O que há de tão notável e especial nisso? Aliás, que diferença significativa nós poderíamos perceber quando um homem move a sua mão, tal como Chisholm a descreve, e quando

outro homem move a sua mão, sem que alguma determinação causal seja interrompida (nota-se, *é ele quem* move a sua mão)? Não parece haver alguma...

Por isso, HGF quer nos oferecer a tese de que mesmo que os desejos de primeira ordem, os desejos de segunda ordem e as volições de segunda ordem sejam “determinados causalmente”, podemos usufruir de liberdade de ação e de liberdade da vontade. E isso nada mais é do que *uma* posição *compatibilista*, em que sustenta que certo tipo de determinismo e certo tipo de liberdade são compatíveis.

2.3. “Neutralidade” do Compatibilismo de HGF

No final do *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, HGF assinala que a sua “concepção da liberdade da vontade parece ser *neutra* com relação ao problema do determinismo” (FRANKFURT, 2010, p. 349, grifo meu). Como assim *neutra*? Eu penso que ele quer ressaltar que não há um “conflito” entre o problema do determinismo e a sua proposta da liberdade da vontade; o que pode ser visto como uma posição *compatibilista*. Tanto que ele adverte mais adiante no texto que “não há mais do que uma *aparência inócua de paradoxo* na proposição de que está determinado, inelutavelmente e por forças além dos seus controles, que certas pessoas têm vontades livres e outras não.” (FRANKFURT, 2010, p. 349). Parece ser o caso de que HGF esteja pensando mais ou menos do mesmo modo que D. Hume em relação a essa grande questão da filosofia.

Alguém poderá dizer que HGF é um tanto quanto “vago” em seus textos, e essa “vagueza” prejudica um bom esclarecimento da sua proposta; e que, por isso, ele poderia cair em contradição ou etc. Mas, é preciso estar ciente de que o compatibilismo (seja ele qual for) enfrenta uma dura batalha argumentativa. Afinal, ele não pode ser muito “fraco”, a ponto de ser favorável a um libertariano, nem muito “forte”, em que, talvez, um determinista rígido poderia se manifestar.

Eu imagino que um dos principais problemas que o compatibilismo de HGF deve enfrentar pode ser formulado da seguinte maneira: “Ele 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” (COSTA, 2000, p. 27). Além disso, outra é a crítica

de Gary Watson, em que diz que é um problema para HGF saber qual a *fonte* ou a origem dos desejos de primeira ordem (WATSON, 1982, p.7). G. Watson afirma que HGF apresenta uma brilhante distinção para o problema dos desejos compulsivos, porém, falha com os problemas a respeito da *gênese* das *atitudes* de segunda ordem e os desejos de segunda ordem são ainda meros desejos.

Porém, por qual sentido seria relevante “descobrir” a gênese ou a origem dos desejos? Isso seria de algum modo importante? No que isso influenciaria ou quais seriam as implicações? A dúvida de G. Watson é que alguém que sofreu uma lavagem cerebral, p.ex., no mais das vezes, é alguém que nós não consideraríamos livre nem moralmente responsável pelos seus atos; afinal de contas, ele *sofreu uma lavagem cerebral*; o que parece estar implícito é que ele foi passivo em relação aos seus desejos ou à aquisição deles.

Ou, em sentido semelhante às críticas acima, alguém poderia perguntar que se os desejos de primeira ordem são produtos de alguma inscrição genética em nós e o resultado das nossas convivências ou do nosso ambiente e de nossas crenças, i.e., se os desejos de primeira ordem são o “resultado” disso, então, parece adequado concordar que os desejos de segunda ordem também o são. Grosso modo, o que quer ressaltar é que tudo, de qualquer jeito, é determinado. Mas, como vimos em Hume, tal sentido de determinação não parece “inteligível”.

Para tentar responder àquelas interrogações, imaginemos um caso real. Um sujeito assassina a sangue frio dezenas de jovens em uma ilha por supostamente defender certo tipo de política ou de orientação social. Ele não é um sujeito típico ou “normal”. Mas mesmo assim, ele tem desejos de primeira e de segunda ordem, e, principalmente, tem volições de segunda ordem. Ele não é um louco desvairado ou um inconsequente, ele não é um *wanton*. E sim, uma *pessoa* que se preocupa com a sua vontade e se preocupa com os desejos que quer ter.

Além disso, ele decidiu com qual dos seus desejos ele queria se identificar, ou melhor, a vontade dele foi aquela (a de assassinar as pessoas) e não outra, porque ele quis isso. Parece então que ele agiu com liberdade da vontade, porque ele foi livre para ter a vontade que ele queria ter. Contudo, o que os advogados dele poderiam alegar é que ele é alguém que tem problemas mentais ou que é deficiente em alguma medida. Ou melhor, eles poderiam sustentar que ele foi fortemente influenciado pelo meio em que viveu, pelas pessoas, pela cul-

tura, pela educação, etc., e todo esse aparato social fez com que ele se comportasse e pensasse do jeito que ele pensa (isso se parece muito com a posição do determinista rígido). E, por isso, poderia ser razoável dizer que ele não teve escolhas “genuínas” e acabou sendo influenciado fortemente por aqueles pensamentos. O que os advogados dele querem fazer é retirar de certo modo um aspecto de *agência* nesse sujeito.

No entanto, seria isso adequado? É uma boa argumentação dizer que ele foi *determinado* pela cultura ou o que quer que seja; e que *apenas* por isso ele não é livre, nem moralmente responsável pelo que fez? Claro que a nossa intuição é que indivíduos considerados fanáticos (ou “loucos”), isto é, com algum tipo de zelo excessivo por alguma opinião, etc., não usufruem de uma liberdade da vontade. Mas, quem diz essas coisas pode não estar presumindo uma estrutura da vontade, e muito menos perceber o que está realmente acontecendo com os querereres ou com os desejos desse indivíduo. Não me parece convincente dizer que ele foi apenas “determinado” e que não houve nenhuma atitude dele perante o que fez.

Eu imagino que um dos pontos favoráveis da posição de HGF é que as chamadas volições de segunda ordem permitem uma atitude mais consistente como o que pensamos que é a agência, no sentido de que ele *agiu* (e isso pressupõe que ele “pesou” as razões e os motivos para agir, que refletiu sobre quais dos seus desejos ele queria que fosse a sua vontade, que ele se identificou *decisivamente* com um ou outro desses desejos); e não de que foi um mero fantoche dos eventos da natureza. Ele assumiu uma *atitude* e participou *ativamente* dos seus atos: ele poderia agir diferentemente ou de outro modo, caso houvesse alterações em suas condições “internas”, diga-se, nas suas volições de segunda ordem, ou se a sua interação com o ambiente fosse diferente, ou se ele “pesasse” melhor nos seus argumentos ou motivos para fazer o que fez, etc.

Parece-me correto afirmar que “não há dúvida de 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 qualquer forma de coação” (COSTA, 2000, p. 27). É com essa *estrutura da vontade* proposta por HGF que nós podemos ter uma compreensão mais adequada das condições ou dos elementos que nos levam a agir e o porquê nós fazemos isso ou aquilo.

Isso não significa que *todos* esses fenômenos possam ser explicados *completamente* apenas com noções de desejos de primeira ou de segunda ordem, ou volições de se-

gunda ordem; e HGF está ciente disso: ele adverte que “As pessoas são em geral mais complicadas do que a minha abordagem esquemática da estrutura da vontade de uma pessoa pode sugerir” (FRANKFURT, 2010, p. 346). Por isso, é um equívoco considerar tal teoria como a mais “correta” ou a mais “verdadeira”. Entretanto, ela nos oferece um bom panorama para que entendamos melhor quem nós somos e por qual motivo fazemos isso ou aquilo.

III - SOBRE A RESPONSABILIDADE MORAL EM H. G. FRANKFURT

Se apenas forem morais - segundo outra definição - as ações
que fazemos com livre-arbítrio, então não existem ações
morais!

(Friedrich W. Nietzsche, *Aurora*, §148).

A preocupação pela moralidade não é um fenômeno recente: o costume ou o *comportamento* dos seres humanos é, afinal, o que está em jogo. Mas, por que se comportam os seres humanos de certos modos em determinadas circunstâncias? Por exemplo, nós temos uma crença de que é “errado” roubar, só que em alguns casos parece que é o “correto” a ser feito. De que lugar nós aprendemos tais coisas? Por que se diz que tal modo de agir é “certo”, ou até mesmo que é “bom”?

Em datas comemorativas quase sempre prometemos algo: que vamos mudar para melhor, parar de fazer isso ou aquilo, praticar mais esportes. Só que, no mais das vezes, não as cumprimos! Por que prometer se sabemos que não vamos cumprir? Essas são algumas questões que poderiam ser interessantes levantar. Talvez, as soluções dessas perguntas nos ajudem a pensar um pouco a respeito do nosso caráter e de quem somos.

Se a discussão sobre a moralidade não é um ponto novo, então por que ainda se ocupar com ela? Porque nos parece necessário ou fundamental uma *reflexão* sobre os valores da moral ou, pelo menos, uma compreensão de como esse fenômeno se dá; visto que nas relações humanas, seja na conversa entre amigos no bar, seja na comunicação entre os órgãos de um serviço público, sempre há pressupostos juízos morais. Assim, podemos constatar que sempre (sempre não em um sentido rigoroso) julgamos de maneira moral. Além disso, certos assuntos parecem estritamente morais: a questão sobre os direitos humanos, o problema rela-

cionado à permissão ou à proibição da eutanásia, o direito dos deficientes, as dúvidas sobre o aborto. Nos últimos anos vimos ainda uma lista de perguntas referente ao aquecimento global, à ecologia e à responsabilidade para com as gerações futuras, a questão da tecnologia genética como em clonagens e vários outros assuntos. Tais conflitos morais exigem algum tipo de resposta, que não poderia ser deixada para depois.

Mas, o que me interessa aqui são principalmente aquelas questões que envolvem a *responsabilidade moral*. Por que alguém por ser culpado ou elogiado pelo que fez? Esse fenômeno é restrito a algum tipo de indivíduo? O que é preciso, e quais seriam as condições (sejam necessárias ou suficientes) para a atribuição de responsabilidade moral? Ou o que há na responsabilidade moral que é diferente de outros tipos de responsabilidade?

3.1. Como se Entende a Responsabilidade Moral

Parece que, no mais das vezes, é natural imaginar que alguém somente pode estar sujeito à responsabilidade moral se esse alguém poderia ter agido de outro modo. Isto é, para que possamos atribuir sentimentos como vergonha, elogio, culpa, e inúmeros outros que fazem parte do fenômeno da moralidade a certos indivíduos, parece-nos necessário que tais indivíduos devam ter um leque de possibilidades de ação. Isso acontece porque é inadequado, dentro de certo ponto de vista, condenar alguém que não poderia ter agido de outro modo.

Por exemplo: eu estou em um restaurante almoçando com amigos e percebo que pessoas de uma mesa ao lado estão gritando e sendo inconvenientes com os garçons. O comportamento dessas pessoas não parece apropriado e é, inclusive, irritante. É razoável dizer que os consideramos moralmente responsáveis pelos insultos que falam *porque* pensamos que eles poderiam não fazer o que estão fazendo, isto é, *que eles poderiam agir de outro modo*. No entanto, quando eu me viro, percebo que são crianças com algum tipo de deficiência mental. Em virtude dessa anomalia, parece que elas *não* poderiam ter agido de outro modo e por isso não é oportuno a atribuição de responsabilidade moral (pelo menos, não me sinto confortável nessa atribuição). Talvez, seja isto, a existência de possibilidades alternativas, uma condição suficiente quando se imputa responsabilidade moral a alguém.

Além disso, parece existir uma relação de *incompatibilidade* entre a respon-

sabilidade moral e o que alguns compreendem como determinismo. Pois, caso entendamos o determinismo no sentido de que nossas ações (e todos os eventos do universo) são *determinadas* por eventos anteriores através da satisfação de condições e/ou de leis necessárias da natureza, parece que não poderíamos ter agido de outro modo. E, se não poderíamos ter agido de outro modo, então, nós não seríamos moralmente responsáveis pelas nossas ações. Logo, dentro dessa linha de raciocínio, se o determinismo é verdadeiro, parece que a própria responsabilidade moral não pode sequer existir. Por isso, jamais seríamos moralmente responsáveis por nossos atos. Mas, seriam essas ideias adequadas? Ou estaria isso correto?

Harry Gordon Frankfurt (HGF) apresenta o que parece estar em jogo acima, como Princípio das Possibilidades Alternativas³⁶ (PPA) do seguinte modo no seu artigo chamado *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*: “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez *somente* se ela pudesse ter agido de outro modo” (1969, p. 829).³⁷ A intuição relevante para a plausibilidade do PPA é que nos parece errado dizer que uma pessoa é moralmente responsável por uma ação, mas que seria *impossível* a ela ter *evitado* fazer o que fez, como em casos de compulsão, de hipnose ou de ameaças, em que a pessoa *não* poderia ter agido de outro modo ou diferentemente. Nessas situações a ação não “veio”, propriamente, do agente. E é adequado concordar que ele não poderia ser moralmente responsável. Todavia, a posição de HGF é que o PPA ao tentar defender essa proposta acaba por dar um passo a mais e afirmar que alguém *somente* será responsável moralmente se tiver caminhos alternativos de ação³⁸.

O que parece interessante na análise de HGF é a relação, se é que há, entre liberdade e responsabilidade moral. Num primeiro momento, a preocupação de HGF é apenas com a responsabilidade moral, aquele não é um escrito sobre liberdade. Por outro lado, o PPA sugere alguma coisa a respeito da liberdade. Pelo menos, uma liberdade em escolher fazer um curso de ação ou outro (que parece significar uma *liberdade de indiferença*).

Conforme o PPA, nós *não* consideramos alguém moralmente responsável

³⁶ Apenas uma observação. O termo usado em inglês por Harry G. Frankfurt é *alternate*, que poderia designar o fazer uma coisa ou outra, como em um interruptor: ou ligo a luz ou a desligo. Mas, frequentemente, *alternate* é traduzido por *alternativas*, e não, alternado, que talvez pudesse ser mais adequado. Já D. Widerker, por exemplo, refere-se a um *Principle of Alternative Possibilities*, isto é, *alternative*. Aqui, poderia ser o caso de algo que não se restringe ao caso do interruptor, ou seja, em que há à disposição outras opções.

³⁷ Original: “a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise”.

³⁸ Eu penso que o advérbio *somente* terá um papel significativo na posição de H. G. Frankfurt e, porventura, nas críticas aos casos frankfurtianos será ligeiramente negligenciado.

pelo que fez caso ele não tenha podido ter feito de outro modo, isto é, alguém cuja liberdade, entendida naqueles termos, está prejudicada. Assim, o PPA indica condições de liberdade para que alguém seja responsável. Se ele agiu com liberdade (ou se ele pode escolher ou fazer entre um curso de ação ou outro), então, ele pode ser moralmente responsável pelo seu ato. De outra maneira, ele não poderá ser responsável moralmente caso tenha agido *sem* aquela liberdade.

Para compreender melhor o PPA (ou o que significa ter possibilidades alternativas) seria interessante analisar certo *poder* de agir diferentemente; ou compreender melhor no que consiste ter uma liberdade em fazer uma coisa ou outra. Em outro lugar³⁹, HGF diz que é uma questão embaraçosa saber de que modo alguém poderia ter agido diferentemente. Mas, deixando isso de lado, a discussão tradicional sobre esse *poder de agir diferentemente* poderia ser apresentada como se segue.

Os incompatibilistas (entendidos aqui como deterministas rígidos) afirmam que em função da veracidade do determinismo não é possível que alguém tenha possibilidades alternativas, afinal de contas, só há uma via ou um caminho a ser percorrido. A ideia parece ser que nossa vida está predestinada e que o que a gente faz são ações ou eventos *inevitáveis*. E alguém que conhecesse muito bem o funcionamento ou as condições ou leis desse determinismo poderia prever com suficiência todas as nossas (e as de outros) ações. Isso até poderia significar um fatalismo, mas não é o caso discutir isso. A maneira como esse incompatibilista apresenta o determinismo poderia ser questionado, porém, é importante perceber que para ele não é possível atribuir responsabilidade moral a alguém *porque* não é possível a existência de possibilidades alternativas.

Na contramão, um compatibilista tradicional ressaltaria que é possível fazer diferente *se tivéssemos desejado diferente*: é possível agir de outra maneira caso nossa vontade ou os nossos desejos tivessem sido diferentes. É uma interpretação curiosa, pois, quando olhamos para o futuro, nós temos a impressão de que há várias possibilidades (p.ex., amanhã eu posso jogar bola ou ir a algum lugar...) e quando olhamos para o passado, temos a sensação de que poderíamos ter feito algo de diferente do que fizemos (p.ex., eu comprei um livro ontem, mas eu poderia não tê-lo comprado...). O incompatibilista poderia rejeitar essa interpretação dizendo que o compatibilista está usando um artifício técnico ou nominal. Afinal, como é possível desejar de outro modo em um universo estritamente determinista?

³⁹ No artigo chamado *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971, p. 19).

A discussão ainda se prosseguiria daquela seguinte maneira. O ponto crucial é que ambos (tanto o compatibilista como o incompatibilista, seja um determinista rígido ou um libertariano) aceitam que uma responsabilidade moral (RM) genuína *exige* possibilidades alternativas. Ou seja, eles aceitam aquele PPA. Porém, cada um tem a sua interpretação e os seus argumentos para esse *poder de agir de outro modo*.

O que me parece é que HGF quer deixar essa dialética de lado e apresentar a ideia de que o PPA naqueles termos não é adequado, ao menos no sentido de que alguém pode ser RM mesmo que não tenha possibilidades alternativas, ou de que não é necessário defender o PPA para a atribuição de RM. Para tornar isso plausível, a estratégia de HGF deve mostrar que (i) uma pessoa é RM (responsável moralmente), ou que tenhamos uma intuição de que ela é RM, e (ii) que essa pessoa não poderia ter agido de outro modo. Isso é necessário para mostrar que o PPA não é verdadeiro.

O exemplo⁴⁰ de Frankfurt (outros exemplos foram apresentados na literatura filosófica e são chamados de *casos frankfurtianos* em virtude das semelhanças) é, basicamente, o seguinte: Black quer que Jones mate X; Black pode interferir, de algum modo, nas escolhas de Jones com o intuito de matar X, implantando algum dispositivo no cérebro de Jones ou usando algum artifício parecido, caso Jones *não* decida matar X; por fim, Jones mata X *porque* ele decidiu por suas próprias razões matar X⁴¹. Nota-se que é um caso que preenche os requisitos acima, visto que consideramos Jones responsável moralmente (RM) pelo que fez (i)

⁴⁰ HGF apresenta variações desse exemplo antes de chegar no que será o exemplo de “Jones4”. As variações são as seguintes. (1) Jones1 será o caso em que Jones não é um homem razoável ou sensato, visto que *ele escolheu uma vez fazer algo e o faz*, não importa o que aconteceu depois nem o custo disso. Portanto, nesse caso, uma ameaça não foi efetiva para forçá-lo a fazer algo. Ele agiu sem algum tipo de consideração ou sem observar com mais atenção. É importante perceber que aqui uma ameaça não entrou em jogo, porque a ameaça não leva Jones a fazer o que ele fez.

(2) Outra possibilidade é que Jones2 *foi marcado pela ameaça*: ele teria feito aquela ação independente do que ele havia decidido. Pode-se tentar perceber algum traço do seu caráter aqui, visto que ele cedeu à ameaça, e poderíamos indicar uma imputação de responsabilidade se ele escolhesse tomar uma decisão por suas próprias razões. Nesse caso, o que ele havia decidido fazer não é relevante, pois, a ameaça e o medo o levaram a agir.

(3). A terceira possibilidade diz que Jones3 *não foi nem marcado pela ameaça nem ficou indiferente* a ela. Mas, o propósito da ameaça e a ação de Jones curiosamente coincidiram. No entanto, a origem da ação veio do próprio Jones ou da ameaça? HGF pensa que o que acontece é que ele realizou a ação como se a ameaça não tivesse alguma influência; quer dizer, a ameaça não apresentou uma influência significativa na execução da ação de Jones3. (FRANKFURT, 1969, p. 831-2). No entanto, segundo HGF, esses três exemplos ainda não eliminam o Princípio das Possibilidades Alternativas. Por isso, é necessário apresentar um novo exemplo, que será chamado de Jones4.

⁴¹ Penso que como esse exemplo foi sujeito a muitas críticas que tentaram eliminar o fator externo como Black ou desvendar os empecilhos que a presença de um sinal poderia sugerir; i.e., tendo em vista esses problemas, HGF apresenta um exemplo mais pedestre no seu texto de 1971 do viciado que quer ser viciado.

e, dada a peculiar circunstância, ele não poderia ter agido de outro modo (ii).

Talvez, poderia ser que HGF expõe uma versão mais requintada do exemplo de J. Locke (1632-1704). Mas, não sei qual é o objetivo ou a pretensão de Locke. Eu coloco o exemplo dele abaixo como uma curiosidade:

(...): suponhamos que um homem é levado para uma sala – enquanto dorme profundamente – onde está uma pessoa que ele deseja ver e com quem deseja falar, ficando aí fechado. Acorda e fica feliz por se encontrar com tão desejada companhia, e prefere aí permanecer a ir embora. Eu pergunto: esta permanência não será voluntária? Acho que ninguém duvidará disso: e, contudo, estando fechado, é evidente que não é livre para não ficar, pois não pode sair. Portanto, liberdade não é uma ideia pertencente à volição, ou à preferência, mas ao poder que uma pessoa tem de realizar, ou de suspender uma ação de acordo com o que a mente escolher ou ordenar. (LOCKE, 1999, p. 314; Livro II, Capítulo XXI “Do Poder”, §10).

Como se pode perceber os casos frankfurtianos envolvem duas cláusulas: (a) há um fator F (como Black, mas é interessante notar que não precisa ser necessariamente outro agente que estaria à espreita: pode ser alguma força da natureza (FRANKFURT, 1969, p. 836, nota 4)) tal que a pessoa executa A e não poderia executar não-A, i.e., *ela só pode fazer A*; e (b) o fator F em nada contribui para que a pessoa faça A. Tal situação parece desafiar até um senso comum: em que medida pode existir uma circunstância ou um fator que obriga, em certo sentido, a pessoa a fazer algo e essa mesma circunstância em nada contribui para o que a pessoa fez? Porém, será que o exemplo de HGF é suficiente para abalar o PPA?

Apesar da engenhosidade de HGF, nem todos aceitaram o exemplo e algumas críticas aos casos frankfurtianos foram sugeridas. Eu quero apresentar duas delas⁴². (1) O exemplo de HGF parece precisar de um *signal* para que Black interfira nas decisões de Jones, na hipótese em que Jones *não* decida matar X. Ou melhor, no momento em que Jones deverá decidir se mata ou não X, Black precisa de algum *signal* (seja qual for) de que Jones fará o que ele quer: se Jones decide matar X, Black não intervém; se Jones mostrar algum indício de que *não* irá matar X, então, é fundamental que Black saiba quando esse indício é apresentado para, justamente, interferir nas decisões de Jones, i.e., para ativar o dispositivo instalado no cérebro de Jones, etc. E na relação entre o sinal e a decisão de Jones, dizem alguns, há um dilema.

Se o sinal é suficiente para a decisão de Jones, é complicado de aceitar que o

⁴² O primeiro grupo de exemplos pode ser visto em David Widerker ou em John Martin Fischer. Já o segundo grupo de exemplos pode ser encontrado em Miguel Amen, em Margery Bedford Naylor e em Moya. Mas, mesmo assim, os dois exemplos não parecem muito diferentes um do outro.

agente é RM pelo que fez, afinal, o sinal foi “causalmente suficiente” para a decisão de Jones. Isso indica a presença de um sistema determinista: a ação de Jones foi *determinada* pelo sinal. Eu estou inclinado a pensar que nesse caso é como se o sinal “forçasse” o agente a executar a ação (o que parece excluir a motivação do agente, ou Jones de sua “agência”, considerando-o apenas um “fanteche”). E na verdade quem seria moralmente responsável (RM) é Black, e não Jones.

Por outro lado, *se o sinal não é suficiente*, parece que Jones poderia ter realizado outra ação, ou que poderia ter agido de outro modo. Aqui, não parece existir um caso de “coação”. Isso mantém o PPA e nega algum êxito de HGF, além de apresentar a noção de que as decisões podem ser consideradas “indeterministas”, pelo menos, nada parece “determinar” que Jones faça uma coisa ou outra.

Alguns veem que essa crítica de HGF ao Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA) é falha. Como David Widerker assinala, a crítica ao PPA: “não é bem sucedida quando aplicada ao ato mental como decidir, escolher, empreender, formando uma intenção” (WIDERKER, 1982, p. 177).⁴³ Diante disso, alguns têm aprimorado o exemplo de HGF para que o sinal não seja “suficiente” ou que não indique uma espécie de “determinismo causal”, em que o sinal poderia aparecer a qualquer momento. Só que o teor dessa crítica ainda parece permanecer.

(2) A segunda crítica é mais intuitiva e parece uma variante da crítica acima. Segundo ela, HGF apresenta o exemplo, mas, o exemplo transmite uma ideia de RM no caso em que o fator *F não está* presente. E é em função da ausência dessa circunstância que o agente tem possibilidades alternativas. Ou melhor, Jones tem RM *porque* ele escolheu matar X, o que pressupõe que estava em seu poder escolher matar ou não matar X. Nesse caso, não faz diferença se Black estava ou não presente. Jones poderia atuar por outras razões ou prestado mais atenção nos motivos para não matar X e, por isso, ele poderia fazer outra coisa.

M. B. Naylor por exemplo afirma que se estava em poder de Jones matar X, então, estava em poder de Jones resistir a isso (1983, p. 253).⁴⁴ Em resumo, estava em poder

⁴³ Original: “that it does not succeed when applied to mental act such as deciding, choosing, undertaking, forming an intention”.

⁴⁴ A posição de M. B. Naylor é de que a responsabilidade moral exige três condições: (i) o agente decida por suas próprias razões; (ii) ele tenha decidido fazer o que ele atualmente faz; (iii) ele não seja de algum modo compelido a fazer o que faz. Assim, Jones parece preencher as duas primeiras condições. Mas, segundo ela, a

de Jones agir de outro modo ou diferentemente, mas, “infelizmente”, ele escolheu matar X... Por outro lado, quando a circunstância *está* presente, Jones não poderia agir de outro modo e ele não teria possibilidades alternativas.

Essas duas críticas atingem os casos frankfurtianos e parecem eliminar o que HGF pretende, a saber, que o PPA não é adequado. Inclusive, elas parecem reforçar o próprio PPA, porque a presença das possibilidades alternativas é muito forte. A minha impressão é de que esses autores atribuem coisas demais a HGF; ou eles não entendem qual é o propósito de HGF ao criticar *aquela* PPA. Visto que supor, como M. B. Naylor faz, que se o agente poderia fazer algo, então já estava em seu poder não fazer esse algo, parece-me já supor o PPA. Isso não é entrar no jogo de HGF. Além do mais, ele não é contrário a todo e qualquer PPA. Tanto que no final do seu artigo de 1969, ele propõe outra versão do PPA (Princípio das Possibilidades Alternativas).

O argumento de HGF contra aquela PPA depende substancialmente de duas cláusulas. E a força que as duas cláusulas têm é crucial para os propósitos de HGF. Uma resposta a ambos as críticas poderia ser a seguinte. As críticas 1 e 2 parecem pressupor que Jones *poderia* não ter matado X, mesmo com a presença de Black, *se ele porventura quisesse (ou decidisse) não matar X*. É razoável pensar que se eu quero saborear uma cerveja agora, e eu a saboreio, então, eu poderia não ter bebido a cerveja se, por acaso, eu não a quisesse. Ao menos, no mais das vezes, nós imaginamos que as coisas são assim.

Será que se Jones decidisse não matar X, ele realmente não teria matado X? É interessante perceber como isso é contraintuitivo e parece contrário ao mais ingênuo senso comum: se Jones decidiu *não* matar X, porque ele o mataria? É curioso perceber a vasta gama de fenômenos que estão juntos num simples ato de decisão: os desejos que estão “lutando”; as razões ou as justificativas para escolher isso; as influências que uma situação inesperada pode ocasionar; as frustrações e/ou as alegrias de ter decidido o que foi decidido, etc. Assim, nem sempre aquilo que decidimos, realmente, acontece *porque* nós decidimos. Isso, no entanto, de modo algum elimina o PPA.

O ponto de HGF parece ser que nós não temos como *garantir* (como seria possível existir algo como uma garantia ou de que maneira seria possível cumprir esta exigência?) *que Jones faria outra coisa ou que agiria de outro modo se pudesse agir de outro modo*.

terceira condição Jones não preenche e, por isso, ele não pode ser moralmente responsável.

Aliás, eu penso que esse é uma das razões pelo qual HGF pretende “separar” o assunto da RM (responsabilidade moral) do assunto da liberdade. Pelo menos, HGF afirma que “na minha visão, entretanto, a relação entre responsabilidade moral e liberdade da vontade tem sido muito mal-entendida” (FRANKFURT, 2010, p. 348). Se a RM depende de um poder ou de alguma capacidade, ou de alguma “disposição” para agir de outro modo, que por alguns é entendida como um tipo de liberdade, como garantir esse poder ou essa capacidade?

Lembre-se que HGF apresenta o PPA da seguinte maneira: “uma pessoa será moralmente responsável *somente se* tiver possibilidades alternativas”. Essa é *uma* maneira de expor o PPA. Porém, em virtude de uma reformulação de HGF do PPA, não parece certo supor que HGF é contrário a qualquer “possibilidade alternativa”.⁴⁵ Eu penso que HGF não concorda com aquele “somente se”, visto que isso menospreza a *motivação* do agente⁴⁶, ou ainda, despreza o que se passa na estrutura da *vontade* do agente.

Como disse, é “natural” pensar que liberdade e responsabilidade andam juntas. Grosso modo, a postura de Peter Geach, por exemplo, é que somente se pode imputar responsabilidade moral a alguém que pode escolher entre alternativas possíveis “reais” (GEACH, 2000, p. 77), isto é, que *realmente* estejam à disposição do agente alternativas no mundo físico.

Muitas vezes, nós pressupomos que se uma pessoa é RM, é porque ela foi “livre”. Mas, esse tipo de inferência é correto? O que talvez se queira dizer é que ela age livremente porque não foi coagida ou constrangida a fazer algo, como se fosse *passiva* diante da situação. E, *nessas situações*, é um tanto complicado sustentar que ela poderia ser RM.

Além do mais, em situações de coerção supõe-se (pelo menos parece correto presumir; mas o que seria uma instância de “coerção genuína”?) que a pessoa não *quer* fazer o que faz. Isto é, se eu preciso fazer uma declaração Y ou Z ou W em um tribunal, e pessoas me ameaçam com o intuito de que eu fale X e eu falo X *em função da* ameaça, *é razoável perceber que eu não queria fazer a declaração que fiz*. Essa parece ser umas das razões pelas quais

⁴⁵ Creio que outra razão (possivelmente mais obscura) para a o incômodo de HGF com tal PPA é que muitos que o defendem assumem posturas libertarianistas e, até então, os incompatibilistas parecem ter uma vantagem no debate a respeito da responsabilidade moral. É o parece indicar J. M. Fischer (FISCHER, 1982, p. 211).

⁴⁶ Parece que é em função dessa *motivação* que HGF precisará apresentar em um artigo posterior ao *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* de 1969 algo a respeito da estrutura da vontade, como no *Freedom of the Will and the Concept of a Person* que é de 1971.

eu não sou responsável moralmente (RM) pelo que fiz.

Eu penso que HGF almeja mudar um pouco aquele debate. Ele quer separar a RM do PPA, porque o PPA pode não ser o único fundamento para RM. Afinal, há outras coisas que estão jogando um papel importante para atribuição de RM. Diante disso, não é necessário que a RM *exija apenas* possibilidades alternativas.

Enfim, a posição de H. G. Frankfurt a respeito da RM pode ser compreendida em dois pontos. (1) Primeiro, se a pessoa não poderia agir de outro modo, não se segue que ela necessariamente é “impelida” ou “obrigada” a agir. Em *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971), HGF apresenta o exemplo de um viciado que quer ser um viciado. A condição fisiológica dele é tal que ele não poderia não tomar a droga: ele sucumbe ao vício. Mas, mesmo diante disso, da “força” do vício, ele toma a droga *porque ele quer* tomar a droga, e não por causa *somente* do seu vício.

No caso de um assaltante, o assaltado também não é “impelido” a entregar o dinheiro, mas ele o faz para evitar o pior (um possível ferimento ou a morte). Mesmo que haja um fator F, como Black, que faça com que Jones não possa agir diferentemente, não se segue que ele age de tal modo *somente* porque existe um fator F. Afinal, *ele também agiu porque ele quis*.

(2) Segundo, na situação de Jones, como vimos, ele não pode agir diferentemente ou de outro modo. No entanto, do fato de que Jones não pode agir de outro modo, não podemos inferir que ele age *somente porque não se pode agir de outro modo*: visto que ele fez o que fez por suas *próprias razões*. Pois, suponha que Jones foi “coagido” a matar X *enquanto* ele próprio escolheu matar X. O que poderia ser dito? Ele até poderia se desvencilhar de sua culpa, mas isso não nos parece correto. Pode ser o caso de que mesmo que alguém é submetido a algum tipo de “coerção” ou de “constrangimento”, que esse alguém possa ser RM pelo que fez. Pois, pode ser o caso que *curiosamente* o que a coerção pretendia e o que ele queria coincidiram.

Imagino que HGF quer ressaltar, ainda, que dado que ele não pode agir de outro modo, isso não pressupõe que ele agiria de outro modo, se pudesse agir de outro modo. Isso é algo difícil de digerir. Contudo, a ideia parece ser a seguinte: é claro que se não houvesse um fator F (uma ameaça como Black, ou o vício como o do viciado), nós imaginamos que alguém poderia ter agido de outro modo, mas, *isso não quer dizer que ele agiria de outro mo-*

do se pudesse agir.

Para tentar ser mais claro, pensemos no seguinte: imaginemos um “supercraque” do futebol mundial; ele é capaz de fazer os dribles mais sensacionais e espetaculares; qualquer bola na área adversária sob o seu domínio é quase sinônimo de gol; agora, suponha que alguém cruza a bola para ele deixando-o cara a cara com o goleiro, mas, ele *erra* o gol. É certo que tal situação pode ser rara, tendo em vista o nível de habilidade desse sujeito. Contudo, não se pode afirmar que se ele poderia fazer o gol, então ele irá de fato fazer o gol, mesmo que seja um “supercraque”.

Em resumo, Jones decide ou escolhe por suas próprias razões matar X, e não por causa da presença de um fator F, como Black; o viciado que quer ser viciado escolhe por suas próprias razões ingerir a droga, e não por causa do seu vício (notem que essas circunstâncias *são de conhecimento* deles e, talvez, por isso HGF diz que alguém pode ser moralmente responsável pelo que fez mesmo que *sua vontade não tenha sido absolutamente livre*). HGF afirma que “é completamente irrelevante investigar se as alternativas pelas quais ela [a pessoa que agiu] não optou estavam de fato à sua disposição” (FRANKFURT, 2010, p. 348). Se alguém faz algo *porque* quer agir assim, o fato de haver ou não haver outra possibilidade é moralmente irrelevante. Nós não desculpamos uma pessoa porque ela era incapaz de agir de outro modo, mas, porque imaginamos que não era aquilo que ela *queria* fazer.

A teoria da responsabilidade moral de HGF parece indicar que RM depende *do que leva* alguém a agir ou do que *produz* a ação. Era o vício? Era a ameaça? HGF critica o PPA por justamente pensar que o PPA não oferece algo a respeito disso. Nós pensamos que algo que a RM deve satisfazer é que o agente seja o “criador” em alguma medida do ato.

Por isso, HGF apresenta uma nova definição do PPA que ele pensa incluir a *motivação do agente*: “uma pessoa não é moralmente responsável pelo que ela fez, se ela fez isso somente porque não poderia ter agido de outro modo” (1969, p.838).⁴⁷ Isto é, se a pessoa fez algo, mas ela fez esse algo *somente* ou única e exclusivamente porque não poderia ter agido de outro modo, ela *não* será moralmente responsável.

Em outras palavras, caso não haja outra possibilidade de ação (isto é, se não

⁴⁷ “a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise”.

se pode agir de outro modo) e é somente isso o que *motiva* o sujeito a agir, então, parece ser o caso de que ele não é moralmente responsável. Por outro lado, se ele age de tal modo *porque* deseja agir de tal modo, a existência ou não de possibilidades alternativas em nada é relevante para a responsabilidade moral. Ou melhor, nada nos diz a respeito do caráter moral do agente se há ou não possibilidades alternativas. O importante para a RM de HGF parece ser essa disposição ou essa atitude perante o que se quer; e não uma habilidade para agir de outro modo. Por isso, eu imagino que HGF precisaria da noção de uma estrutura da vontade.

3.2. Responsabilidade Moral e Vontade

Sabe-se que a moral é algo fundamental, e um fato, para a vida dos homens. Alguns podem dizer que ela tem certo caráter de “obrigação”, que é um “sistema de normas”, que restringe a nossa liberdade, que envolve noções de “dever”, de “normas”... Apesar das diferenças de interpretação sobre o que significa a moral, é certo que ela faz parte das nossas relações com os outros e parece ser algo que nos diferencia de outros animais e seres.

Porém, percebemos que nem todos os indivíduos estão sujeitos ao elogio, ou à culpa, etc. Nem todos eles são capazes de desfrutar de um “sentimento moral”. E nem todos estão sujeitos à responsabilidade moral. A proposta de HGF é que o conceito de *pessoa* dá um sentido peculiar e interessante para os fenômenos morais. No entanto, isso significa que somente *pessoas* podem ser moralmente responsáveis por seus atos? Pois, se for esse o caso, é preciso que se tenha volições de segunda ordem (tendo em vista que é um tipo de disposição que somente *pessoas*, a princípio e segundo HGF, podem ter). É isso então do que a responsabilidade moral depende? Se é o caso (dentre outras coisas), então, parece correto dizer que a responsabilidade moral depende de estados emotivos ou de atividades “internas” dos sujeitos.

Em *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, HGF havia apresentado a posição libertariana de R. Chisholm. Eu suponho que HGF tinha em mente dois objetivos ao apresentá-lo. Um deles diz respeito às várias dificuldades que a posição de um libertariano enfrenta e por qual motivo a teoria da liberdade de H. G. Frankfurt é mais bem estabelecida, conforme dito anteriormente. O outro objetivo está relacionado à maneira como R. Chisholm acaba entendendo o fenômeno da responsabilidade moral.

Dado que HGF quer “separar” ou “enfraquecer” a conexão entre responsabilidade moral e liberdade, ele pretende mostrar como seria a tese que faz tal conexão, que é o caso de R. Chisholm. Assim, na visão de Chisholm alguém que é moralmente responsável por sua ação e alguém que agiu *livremente*; e se agiu nesses termos foi *porque* ele poderia ter agido de outro modo; isto é, no instante em que o indivíduo agiu havia um leque de possibilidades abertos ou havia alternativas disponíveis a ele. É apenas nesse tipo de controle que podemos dizer que alguém é moralmente responsável (RM). Segundo tal teoria, o viciado que não quer sê-lo não é moralmente responsável. Afinal de contas, em virtude do vício, ele não poderia ter agido de outro modo. Para HGF, ele também não será responsável, contudo por razões diferentes.

HGF expõe um terceiro tipo de viciado para ilustrar melhor o seu ponto sobre a responsabilidade moral:

Suponha que o seu vício tenha a mesma base fisiológica e que esta exerça a mesma dependência irresistível que exercem os vícios do viciado que não quer sê-lo e do viciado *wanton*, mas que ele está completamente satisfeito com a sua condição. *Ele é um viciado que quer ser viciado*, que não quer as coisas de outro modo. Se a dependência do seu vício de alguma maneira enfraquecesse, ele faria o que pudesse para restabelecê-la; se o seu desejo pela droga começasse a amainar, ele tomaria medidas para renovar a sua intensidade. (FRANKFURT, 2010, p. 348, grifo meu).

Ao contrário dos outros dois viciados, *esse é um viciado que quer ser viciado*. Ele não é alguém que fica indiferente aos seus desejos, mas sim, que toma alguma atitude. Ele é uma *pessoa*. Mas, há algo de emblemático aqui. HGF diz que a *vontade dele não é livre*, “pois o seu desejo de tomar a droga será efetivo não importa se ele quer ou não que o seu desejo constitua a sua vontade” (FRANKFURT, 2010, p. 348). Ele não tem liberdade da vontade no sentido de que é o vício quem o faz agir. E independentemente do que esse viciado queira ou de qual será a sua volição de segunda ordem, *ele fará o que o vício o move a fazer*. Parece-me que é o mesmo caso de Jones. Se excluirmos uma motivação de Jones (isto é, se excluirmos a sua volição de segunda ordem), e pensarmos apenas no fator F (em Black), com certeza, diríamos que a vontade de Jones não é livre. E, diante disso, parece-nos completamente equivocado dizer que ele é moralmente responsável pelo que faz.

Porém, apesar da vontade do viciado não ser livre, HGF adverte que “*quando ele toma a droga, ele a toma livremente e de livre vontade*” (FRANKFURT, 2010, p. 348, grifo meu). Alguém poderia perguntar: “- Mas, afinal de contas, ele tem uma vontade livre ou

não tem?”

É preciso ter cautela e perceber por que HGF diz essas coisas. Não parece o caso de ele estar falando “bobagem” (*bullshit*). Ele ainda ressalta que esses casos (do viciado que quer sê-lo) parecem conter alguma espécie de “superdeterminação” do desejo de primeira ordem em ingerir a droga. Porventura, o que ele quer dizer é que o desejo é tão forte que não parece existir uma “agência” ou um “controle” por parte do indivíduo... E a determinação daquele desejo “passa por cima” de qualquer outra atitude do sujeito.

Entretanto, HGF diz que quando o terceiro viciado toma a droga, “*ele a toma livremente e de livre vontade*”. HGF quer ressaltar o fato de que o viciado toma a droga, mas não somente por causa do seu vício! Ele toma a droga porque ele também *quer* tomar a droga. Ou melhor, ele tem *uma volição de segunda ordem* ou uma “preferência” em tomar a droga e ele se identifica com isso. Dizer que ele *toma livremente e de livre vontade* é dizer que ele *não é passivo* em relação ao seu vício: ele assume um caráter de “agência”. Por isso:

Sua vontade está fora de seu controle, mas, através do seu desejo de segunda ordem de que seu desejo pela droga seja efetivo, ele tornou a sua vontade a sua vontade. Então, como *não é somente por causa do seu vício* que o seu desejo é efetivo, ele pode ser moralmente responsável por tomar a droga. (FRANKFURT, 2010, p. 438-9).

Jones faz, curiosamente, o que Black pretende que ele faça. Todavia, ele não faz *somente* porque existe uma interferência ou alguma força que poderia “obrigá-lo”. Ele faz isso porque ele *quer* fazer. Ele tem uma volição de segunda ordem: há uma reflexão ou deliberação sobre quais dos seus desejos de primeira ordem ele quer que seja efetivo; e decide e se identifica com um deles. Mesmo que a sua vontade não seja propriamente “livre”, ainda assim, ele tem uma vontade e age de própria vontade.

Eu penso que em função dessas curiosas circunstâncias, é permitido para HGF afirmar que “não é verdadeiro que uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se a sua vontade era livre quando ela o fez. Ela pode ser moralmente responsável por tê-lo feito mesmo que a sua vontade não tenha sido livre” (FRANKFURT, 2010, p. 348). Isso é algo forte. Pois, toda uma tradição ou uma cultura sempre nos ensinou que é somente com algum tipo de “liberdade” que é possível atribuir uma responsabilidade moral. Sem liberdade, não há responsabilidade moral.

Dizer que alguém é moralmente responsável por seus atos não significa que ele poderia ter agido de outro modo (como R. Chisholm defenderia) ou de ter qualquer vontade que ele porventura quisesse, segundo HGF. Isso não interessa a uma responsabilidade moral. Pois, uma pessoa é responsável moralmente se ela fez o que fez *livremente* ou se ela o fez de sua *livre vontade*. Agora,

É um erro, porém, acreditar que alguém age livremente somente quando é livre para fazer o que quer ou que age de livre vontade somente se a sua vontade é livre. Suponha que uma pessoa tenha feito o que ela queria fazer, que ela o fez porque ela quis fazer e que a vontade pela qual foi movido quando fez o que fez era a sua vontade, porque era a vontade que ela queria ter. Nesse caso, ela o fez livremente e de livre vontade. (FRANKFURT, 2010, p. 348).

Podemos observar dois pontos. (1) A pessoa fez o que fez porque ela queria fazer aquilo. Se ela queria fazer nesses termos, então, ela agiu *livremente*. Tendo em vista que HGF distingue entre duas liberdades, “o fazer o que se quer fazer” é aqui considerada a liberdade da ação. Por isso, é importante notar que Jones e o viciado que quer ser viciado usufruem de liberdade de ação, na opinião de HGF.

(2) Outro ponto é que a pessoa fez o que fez porque era a vontade que ela queria ter. Isto é, ela teve uma *volição de segunda ordem*. E não ficou meramente passiva diante dos seus desejos: ele assumiu uma atitude perante sua vida; era essa a vontade, e não alguma outra, que ela queria ter. Isto é, ele agiu de *livre vontade*.

O viciado que quer ser um viciado age de livre vontade por causa das considerações cima. Claro que não se pode negligenciar completamente o papel da sua compulsão, visto que ela está presente e o afeta de certo modo. Mas, é deveras importante perceber que ele ingere a droga *também* porque quer ingerir, e não *apenas* pelo seu vício. Por isso, o viciado é uma *pessoa*. E “dado que a vontade que a moveu quando ela agiu foi a sua vontade porque ela queria que o fosse, ela não pode afirmar que a sua vontade lhe foi imposta ou que ela era um espectador passivo de sua constituição” (FRANKFURT, 2010, p. 348).

Parece que é a partir de volições de segunda ordem, em que a pessoa exerce alguma capacidade avaliativa ou reflexiva dos seus desejos de primeira ordem, que a pessoa (e o viciado que quer ser viciado) adquire “autonomia”. É curioso observar que a pessoa precisa responder a perguntas como: que vida eu quero; que vida eu gostaria de levar, o que esperar dos outros, etc.? E, respondendo a essas questões, ela pode se vincular e se identificar com

certos desejos.

Eu imagino que seja correto dizer que ter uma “boa vida” é a satisfação dos desejos com os quais nós nos identificamos, que parece ser a posição de Frankfurt; e não como alguém poderia dizer somente certo “controle racional” de nossos desejos. E a responsabilidade moral (e o fenômeno da moralidade) está evidentemente misturada nessas questões.

CONCLUSÃO

As discussões entre liberdade e necessidade ou determinismo, entre compatibilistas e incompatibilistas, ainda permanecem. Será que algum dia tais *disputas* terão um fim ou uma solução definitiva? Não sei... Talvez isso nem seja o mais importante; ou não precisemos almejar tamanhos (e árduos) objetivos: pequenas conquistas já podem ter grandes efeitos.

Nós estamos nesse mundo meio que jogados aí... Estamos aqui sem saber o que fazer, sem saber o motivo (ou se há algum motivo), etc. E isso nos causa certo desconforto ou certa angústia. Pois, o que fazer de nossas vidas? Em algumas ocasiões (ou no mais das vezes) podemos não saber o que fazer, nem como agir... Mas, se queremos realmente algo de nossas vidas, isto é, se queremos, realmente, *participar* e ser *ativos* nesse universo, é fundamental que tenhamos que, de algum modo, *decidir* o que fazer. Pelo menos, não é adequado ficar indiferente ao que acontece, sem se importar, ou ser um mero *wanton*.

Eu penso que a proposta de H. G. Frankfurt a respeito da estrutura da vontade nos auxilia um pouco sobre o que significa decidir ter certa vontade ou se identificar com certos desejos, e como isso é relevante para o “caráter moral” dos indivíduos. Ele não pretende dizer que devemos, necessariamente, em todas as ocasiões se identificar com um ou outro desejo; afinal, nem sempre agimos assim... Inclusive, parece que são raras as situações em que temos uma *volição de segunda ordem*. Parece ser o caso que H. G. Frankfurt quer dizer que é, mais ou menos, com aquela *estrutura da vontade* que nós “agimos” no mundo; e que ela tem uma importância para o fenômeno da moralidade e de uma relação de nós com os outros seres.

Quando rejeitamos ou assumimos um ou outro desejo, estamos rejeitando ou assumindo *quem* nós “realmente” somos (ou quem nós almejamos ser). Ou seja, refletir sobre os desejos e assumir posturas frente a eles são, de certa maneira, um *controle de nossos desejos*. Além do mais, identificar-se com um ou outro desejo parece significar que alguém já deve ter refletido ou avaliado os propósitos e/ou objetivos de sua vida. Caso contrário, por que ele preferiria se identificar com X ou com Y, se não sabe o que *quer*?

É interessante perceber que o indivíduo precisa resolver com quais dos desejos ele quer se identificar (é algo que ele, em certo sentido, precisa *mesmo* resolver). De outro modo, como Frankfurt ressalta, se alguém não tem preferências no que quer desejar ou no que fazer, isso o pode destruir como pessoa:

(...), ele não tem preferência em relação a qual dos seus desejos de primeira ordem deve ser a sua vontade. Essa condição, se é tão severa a ponto de evitar que ele se identifique de um modo suficientemente decisivo com qualquer dos seus desejos de primeira ordem conflitantes, o destrói como pessoa. Afinal, tal condição ou tende a paralisar a sua vontade e a evitar que o indivíduo aja, ou tende a afastá-lo de sua vontade de modo que a sua vontade opere sem a sua participação. (FRANKFURT, 2010, p.346).

Uma *volição de segunda ordem* é, nesse caso, importante porque é ela uma condição para o que os seres ajam, e que não sejam apenas fantoches dos seus desejos. É porque eu prefiro um desejo em vez de outro que se pode dizer que eu *não* sou *passivo* em relação ao que acontece comigo: pois, eu exerço uma *atividade* de reflexão sobre o que quero. E é justamente por causa das volições de segunda ordem (“de uma disposição para a autoavaliação reflexiva”) que podemos desfrutar ou não de *liberdade da vontade*, tendo em vista que é somente com essas volições que podemos usufruir de uma vontade que queremos ter; e parece correto dizer que é com as volições também que podemos perceber um uso de *pessoa* que é de extrema importância para o fenômeno da moralidade.

Uma *pessoa*, no sentido atribuído por H. G. Frankfurt, é um ser que tem volições de segunda ordem, e que, por isso, é um ser que pode construir um *projeto de vida*. Ele avisa que “Ao traçar e administrar suas vidas, as pessoas têm de enfrentar uma série de questões significativas” (FRANKFURT, 2007, p. 18), pois as *pessoas* precisam decidir o que querem, o que consideram valioso perseguir, ou o que vão procurar como “fins últimos”...

Se por acaso alguém não se *interessar* por algo, esse alguém não faria coisa alguma em relação aos seus desejos. Não poderia haver uma coerência ou uma unidade temá-

tica em relação à vontade dele; nem mesmo podemos dizer que haveria um estatuto de “atividade”, ou algum “eu”; esse alguém seria meramente um “organismo vivendo”. Além disso, a vida dele seria “tediosa”. Por isso, interessar-se por algo é uma característica importante (e H. G. Frankfurt diz que isso é um atributo exclusivo dos homens, porque “interessar-se por algo é essencial para a nossa existência como criaturas do gênero humano” (FRANKFURT, 2007, p. 22)).

Então, da posse de *volições de segunda ordem*, nós temos algo que permite uma avaliação de nossas forças emotivas, de quais aceitar, de quais acatar, de quais recusar, de quais resistir, etc. Diante disso, *nós não somos criaturas limitadas nos desejos que nos movem*. Uma *pessoa* é, por conseguinte, alguém que tem um *controle* sobre os seus desejos e isso significa que é alguém que pode *interferir* no que quer desejar. Em outras palavras, *a pessoa é alguém que pode assumir um caráter de “autonomia”*.

Dizer que alguém é “livre” pode, e geralmente, significa diversas coisas. Daí que é necessária clareza sobre o que se quer dizer. A tese de Frankfurt, por exemplo, é que a ação de um ser é “livre” *se* ela foi o “produto” ou *se* foi “retirada” da estrutura da vontade (ou dos desejos) desse ser. Só que isso pode querer dizer apenas que se teve liberdade para agir (a liberdade de ação), e não propriamente uma *liberdade da vontade*.

Nesse último caso, como vimos, apenas *peessoas* podem ter. E, o que é preciso para que *a pessoa* tenha liberdade da vontade é que a suas *volições de segunda ordem* estejam em *conformidade* com a sua vontade, na medida em que ela controla os seus desejos. Um viciado em cigarros, p.ex., pode ter tanto o desejo de fumar o cigarro como de não fumar o cigarro. Mas, ele pode ter um desejo e uma *volição de segunda ordem* de que o desejo de não fumar o cigarro seja o efetivo, ou que esse desejo seja a sua *vontade*.

Agora, se ele está com um maço de cigarros na mão, e, em função da “força” do seu vício, ele não consegue ter a vontade que quer ter, isto é, *ele não consegue não fumar*, então, nós não podemos afirmar que ele tem *liberdade da vontade*, porque não é essa a vontade que ele quer ter, ou porque ele é incapaz de ter a vontade que quer ter. De certo modo, como ele não é livre para querer o que quer desejar, ele não tem *liberdade da vontade*.

Por outro lado, imaginemos uma situação quase idêntica. Entretanto, a diferença é que, mesmo em função do seu vício, ele acaba por colocar o maço de cigarros em uma gaveta e diz: “–Hoje, eu não irei fumar”. Assim, há uma *conformidade* da sua volição de se-

gunda ordem e da sua vontade: o viciado consegue *controlar* os seus desejos. Ou melhor, como Frankfurt declara, “É ao assegurar a conformidade da sua vontade com as suas volições de segunda ordem, então, que uma pessoa exerce a liberdade da vontade.” (FRANKFURT, 2010, p. 346).

A definição de *pessoa* proposta por H. G. Frankfurt é relevante não porque ela distingue, em certo sentido, a *humanidade* de máquinas ou de outros animais (ou até mesmo de outros seres humanos; pois, até pouco tempo atrás, índios, negros, etc., não eram considerados “pessoas”), e sim, porque ela é crucial para a moralidade. Pelo menos, parece correto conceder que o fenômeno da moral depende dessa caracterização ou dessas decisões e desenvolvimentos que *somente* uma pessoa, a princípio, pode ter. E, certamente, a responsabilidade moral está vinculada a isso; e não apenas com “possibilidades alternativas”, como alguns pensam. Pode ser que quando imaginamos que uma pessoa é responsável moralmente porque ela poderia ter agido de outro modo (ou porque ela tinha um leque de possibilidades de ação), nós estamos negligenciando o que a motivou a fazer o que ela fez.

Isto é, quando dizemos que ela é responsável porque ela poderia ter agido de outro modo, estamos dizendo, na verdade, que ela é responsável porque ela *deveria* ter *decidido* agir de outro modo. Ou, em outras palavras, consideramos uma pessoa responsável moralmente em virtude do que *a levou* a agir: se alguém *não* pode agir diferentemente, no mais das vezes, pressupomos que o que *a levou* a agir foi algo do qual ela não *quis*; ela agiu a contragosto.

A sugestão de Frankfurt parece ser que não somos moralmente responsáveis pelas coisas que fizemos inadvertidamente, ou seja, naquelas situações em que não realizamos alguma “deliberação” ou “intenção”, i.e., que não temos uma *volição de segunda ordem*, visto que podem ser ações que não queríamos ter feito. Sustentar que somente pode se imputar responsabilidade moral a alguém se ele poderia ter agido de outro modo, parece inferir que ele poderia ser responsável por ações que não são da *vontade* dele ou que a vontade dele não teria papel algum.

O que a teoria da responsabilidade moral de Frankfurt implica é que a pessoa fez o que fez livremente ou que fez de sua própria vontade livre. Parece-me que isso significa que ela implica em ter uma *volição de segunda ordem* para um desejo de primeira ordem. É como se esse “controle volitivo” fornecesse ao agente a possibilidade para assumir respon-

sabilidade moral. O que Frankfurt compreende, então, como responsabilidade moral é que ela implica que se tenha *vontade*, mas uma vontade entendida em termos de volições de segunda ordem, e não que se tenha liberdade da vontade. O exemplo do viciado que quer ser um viciado não usufrui de liberdade da vontade. No entanto, ele toma a droga porque ele quer tomar a droga, isto é, porque ele tem uma *volição de segunda ordem para um desejo de primeira ordem*: ele tem uma preferência naquele desejo. Ele é incapaz de controlar seus vícios, porém, mesmo assim ele é responsável moralmente! Pois, é igualmente a vontade dele.

Sabemos que há vários eventos ou acontecimentos no universo. Entretanto, alguns desses são eventos que se devem a nós, porque somos nós que de um modo ou de outro “agimos” e “interferimos” nesse universo: assumimos alguma atitude perante nossa vida. E são nesses últimos casos que podemos estar sujeitos à responsabilidade moral e que nos parecem importantes para nos livrarmos daquele desconforto, ou apenas para amenizá-lo.

BIBLIOGRAFIA

AMEN, Miguel. “A Engenhosa Experiência Mental de Frankfurt”. **Crítica na Rede**. 2005. Disponível em < http://criticanarede.com/met_frankfurt.html>. Acesso em 30/08/2012.

AMEN, Miguel. **Dois Dilemas para Frankfurt**. 2008. Disponível em <<http://miguelamen.no.sapo.pt/Artigos/DDFrankfurt.pdf>>. Acesso em 14/11/2012.

BLATCHFORD, Robert. “Uma Defesa do Determinismo Rígido” In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia**: textos fundamentais comentados. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia**: textos fundamentais comentados. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CAMPBELL, Charles Arthur. “Em Defesa da Vontade Livre”. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia**: textos fundamentais comentados. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

COSTA, Claudio Ferreira. “Livre Arbítrio para Compatibilistas”. **Kalagatos**: revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, v. 3, n. 5, Inverno, 2006.

COSTA, Claudio Ferreira. “Livre Arbítrio: como ser um bom compatibilista”. **Princípios**. Natal, UFRJ, v. 7, n. 8, 2000, p. 19-33.

DI NAPOLI, Ricardo Bins. “Livre-arbítrio e Responsabilidade: a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson”. **Ethica**. Florianópolis, v. 8, n. 3, maio, 2009, p. 73-88.

DIAS, Maria Clara. **Considerações acerca do Conceito de Pessoa**. Disponível em <<http://www.mariaclaradias.net/uploads/7/0/9/0/7090977/consid1.pdf>>. Acessado em 10/10/2012.

ESHLEMAN, Andrew. “Moral Responsibility”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility>>. Acesso em 10/11/2012.

FANTON, Marcos. “Sobre Liberdade, Vontade Livre e Determinismo em Ernst Tugendhat”. **Intuitio**. Porto Alegre, v. 2, n 1, junho, 2009, p. 140-161.

FISCHER, John Martin. “Frankfurt-Style Compatibilism”. In: WATSON, Gary (Ed.). **Free Will**. 2. ed. Oxford, Oxford University Press, 2003.

FRANKFURT, Harry G. “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. **Journal of Philosophy**. v. 66, n. 23, 1969, p. 829-839.

FRANKFURT, Harry G. “Inadvertence and Moral Responsibility”. **The Amherst Lecture in Philosophy**. n. 3, 2008, p. 1–15. Disponível em <<http://www.amherstlecture.org/frankfurt2008>>. Acesso em 19/10/2012.

FRANKFURT, Harry G. “Liberdade da Vontade e o Conceito de Pessoa”. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 340-9.

FRANKFURT, Harry G. **As Razões do Amor**. Tradução de MARCIONILO, Marcos. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

FRANKFURT, Harry G. **The Importance of What We Care About**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FURROW, Dwigth. **Ética: conceitos-chaves em filosofia**. Trad. DA ROCHA, Fernando José R.. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GOMES, Gilberto. “A Interpretação Condicional da Possibilidade de Agir Diferentemente”. **Ethica**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2005, p. 115-121.

HOBUSS, João. “A Responsabilidade Moral e a Possibilidade de Agir de Outro Modo”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 57, n. 1, jan./abr., 2012, p. 9-25.

HOEFER, Carl. “Causal Determinism”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>>. Acesso em 10/10/2012.

HOUAISS. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Versão 1.0, dezembro, 2001.

HUME, David. “Da Liberdade e da Necessidade” In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. FONTES, Serafim da Silva. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANE, Robert. “Compatibilismo”. **Crítica na Rede**. 2005. Disponível em <http://criticanarede.com/met_compatibilismo.html>. Acesso em 30/07/2012.

KENNY, Anthony. “Psychology”. In: _____. **The Metaphysics of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 140-161. (Capítulo 10).

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Tradução de SOVERAL, Eduardo Abranches de. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 1999.

MOYA, Carlos J. Alternativas. “Responsabilidad y Respuesta a Razones”. **Ideas y Valores**. Bogotá, v. 58, n. 141, 2009, p. 45-65.

NAYLOR, Margery Bedford. “Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities”. **Philosophical Studies**. n. 46, 1984, p. 249-258.

O'CONNOR, Timothy. “Free Will”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/freewill/>>. Acessado em 12/10/2012.

SEGUNDO, Luiz Helvécio Marques. “O Compatibilismo de Frankfurt”. **Crítica na Rede**. 2011. Disponível em <<http://criticanarede.com/compatibilismo.html>>. Acesso em 30/08/2012.

SOBER, Elliott. “Roteiro de Posições acerca do Livre-Arbitrio”. **Crítica na Rede**. 2005. Disponível em <http://criticanarede.com/eti_livrearbitrio2.html>. Acesso em 03/07/2012.

SOUZA, Jessé. “Uma Teoria Crítica do Reconhecimento”. **Lua Nova**, São Paulo, n. 50, 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200008&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 14/11/2012.

STACE, Walter Terrence. “Uma Explicação Sobre a Compatibilidade entre Vontade Livre, Religião e Pensamento Moderno”. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

STEWART, Helen. **A Metaphysics for Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TORRES, João Carlos Brum Torres. **A Atualidade da Filosofia**. 2008. (Aula Inaugural em Caxias do Sul, RS).

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

WATSON, Gary (Ed.). **Free Will**. 2. ed. Oxford, Oxford University Press, 2003.

WATSON, Gary (Ed.). **Free Will**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

WIDERKER, David. “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”. In: WATSON, Gary (Ed.). **Free Will**. 2. ed. Oxford, Oxford University Press, 2003.