

A IMPOSSIBILIDADE DO LIVRE ARBÍTRIO*

Miguel Amen

I. INDICAÇÃO DA SEQUÊNCIA

O artigo que se segue é o primeiro de uma série de dois à volta do tema do livre arbítrio. Neste, pretendo mostrar a impossibilidade do livre arbítrio. No segundo, a publicar na próxima edição desta Revista, discutirei as implicações e o significado prático dessa conclusão.

Uma palavra de advertência para quem não esteja familiarizado com o tema. O problema do livre arbítrio tem ocupado os filósofos nos últimos 2500 mil anos, e por isso não será descabido afirmar, com CHISHOLM, que é praticamente «impossível dizer algo significativo acerca deste velho problema, que não tenha sido dito antes» (CHISHOLM, 1964, pág. 48). Apesar de não concordar com a citação, se aplicada em geral aos problemas da filosofia, penso que em certos casos, como sucede no que se vai discutir, se revela parcialmente apropriada. Contudo, pretendo identificar e defender uma solução para o problema do livre arbítrio, e portanto, por entre o labirinto filosófico legado pela história, apresentar ao leitor aquilo que julgo ser o cariz essencial da questão, os seus contornos relevantes e, em última instância, o caminho que nos liberta do labirinto. A perspectiva adoptada, a única digna de uma verdadeira actividade filosófica, é a de *problem solving*. Assim, em vão se procurará neste trabalho todos os tipos possíveis de resposta ao problema ou uma exaustiva discussão das especiosas distinções propostas neste domínio. Na medida em que,

* Agradeço a Raul Guichard Alves e a Desidério Murcho os comentários feitos a versões anteriores deste artigo, que é sem dúvida melhor do que seria sem a sua ajuda.

no nosso percurso, venhamos a encontrar outros filósofos e as suas teorias, estas serão apenas as que se revelem úteis para esclarecer o problema ou para mostrar um caminho ao longo do qual possamos avançar.

2. INTRODUÇÃO

Será que algum de nós alguma vez terá realizado uma escolha genuína? Algo que decidimos fazer, mas poderíamos não ter feito? Claro que, no dia a dia, todos nós, aparentemente, fazemos escolhas, mas, quando escolhemos A em vez de B, ter-nos-ia sido possível ter optado por B, dadas as mesmas circunstâncias? Se acha que não, então o leitor está a contrariar uma impressão muito forte da nossa experiência humana. Todos nós, exceptuando talvez alguns casos patológicos, sentimos, ao escolher, que somos *nós* que escolhemos e que, quando optámos por A em vez de B, foi porque assim *quisemos*, e poderíamos ter escolhido B se tal nos *apetecesse* à altura. Repare-se quão importante é esta concepção de nós mesmos: sem ela torna-se difícil encarmarmos-nos, a nós próprios e aos outros, como agentes no mundo, capazes de fazer escolhas susceptíveis de afectarem as coisas e os demais à nossa volta, coisas pelas quais somos responsáveis, merecendo a nossa aprovação ou repúdio.

A seguinte situação mostra-se útil para clarificar o uso de certos conceitos que parecem ser naturais quando avaliamos os outros como agentes:

Imagine-se que o Carlos empurra o Joaquim, e este cai ao rio e morre afogado.

Que poderemos dizer sobre as acções do Carlos? Note-se que, antes de afirmar que ele merece o nosso desapeço, é preciso saber se, realmente, foi um agente na situação descrita. Isto é, o Carlos *pretendeu* empurrar o Joaquim ou foi, por sua vez, empurrado ou, eventualmente, o acontecimento descrito sucedeu porque tropeçou e foi contra o Joaquim? No primeiro caso, onde houve intenção, não hesitaríamos em atribuir total responsabilidade ao Carlos. A morte do Joaquim deve-se exclusivamente à concretização das suas intenções.

Em consequência, diremos que o Carlos merece a maior desaprovação e seguro castigo. No segundo caso, onde o Carlos foi empurrado por alguém, então não lhe atribuiremos qualquer culpa, pois ele não representa mais do que um objecto numa cadeia causal pela qual não é responsável. Atendendo às leis da física e ao facto de o Carlos e o Joaquim estarem onde estavam, sendo aquele empurrado do modo como o foi, o Joaquim tinha de cair. O terceiro caso, onde o Carlos tropeçou e foi contra o Joaquim, suscita maiores dificuldades. Com efeito, o Carlos não tencionava atirar o Joaquim ao rio – suponhamos –, e por isso a situação diferencia-se substancialmente da primeira, onde de facto quis fazê-lo; mas, ao contrário do segundo caso, onde foi somente um elo na cadeia causal, aqui o Carlos está comprometido pelo que não fez – pela sua falta de cuidado. Afinal de contas, quando se passeia nas margens de um rio onde mais pessoas circulam, cabe-nos ter mais cuidado do que o normal para não esbarrarmos nos outros, pois as consequências podem ser fatais. Portanto, o Carlos será responsabilizado pelo sucedido na medida em que acharmos ter havido negligência da sua parte.

Parece-nos evidente que, sem uma noção «forte» de que o agente «poderia ter agido de outro modo», a atribuição de responsabilidade cai no vazio: no segundo caso, o Carlos não pode ser responsabilizado, porquanto, sendo um elo na cadeia causal, não poderia ter feito de outro modo, evitando a queda do Joaquim. Enquanto no primeiro, em que houve intenção, nós tendemos a considerar o indivíduo responsável, pois ele poderia ter agido de outro modo; consequentemente, diremos que agiu genuína ou verdadeiramente.

Mas, concebamos agora que o Carlos tinha sido induzido, ao longo dos anos, no vício da droga pelo Joaquim, de quem o Carlos era o melhor cliente. Estão os dois à beira-rio, e o Joaquim, velhacamente, pois sabe que o Carlos está completamente dependente, pede-lhe mais dinheiro do que de costume pela dose usual. O Carlos não tendo a «maquia» solicitada, rouba a dose ao Joaquim e empurra-o para o rio. Como a atribuição de responsabilidade, conforme vimos, parece depender da capacidade de escolha dos indivíduos, o Carlos vai ser responsável «em proporção» à capacidade de escolha que lhe atribuímos na situação descrita. E qual é a capacidade de escolha

do Carlos, estando ele sobre a influência do vício que o compele a procurar meios de conseguir mais droga?

Assinale-se que, na medida em que faz sentido defender o Carlos afirmando não ter ele podido escolher naquela situação, estamos necessariamente a pressupor que, em geral, nós *temos* de facto essa possibilidade. Apenas assim será viável sustentar que ele, na situação, não a teve.

Deste modo, o problema do livre arbítrio, o de saber se nós podemos *alguma vez* fazer uma escolha genuína, não constitui uma questão que se coloque no dia a dia, ou com a qual se debatam os advogados de defesa. Tanto estes como nós o pressupõem. O problema assume, antes, carácter filosófico, visto pôr em causa os próprios pressupostos sem os quais não conseguimos interagir socialmente ou manter uma concepção fundamental para nos vermos como humanos.

O determinista, ao defender estarem todos os eventos causalmente determinados, destrói tal concepção, pois não distingue entre o Carlos ter decidido empurrar o Joaquim e o Carlos ter tropeçado. Para o determinista, ambos são exemplos de eventos determinados causalmente pelas condições anteriores do mundo.

O problema do livre arbítrio situa-se no conflito entre duas concepções do mundo que nos são familiares e fundamentais. Por um lado, temos o que podemos chamar, à falta de uma expressão melhor, uma concepção *humanista* de nós mesmos, do ponto de vista subjectivo e inter-subjectivo, que nos leva a vermo-nos como indivíduos racionais, actuando no mundo de acordo com os seus desejos e deliberações, e que qualifica moralmente as nossas acções. Por outro lado, uma concepção *científica* do mundo que nos perspectiva do «exterior», exclusivamente do ponto de vista da terceira pessoa, e nos encara, a nós e ao resto do mundo natural, em termos de causas e leis universais, na qual a linguagem da acção e da moral se encontra ausente.

Podemos ver este conflito surgir na seguinte famosa declaração de LAPLACE:

«Devemos considerar o estado presente do universo como um efeito do seu estado anterior e como causa daquele que se há-de seguir.

Uma inteligência que pudesse compreender todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem – uma inteligência suficientemente vasta para submeter todos esses dados a uma análise – englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do mais pequeno átomo; para ela, nada seria incerto e o futuro, tal como o passado, seriam presente aos seus olhos» (LAPLACE, 1810).

Mas, se o estado do mundo, antes de nós nascermos, predetermina o movimento de todos os átomos constituintes dos nossos corpos, em que sentido temos possibilidade genuína de escolher? Se a dada altura elegemos beber chá ou café, parece não haver existido a possibilidade de termos optado pelo café, se o estado anterior do mundo determinava que a nossa escolha seria o chá. Ora, este assalto à nossa capacidade genuína de escolha abala catastroficamente a concepção humanista do mundo, falseando a correspondente compreensão da responsabilidade e a possibilidade de nos encararmos como (verdadeiros) agentes. Justamente, proponho-me neste ensaio apurar até que ponto a concepção científica do mundo impugna uma concepção humanista.

À primeira vista, o problema do livre arbítrio, como o expusemos, não passa de um passatempo ocioso, visto a física actual não ser determinista¹, e o indeterminismo acalenterá, poder-se-á pensar, o projecto do defensor do livre arbítrio. Contudo, uma das teses aqui defendidas traduz-se precisamente na ideia de que tanto o determinismo como o indeterminismo se mostram incompatíveis com o livre arbítrio.

Note-se que não devemos entender o livre arbítrio como apelando a um órgão especial da vontade, do qual dependeria a nossa capacidade autónoma de escolher. É, contudo, difícil caracterizar em termos positivos a noção de livre arbítrio sem nos comprometermos com uma ou outra tese de «filosofia substancial», a qual deveria constituir o ponto de chegada e não o de partida para a compreensão do nosso problema. Porém, o que antecede já sugere três temas onde a discussão se deve basear.

Primeiro, o problema do livre arbítrio, como aqui foi colocado, tem

¹ No entanto, esta posição não se afigura tão evidente como por vezes se pensa, pois há interpretações deterministas da mecânica quântica.

uma conexão íntima com o problema da responsabilidade moral. Esta conexão pode ser descrita realçando ser condição necessária para responsabilizar moralmente um indivíduo por uma dada acção o facto de ele ter agido com livre arbítrio. Assim, sem livre arbítrio não há responsabilidade moral.

Os outros dois temas referem-se, respectivamente, à existência de uma verdadeira possibilidade de escolha e à ideia de que somos *nós* que escolhemos.

A respeito da noção de possibilidade de escolha, está em causa averiguar se, perante pelo menos duas possibilidades incompatíveis de acção, nos é possível, e se disso somos capazes, escolher tanto uma como a outra. Manteremos que um homem age de seu livre arbítrio se, perante a possibilidade de disparar a pistola, pode e tem a capacidade de dispará-la ou pode e tem a capacidade de não a disparar. O que na linguagem corrente se exprime dizendo que é exclusivamente com ele se vai disparar ou não. Supondo que prime o gatilho, e assumindo que era um indivíduo com livre arbítrio, faz todo o sentido afirmar que poderia não ter disparado – tinha a possibilidade e a capacidade para não o fazer. Houve um momento, antes do disparo, em que os dois caminhos de acção estavam igualmente abertos para ele.

A respeito da noção de que somos nós que escolhemos, importa identificar a «fonte» das nossas acções, saber se esta se localiza no indivíduo e se está sobre o seu controle. Quando alguém pressiona o gatilho, se agiu de seu livre arbítrio, de alguma forma há-de proceder desse indivíduo a vontade para acção. E essa vontade tem de ser determinante. À partida diríamos que, no mínimo, a «fonte da vontade» tem de incluir a personalidade do sujeito. Contudo, isto requer uma investigação cuidadosa e só mais à frente encetaremos a sua discussão. Por ora, basta a ideia de que, se de alguma maneira a acção pode ser explicada suficientemente recorrendo a factores alheios ao indivíduo, torna-se impossível conceber este como um ser dotado de livre arbítrio.

A meu ver – e julgo que na opinião da maioria dos filósofos que se debruçaram sobre o tema em causa –, uma concepção forte do livre arbítrio tem de acomodar estas duas ideias. Há-de mostrar como é que as nossas acções provêm de nós e como podemos escolher genuinamente.

3. INCOMPATIBILIDADE ENTRE O DETERMINISMO E O LIVRE ARBÍTRIO

3.1. COMPREENDER O DETERMINISMO

O determinismo aparece muitas vezes formulado de tal forma que se julga ser equivalente a previsão absoluta. A citação de LAPLACE acima transcrita representa tão-só um exemplo famoso de tal suposição, mas muitos outros se podem colher na literatura. O determinismo em questão é o determinismo causal, que habitualmente se define do seguinte modo:

O mundo é determinista se e só se o estado do mundo num dado momento t_0 fixa o estado do mundo noutra momento posterior t_1 , de acordo com as leis da natureza.

Segundo esta tese, uma vez estando na posse de todas as leis (L) que governam o mundo e dado o estado do mundo (E) em t_0 (o estado inicial), pode-se saber qual será o estado do mundo em qualquer outro momento posterior (num mundo newtoniano, pode até prescindir-se do qualificativo *posterior*), desde que se efectue a computação necessária. É isto que significa previsão absoluta.

Frise-se, contudo, que tal não implica que nós consigamos, de facto, efectuar tal computação. Na verdade, devido tanto à nossa ignorância das leis e condições iniciais, como à tremenda computação requerida, é-nos impossível prever o estado das coisas num momento futuro. Mas, a tese determinista afirma que, *em princípio*, se poderia saber tal coisa – entidades capazes de semelhante proeza seriam, por exemplo, um computador super-inteligente ou, como LAPLACE imaginou, um demónio com capacidades imensas de cálculo e conhecimento.

Todavia, impõe-se qualificar tal possibilidade. Com efeito, há razões para pensar que um ser sujeito às leis da física, ou seja, um ser que faça parte do nosso mundo, nunca seria capaz de realizar tal computação na prática, pois certas equações (físicas), malgrado poderem dizer-se deterministas, não nos permitem, em virtude da sensibilidade às condições iniciais, prever o estado futuro de certos sistemas dinâmicos, como nos mostram alguns estudos da teoria do

caos². Seja como for, o demónio de LAPLACE, estando fora do nosso mundo, fica isento de tais constrangimentos, sendo capaz de efectuar o cálculo requerido.

É ainda importante observar que, se é consistente entender o determinismo e a previsão absoluta como equivalentes, já não o é supor que esse conhecimento nos é acessível. Basta reparar que nem mesmo o demónio de LAPLACE nos poderia dar uma descrição completa do mundo para daqui a 5 minutos! O facto de nós conhecermos tal previsão tornaria possível infirmá-la.

Tome-se a seguinte «experiência conceptual», a fim de mostrar a inconsistência em que se incorre ao supor que um indivíduo, inserido neste mundo, possa obter conhecimento prévio do estado futuro do mundo.

Imagine-se, primeiro, que um computador super-inteligente consegue realizar os cálculos necessários para o efeito. Admita-se, depois, que o Pedro, um estudante de filosofia, tem acesso a esse super-computador, ou ao demónio³ de LAPLACE, e que este detém toda a informação sobre o mundo num dado momento qualquer, t_0 , sabendo a posição de todas as partículas, mais as grandezas relevantes para efectuar a computação de todas as leis. Então, tal computador (ou demónio) poderia prever o estado do mundo em qualquer momento futuro. Suponhamos, por fim, que o Pedro, interessado no problema do livre arbítrio, questiona o computador (ou é informado pelo demónio) acerca do estado do mundo daí a 5 minutos para descobrir o que decidirá a respeito de uma certa escolha. Digamos que ele tem de decidir se pressiona o botão A ou B.

Chegados aqui, o Pedro decide fazer o seguinte: seja qual for a previsão do computador, ele, depois de receber a informação, vai comportar-se exactamente ao contrário. O computador prevê, por hipótese, que daí a 5 minutos o Pedro vai escolher A. Mas, agora que o Pedro sabe o que vai fazer, será que pode decidir escolher B? Que aconteceria se ele tentasse contrariar a previsão?

² Conforme se pode comprovar em qualquer bom livro sobre o tema.

³ Como o demónio está fora do nosso mundo, isto levaria à transgressão do princípio da física da clausura causal, mas façamos como se tal não fosse importante – que o é, todavia – para o propósito desta experiência.

Advirta-se que, se o determinismo implicasse previsão absoluta, e esta fosse acessível ao Pedro, então, tanto o computador como o demónio teria de ser capaz de dizer qual a escolha a efectuar daí a 5 minutos e não, meramente, que o Pedro vai fazer o oposto da informação recebida. Ou seja, a informação facultada tem de indicar claramente qual o botão que vai ser premido. De outro modo, não se poderia dizer que tais entidades conhecem o estado futuro do mundo – ter esse conhecimento significa saber o estado das coisas futuras de um modo concreto e, no caso em particular, qual o botão a ser premido.

Ora, se o Pedro decide fazer sempre o oposto da informação obtida, o estado do mundo daí a 5 minutos vai de facto incluir o Pedro a escolher B, ao invés de A. Mas, assim, a suposição inicial, de que o super-computador e o demónio tinham previsão absoluta, mostra-se falsa.

Daqui retira-se que o determinismo só equivale a previsão absoluta se nós não formos capazes de obter tal conhecimento; caso contrário, o determinismo não pode implicar previsão absoluta.

Convém acrescentar que o «paradoxo» descrito⁴ não se pode superar mantendo que, se o computador prevê que o Pedro vai pressionar o botão A, o Pedro não pode deixar de accionar exactamente esse botão. Curiosamente, esta objecção põe em relevo a diferença entre o determinismo e o fatalismo. Este último diz-nos que certas coisas têm de acontecer, seja o que for que nós tentemos fazer para o impedir. Deste modo, podemos admitir que o Pedro faz tudo ao seu alcance para pressionar o botão B, mas, como ele está destinado a carregar no outro botão, em todo o caso, vai acabar por carregar no botão A. Podemos imaginar o Pedro a dirigir-se ao local onde estão os botões A e B, a colocar o dedo sobre o botão B e a esperar o momento certo para o pressionar. O fatalismo diz-nos que algo vai ocorrer de modo que o Pedro escolherá de facto o outro botão.

É este tipo de eventos é susceptível de ser dividido em duas espécies: algo acontece no Pedro, em termos psicológicos, para no último

⁴ Haverá aqui alguma semelhança com o conhecido paradoxo de NEWCOMB. Semelhança que se revela se se pretende reconhecer neste último a impossibilidade lógica que surge quando certas predições interagem causalmente com o que é predito. Seja como for, não faltam autores (entre os quais me incluo) que contestam tal análise ou interpretação. Ordem de ideias que o afasta, claramente, do paradoxo figurado no texto.

momento ele mudar de ideias; ou algo exterior ao Pedro faz com que a sua mão se desloque, sem ele o querer, de forma a carregar no botão B, por exemplo, alguém o empurra ou um meteorito cai na sala onde se encontra.

Todavia, a réplica descrita pressupõe que, de alguma forma, o estado do mundo seja irrelevante, designadamente que as coisas que acontecem tenham de acontecer. No caso, não importa controlarmos as mais ínfimas condições da experiência: pôr o computador e o Pedro num ambiente super-protégido, de modo a que nele não interfiram objectos exteriores; treinar o Pedro para que ele se mantenha firme, irremovível, nos seus desejos, ou arranjar alguém capaz de o fazer. Pressupõe-se, portanto, que nenhum domínio sobre as condições da experiência é susceptível de permitir ao Pedro não carregar no botão A, apesar de ele querer fazer exactamente isso.

Mas, postas as coisas neste pé, estamos necessariamente a negar uma das teses do determinismo – a de que o estado actual do mundo fixa o estado futuro do mesmo, de acordo com leis naturais. Na medida em que o Pedro é parte do mundo, as suas intenções incluem-se nos factos actuais determinantes do mundo de amanhã. Não importa que estes estejam por sua vez determinados pelo estado antecedente do mundo. Enquanto o Pedro age para criar uma situação favorável para a realização da experiência, então existirão condições físicas e psicológicas para ele carregar no botão contrário ao que o computador indica. É difícil conceber uma situação, aparte a negação da causalidade, onde isso se torne impossível.

Enquanto seja psicologicamente possível um indivíduo manter a sua determinação de carregar no botão oposto, e se consiga criar um ambiente em que ele não seja constrangido por situações externas que o levem (forcem) a carregar sem querer no botão errado, não há qualquer razão para duvidar de que o Pedro, de facto, alguma vez consegue carregar no botão contrário.

O fatalismo parece ignorar não só o alcance geral da causalidade, mas, em particular, nega com veemência que os nossos desejos sejam susceptíveis de influenciar o mundo de modo favorável para os satisfazer quando eles vão contra aquilo que está destinado a *ter de acontecer*.

Há um sentido em que o determinismo também implica o «ter de acontecer». Dadas as condições anteriores do mundo e as leis da física, se o Pedro carregou no botão A, podemos dizer que tal tinha de suceder. Repetidas as condições iniciais, o Pedro iria ter de carregar no mesmo botão. Podemos inclusive afirmar ser isso inevitável *dadas* as condições antecedentes do mundo. O fatalismo, contudo, parece esquecer que as condições anteriores do mundo fixam também os nossos desejos e crenças e que estes, por sua vez, influenciam causalmente o mundo. Portanto, existindo um estudante de filosofia desejoso de fazer a experiência acima proposta, não há razão para pensar que ele não conseguiria reunir as condições para proceder exactamente ao contrário do que o computador ou o demónio predissem. Note-se que o facto de os seus desejos também terem sido determinados pela história anterior do mundo é aqui irrelevante.

O determinismo pode ser compreendido intuitivamente como dizendo-nos que o estado futuro do mundo a cada momento tem só uma forma de ser. Não há encruzilhadas na linha da vida de um mundo determinista. Um mundo não determinista caracterizar-se-á por nele haver pelo menos a dada altura uma bifurcação no estado possível das coisas, dois possíveis futuros compatíveis com as leis desse mundo dado o estado inicial das coisas.

3.2. DOIS TIPOS DE COMPATIBILISMO: COMPATIBILISMO CLÁSSICO E AS TEORIAS DO «EU PROFUNDO»

Porquê a necessidade de defender o compatibilismo? O compatibilismo pretende que o determinismo e o livre arbítrio são compatíveis. Mas, *prima facie*, como já vimos, o livre arbítrio e o determinismo não podem ser ambos, simultaneamente, verdadeiros. Por um lado, o determinismo impedirá a possibilidade de escolha, pois coloca os agentes num mundo onde não há bifurcações. Por outro, o determinismo coloca claramente a fonte das nossas acções no estado antecedente do mundo. E este estado, por sua vez, explica-se (é determinado) pelos estados do mundo antes de algum ser humano alguma vez existir. O que põe em causa a possibilidade de a fonte última, ou genuína, das nossas acções se situar em *nós* mesmos.

Enunciemos os dois «incompatibilismos».

Incompatibilismo entre determinismo e possibilidade de escolhas alternativas, chamemos-lhe «incompatibilismo da escolha», o qual pode ser explicitado desta maneira:

A. Se um indivíduo tem livre arbítrio, então ele tem possibilidade de escolha (poderia ter escolhido A em vez de B).

B. Num mundo determinista, só há um único futuro possível a cada instante.

C. Haver um único futuro possível a cada instante implica que não existe possibilidade de escolha: tendo A acontecido, não poderia ter acontecido B (mantendo as leis da natureza e as condições iniciais constantes).

D. Assim, num mundo determinista ninguém possui livre arbítrio.

Este argumento afigura-se válido, e as suas premissas são obviamente verdadeiras, num mundo determinista. A primeira premissa decorre *tout court* do que se considerou previamente como uma condição do livre arbítrio.

Incompatibilismo entre o determinismo e a possibilidade de a fonte originária das nossas acções estar situada em nós, chamemos-lhe «incompatibilismo da origem», o qual pode ser assim explicitado:

A. Se um indivíduo age com livre arbítrio, então *ele* foi a fonte donde brotou originariamente a acção A (qualquer que seja A, desde que se enquadre numa acção «ditada» pelo livre arbítrio).

B. Num mundo determinista, o estado do mundo anterior à existência dos seres humanos (tomando em conta as leis da natureza) determina todos os estados futuros.

C. Em particular, determina a acção A.

D. Então, A não teve como fonte originária o indivíduo, mas outrossim dependeu essencialmente do estado anterior do mundo, sobre o qual o indivíduo não possui qualquer controle, nem do qual, em particular, foi a origem.

E. Logo, num mundo determinista ninguém possui livre arbítrio.

Este argumento parece válido e as suas premissas verdadeiras, num mundo determinista (atendendo ao que decorre da noção de livre arbítrio atrás estabelecida).

Como os argumentos acima explanados são no essencial correctos, as «teorias compatibilistas», que doravante consideraremos, vão ter de negar alguma das premissas em que eles assentam.

O primeiro tipo de compatibilismo, que irei analisar e designarei por «compatibilismo clássico», possui uma longa e venerável tradição. Foi defendido por THOMAS HOBBS, DAVID HUME, JOHN STUART MILL, por MORITZ SCHELICK e AYER. Hoje em dia, continua a ter reputados fautores, entre os quais destaco KAI NIELSEN (1971).

Este último autor, sendo um compatibilista, aceita o determinismo, mas pensa que tal posição é conciliável com a noção de responsabilidade. A qual, como já se explicou, depende de o agente «ter podido agir de outro modo». Dizer a alguém que não deve matar o próximo, só faz sentido se essa pessoa pode decidir não matar. De acordo com NIELSEN a expressão «eu poderia ter agido de outro modo» deve ser interpretada como significando «eu teria agido de outro modo se assim tivesse querido (decidido)». No caso sobre o qual vimos raciocinando, em que o Carlos empurra o Joaquim ao rio porque decidiu fazê-lo, ele será responsável, pois poderia não ter empurrado o Joaquim se assim tivesse decidido.

Vemos que o compatibilismo clássico aceita a necessidade de *se poder agir de outro modo*, a fim de se obter uma noção satisfatória de livre arbítrio. Contudo, NIELSEN «reescreveu» a primeira premissa do argumento acima exposto -- o incompatibilismo da escolha. Veremos mais tarde, se desse modo se consegue infirmar esse argumento.

Para o compatibilista clássico, o Carlos é responsável pela sua acção, não tendo sido coagido ou compelido⁵. Ser livre significa ter a capacidade e oportunidade de fazer aquilo que se quer fazer e agir de acordo com as nossas deliberações racionais, sem se ser coagido nem compelido. Se o Carlos não tem uma pistola apontada à cabeça, não é vítima de chantagem, ou não está numa situação de pressão psicológica, então não está a ser coagido; e se ele não foi, por sua vez, empurrado, ou agarrado e forçado, não foi compelido a fazer o que fez. Daqui segue-se que fez o que fez porque o quis fazer. Neste caso, responsabilizá-lo-emos pelos seus actos.

⁵ Coacção ablativa, como usam dizer os juristas.

Repare-se que se formos compelidos a fazer certas coisas, obviamente que não temos qualquer poder de escolha no resultado final da nossa acção: se forçarem a mão do Pedro, ele vai pressionar o botão A ao invés do B, como pretendia.

No entanto, as coisas não são tão claras, quando somos coagidos a fazer algo. Mesmo com uma pistola apontada à nossa cabeça, podemos recusar-nos a empurrar alguém para uma morte certa: afinal, podemos sempre escolher morreremos nós. Mas, sempre atenuaremos a responsabilidade de quem prefira matar a ser morto. Por isso, apesar da distinção que o compatibilista clássico traça não revelar uma diferença absoluta entre liberdade e a ausência desta, afigura-se suficiente para estabelecer uma noção forte de responsabilidade.

Seja como for, é evidente que nós não podemos fazer tudo o que queremos, mesmo na ausência de compulsão ou coacção. Por exemplo, é-nos impossível saltar mais do que 5 metros de altura ou treinar a nossa visão para ver através das paredes. O que deriva, obviamente, das leis naturais a que estamos sujeitos. Não obstante, não é correcto encarar essas leis como impedimentos à liberdade, na noção que o compatibilista propõe. Elas são, antes, condições nas quais as nossas acções são possíveis – o exercício da liberdade pressupõe-as.

Como o compatibilista clássico abraça o determinismo, aceita consequentemente que a nossa personalidade e motivos, desejos e crenças, e outros atributos pessoais, são como são devido à história causal do mundo – assim, o demónio de LAPLACE poderia prever todas as acções futuras dos indivíduos. Contudo, para o compatibilista clássico isto é indiferente, importa é apurar se o indivíduo pode procurar a realização dos seus desejos sem impedimentos exteriores ou coacção psicológica. Segundo NIELSEN, uma noção de livre arbítrio, que necessite mais do que esta referência aos desejos dos indivíduos, sobretudo se tiver que apelar a causas primeiras e outras noções igualmente misteriosas, não é o «lugar» onde se decide a questão da responsabilidade moral.

Nesta posição vemos uma recusa clara de uma das condições consideradas anteriormente como necessárias à noção de livre arbítrio. Rejeita-se quer a ideia de que constituímos a fonte originária das nossas acções, como condição necessária para a noção de responsabilidade, quer, logicamente, a noção de livre arbítrio que nela se ampara.

A noção de liberdade proposta pelo compatibilista clássico parece-me ser útil para estabelecer certas distinções no dia a dia, e comumente é este tipo de liberdade a que se alude quando inquirimos se alguém é responsável. Será evidente que, quando alguém pretende ser livre para comer um gelado, está a dizer, numa compreensão comum do termo liberdade, que pode procurar a satisfação do seu desejo de comer um gelado sem ser impedido por forças exteriores, sejam estas físicas ou psicológicas. Se essa pessoa estiver amarrada a um poste, ou a ser chantageada de alguma forma, para que não coma guloseimas, então não tem liberdade para fazer o que quer, e naturalmente diríamos que não é livre. Da mesma forma, afirmamos que certo indivíduo matou outrem de livre vontade, na medida em que não foi coagido ou compelido a fazê-lo através de força física maior. Assim, para o compatibilista clássico, somos livres na medida em que agimos de acordo com os nossos desejos e intenções. A esta noção de liberdade está associada uma noção de responsabilidade que sustenta ser o indivíduo responsável pelas suas acções se agiu de acordo com os seus desejos, isto é, se agiu de acordo com a noção de liberdade que o compatibilista clássico considera ser relevante. Se um dado indivíduo decide matar outro, de acordo com a sua vontade, desejos ou intenções, o compatibilista clássico considerá-lo-á responsável pelas suas acções.

Tudo isto parece bastante plausível, e não vejo o que se ganharia em tentar negar que, de facto, esta noção de responsabilidade e liberdade se utiliza comumente. Mas não deixa de me parecer óbvio que o compatibilista clássico falha o alvo. Repare-se que semelhante tratamento do problema não tenta sequer contestar o argumento aduzido pelo «incompatibilismo da origem», pois simplesmente aceita a impossibilidade de nós sermos a fonte originária da acção. E aqui reside o cerne da questão: a problemática do livre arbítrio e da responsabilidade não se centram à volta das noções de liberdade e responsabilidade no seu uso comum, antes querem apurar se estas podem ser «substanciadas», isto é, imbuídas de um sentido mais profundo. Como foi dito no início, a questão do livre arbítrio não se traduz num problema na nossa vida quotidiana. O que queremos saber é se existe responsabilidade última, se podemos ser responsabilizados não só pelas nossas acções mas também pelos desejos e intenções que nos levam agir.

Neste sentido, o compatibilismo clássico deixa-nos, filosoficamente, na mesma: simplesmente, não avançamos na dilucidação do problema.

Aqui, mostra-se distintamente como a conexão com o problema da responsabilidade moral constitui o motor principal do problema do livre arbítrio. Pelo menos é essa a questão que se me põe quando me debruço sobre tais temas. A questão da existência de uma noção de responsabilidade prática, usada no dia a dia, tem de ser aceite por todos. Mas não é esse o sangue que manteve o problema do livre arbítrio vivo até hoje. O combustível que alimenta a chama filosófica desta discussão não reside na questão prática de saber quem deve ser punido.

Que importância tem, neste sentido último de responsabilidade, que um dado indivíduo mate outro de acordo com os seus desejos, se ele não pôde escolher os desejos que teve? Lembremo-nos que o compatibilismo clássico aceita, pois partilha do determinismo, que a nossa personalidade, desejos e intenções, foram fixadas pelo passado longínquo, e portanto que nós não podemos escolher o nosso tipo de personalidade, o tipo de desejos preponderantes em nós, quais as inclinações que nos movem, etc. Mas, sendo assim, que culpa atribuir a um indivíduo por ter disparado a pistola, mesmo que responsável no sentido do compatibilismo clássico, visto que não se lhe pode «imputar» a sua personalidade⁶? Seria o mesmo que dizer, numa sequência de centenas de dominós a cair até que um último acende uma fonte, que a responsabilidade da ignição se deve a este último dominó que estabeleceu contacto com o sistema. Seria não só enganador, mas simplesmente errado. Seria enganador, porquanto daria a impressão de que o último dominó poderia ter escolhido não se mover da forma como se moveu. E seria errado, já que qualquer elo da cadeia de dominós a cair em sequência mostra-se tão importante para o efeito final como o dominó no fim da cadeia, e nenhum deles poderia ter feito de outra forma, dadas as condições iniciais. A impressão que temos é que somente uma entidade com a possibilidade tanto de iniciar a sequência, como abster-se de iniciá-la, pode ser responsabilizada por ligar a fonte.

⁶ Porém, como se sabe, aqui entronca precisamente a jurídica noção de «culpa na formação da personalidade».

As duas noções – a possibilidade de escolha e o facto de nós sermos a origem das nossas vontades – parecem encontrar-se neste ponto, apontando para uma proveniência última comum. Porém, de acordo com as concepções do compatibilista clássico os nossos desejos e personalidade não traduzem mais do que o último elemento na cadeia causal, levando-nos a agir do modo como agimos; nenhuma das cadeias causais conducentes ao momento em que alguém decide disparar representam processos nos quais o indivíduo teve escolha alguma no tipo de pessoa que é. Afinal, o compatibilista clássico aceita a origem determinada dos desejos que em nós se manifestam.

Por vezes, surge neste ponto uma objecção baseada numa incompreensão frequente neste tipo de discussão. Refiro-me à sugestão de que o próprio indivíduo, por vezes, pode decidir, de certa forma, o tipo de pessoa que é, e conseqüentemente será responsável por isso. Por exemplo, pode pensar-se que, se um certo indivíduo tem uma personalidade violenta, susceptível de o levar a dada altura a cometer certas malvadezas, lhe seria sempre possível modificar-se, seja identificando as suas falhas pessoais e eliminando-as, ou, porventura seguindo certa terapia apropriada, para controlar as suas inclinações.

Mas, a admissão desta possibilidade assenta numa circularidade básica. Procurar um indivíduo modificar a sua inclinação para a violência significa tão-somente incluir-se entre as suas inclinações o desejo de eliminar certas características associadas, e possuir ele a vontade e a energia necessárias para levar a cabo tal desiderato. Porém, todas estas outras inclinações são tão determinadas como a sua inclinação para a violência. Um indivíduo, sem a tendência para se conformar com as normas sociais, será tanto capaz de escolher o seu carácter como aquele outro que procura melhorar-se: simplesmente, não terá tal possibilidade.

Quem e aquilo que somos será, assim, o resultado de uma «lotaria cósmica», e decerto não nos parece bem sermos responsáveis pela sorte que nos calhou. Isto significa que as nossas acções não provêm em última instância de nós, mas do estado antecedente do mundo, dentro do qual somos (meramente) mais um elo na cadeia causal.

Podemos ver agora que a tentativa de NIELSEN de manter a noção de que «poderíamos ter agido de outro modo», para suportar a noção

de responsabilidade, não pode ser correcta. Quando NIELSEN reinterpreta a expressão «eu poderia ter agido de outro modo» como significando «eu teria agido de outro modo se assim tivesse querido (decidido)» está a supor que tudo o que se diz com a primeira expressão se exprime com a segunda, e tal não é exacto. Para disso melhor nos convenceremos, tenhamos o seguinte em conta: se é verdade que, decidindo certa pessoa atirar-se de uma ponte para morte certa, a expressão «ele teria agido de outro modo se assim tivesse querido (decidido)» não deixa de ser verdadeira mesmo no caso em que ela não pudesse, ou de todo fosse impossível, ter querido ou decidido de outro modo; pois tudo o que se pede é que, se ele assim quisesse ou tivesse decidido, então pudesse ter agido de outro modo. Já a expressão «ele poderia ter agido de outro modo» revela-se falsa, neste caso, pois o sujeito em causa não poderia ter agido senão como agiu (no contexto determinista). Para se obter uma equivalência, tem de se supor que «ele poderia ter decidido (ou querido) de outro modo». Mas, esta última possibilidade nega-a o compatibilista clássico, como vimos precedentemente¹.

A meu ver, a diferença entre o tipo de responsabilidade aceite pelo defensor do compatibilismo e o que aqueles que, como eu, procuram a justificação do livre arbitrio na responsabilidade última prende-se com uma diferente ambição. O compatibilista clássico pensa que o determinismo prefeui o estabelecimento de uma noção mais forte de responsabilidade, mas, reconhecendo, naturalmente, noções morais, considera que o tipo de liberdade e responsabilidade por ele avançadas são suficientes para as garantir. Eu, em contrapartida, julgo que uma concepção de moralidade baseada no tipo de liberdade defendida pelo compatibilista clássico é vazia de significado e valor moral real. Afinal, que culpa tem um individuo, com uma personalidade violenta, não tendo aprendido a controlar os seus impulsos mais básicos, por ter nascido em condições precárias e não possuir qualquer tipo de educação que lhe possa valer? Se nada do que ele é foi uma opção *sua*...

Advirta-se que este problema ocorre em todo tipo de personalidades, boas e más. E não se verifica somente no que concerne a traços

¹ CHISHOLM (1964), págs. 48-51, desenvolve delidamente este ponto.

de personalidade extremas, como sucede no caso de um *serial killer*, onde se possa eventualmente justificar, de um modo mais óbvio e intuitivo, devido a condições extremas do meio social onde cresceu tal indivíduo, a que se juntem problemas genéticos, ou defeitos de carácter acentuados. Ser um indivíduo que é, ou não é, delicado e atencioso com os outros, é algo que não depende de uma decisão que tenha o seu cunho de «paternidade», pois a concretização de qualquer uma das possibilidades representa o resultado da história passada do mundo, na qual não fomos ouvidos nem achados – simplesmente não tivemos «voto na matéria», para escolher quem somos.

Para o demónio de LAPLACE tudo isto há-de ser óbvio, pois ele sabe antes de nós nascermos o tipo de personalidade e educação que vamos ter e o tipo de acções que empreenderemos. Destarte, ele não deixará de ironicamente sorrir, quando responsabilizamos alguém por um evento particularmente macabro: pois se já antes de tal pessoa nascer era inevitável ir ele cometer tal acto...

Não se atina como pode o compatibilista clássico defender uma concepção aceitável de que nós podemos ser responsáveis por quem somos, sem abandonar por completo a posição que o vimos defender. Sem uma concepção de nós mesmos onde, ao nível da escolha, se inclua a nossa personalidade, não será possível a atribuição de responsabilidade última.

Alguns filósofos, como, entre outros, HENRY FRANKFURT e GARY WATSON*, têm desenvolvido teorias que parecem responder a esse desiderato. Apesar de apresentarem diferenças assinaláveis, não só nos seus detalhes, mas nos próprios propósitos ou ambições teóricos, sugerem uma forma de progredir na solução do nosso problema.

Estas teorias têm em comum aquilo que podemos denominar uma distinção entre a liberdade da acção e a liberdade da vontade. Esta distinção baseia-se na ideia de que os nossos desejos primários não são suficientes para constituírem o nosso *eu*, eles constituirão apenas o nosso «*eu* primário». Assim, além deste, existe um «*eu* profundo», um

* HENRY FRANKFURT (1986) GARY WATSON (1975). Aqui, estou somente interessado em ver como podemos avançar na dilucidação do nosso problema, e não em analisar os detalhes destas teorias, pelo o que se segue não é necessariamente o que de facto FRANKFURT ou WATSON defendem, embora seja inspirado neles.

background susceptível de sancionar os nossos desejos. A liberdade de acção é, no essencial, a liberdade do compatibilista clássico, ou seja, a liberdade para agir de acordo com os nossos desejos, e atenuar-se-á na medida em que somos coagidos ou compelidos a agir de outra forma. Mas, para além da liberdade de acção, temos a liberdade da vontade. Que pode caracterizar-se do seguinte modo: o seu objecto são os desejos constituintes do «eu primário», e dir-se-á efectiva na medida em que os desejos primários por nós experimentados sejam aqueles que o nosso «eu profundo» quer ter.

A fim de melhor compreender a dinâmica das teses do «eu profundo», procuremos indagar o que estas teorias nos têm para dizer sobre o comportamento do Carlos, na hipótese do viciado na droga sobre a qual anteriormente raciocinámos, quando este empurra o Joaquim ao rio.

O Carlos, recorde-se, por razões da sua história pessoal, está dependente da droga, de tal modo que em certos momentos o desejo de se drogar é suficientemente forte para que se torne efectivo como motivação para o seu comportamento num certo período de tempo. Julgo que, neste caso, se pode defender que o Carlos não tem liberdade de acção (a liberdade defendida pelo compatibilismo clássico), na medida em que se entenda que o Carlos está compelido a agir como age, devido a factores fisiológicos e psicológicos determinantes.

Vejam as três atitudes⁹ que o seu «eu profundo» pode tomar em relação ao desejo primário de se drogar. O Carlos pode querer livrar-se da sua dependência e, portanto, querer que o seu desejo efectivo seja o de não querer drogar-se, isto é, o Carlos quer que o desejo que o conduza à acção num determinado momento, quando tem de decidir entre aceitar a droga ou recusá-la, seja o desejo de a rejeitar. O Carlos é - digamos assim - um viciado contrariado. Ele deseja que o seu desejo efectivo (aquele de entre os seus desejos primários conducente à acção) seja o de não se drogar. O seu «eu profundo», quando considera os desejos que quer ter, escolhe o desejo de dizer não à droga. Assim, quando o Carlos aceita drogar-se em dada altura, atendendo ao facto de que ele procede contra o seu «eu profundo», age contra a sua vontade, apesar de obedecer ao seu desejo primário.

⁹ FRANKFURT (1986).

As teorias do «eu profundo» parecem oferecer um modo interessante de conceber a responsabilidade. Esta sediar-se-ia no ponto de intersecção, no acordo, entre os desejos efectivos na nossa acção e aqueles que o «eu profundo» realmente quer que sejam os seus desejos efectivos. No caso em consideração, o drogado é um tipo de pessoa que não é livre de ser a pessoa que quer ser, pois apesar de poder ser um indivíduo que não quer que o seu desejo pela droga seja efectivo na acção, está em tal situação de dependência que simplesmente se mostra incapaz de impor a sua vontade, de impor quem ele quer ser, nos seus actos.

Suponhamos, agora, o «dependente satisfeito». Podemos imaginar um tipo de pessoa possuindo entre os seus desejos primários, tanto o desejo de se drogar, como o desejo de não se drogar – pois muitas vezes a droga tem certo tipo de efeitos secundários desagradáveis. No entanto, o tipo de pessoa que ele quer ser, o tipo de desejos que ele quer que sejam os seus desejos efectivos (aqueles conducentes à acção), é ainda o de uma pessoa que deseja a droga. O seu «eu profundo» pode achar que a droga oferece de facto a oportunidade de atingir certos objectivos, os quais, aliados ao prazer oferecido pela droga, o levam a querer que o desejo efectivo seja o de se drogar. Temos aqui um caso onde o desejo pela droga é sancionado pelo «eu profundo»; quando essa pessoa age para se drogar, age de acordo com desejos que quer ter. Deste modo, diremos que ele age de acordo com a sua vontade, de acordo com o seu «eu profundo». E, no entanto, ele não poderia agir de outra forma, pois o seu desejo de se drogar, nesse momento, inter-vém tão fortemente que o domina por completo.

Resta a possibilidade de o «eu profundo» não ser capaz de tomar uma posição sobre o tipo de desejos que quer que sejam os seus desejos efectivos. Seja porque está num impasse, não conseguindo decidir entre os vários desejos primários – qual deles ele quer que seja o desejo que o faça mover -- ou porque, simplesmente, é um ser destituído de um «eu profundo». Neste caso, não lhe poderemos atribuir livre arbítrio.

FRANKFURT considera que é o «eu profundo» que nos distingue dos animais -- é a característica de podermos sancionar ou vetar os nossos desejos primários que nos faz humanos. Na medida em que

alguém estivesse num estado de indecisão quanto ao desejos primários que quer sancionar, tal indecisão poderia levar à destruição de sua humanidade, visto privá-lo de uma vontade efectiva, colocando-o então, em termos morais, a par daqueles sem liberdade da vontade.

A meu ver, as teorias do «eu profundo» representam um progresso na compreensão da noção de responsabilidade. Sugerem como podemos ser responsáveis por um dado acto, mesmo que não pudéssemos ter agido de outro modo, e colocam a noção de responsabilidade onde intuitivamente deve estar: nos seres com uma estrutura mental suficientemente desenvolvida.

A motivação das teorias do «eu profundo» consistirá em mostrar ser suficiente uma estrutura psicológica com uma complexidade apropriada para que se possa obter uma noção de responsabilidade robusta. Nega-se, pois, a primeira premissa do argumento aduzido para o incompatibilismo da origem: se um indivíduo tem livre arbítrio, ele foi a fonte originária da sua acção. Para estas teorias, apenas se torna necessário, para que *nós* sejamos a fonte das nossas acções, que o nosso «eu profundo» sancione os nossos desejos primários efectivos. Nesse caso, temos tudo o que se pode ter em termos de livre arbítrio.

Todavia, não é de todo claro aquilo que esta teoria tem a dizer sobre a possibilidade de escolhas alternativas. Parece-me que o «lugar» onde faz sentido falar de escolhas de acordo com as teorias do «eu profundo» reside na ideia de que o nosso «eu profundo» escolhe, entre os desejos primários experimentados, aquele que quer que seja nele o desejo efectivo. Mas, como veremos a seguir, a teoria do «eu profundo» não apresenta qualquer avanço neste ponto em relação ao compatibilismo clássico.

Ressalta, no entanto, que as teorias precedentes não permitem substanciar uma noção de responsabilidade última. Afinal de contas, quando o «eu profundo» sanciona ou veta um dado modo de ser, quando quer que o desejo de se drogar seja o desejo efectivo, parece que voltamos à velha história de sempre: ou pode escolher o tipo de características que definem o seu «eu profundo» ou não. Se pode, então teríamos ainda um «eu mais profundo» com o mesmo tipo de

relação face ao «eu profundo» que este último mantém com o «eu superficial». Seríamos responsáveis pelos nossos actos, na medida em que houvesse acordo entre os vários *eus*. Porém, o problema levantar-se-ia, outra vez, a respeito do «eu mais profundo», e se se postulasse um «eu ainda mais profundo» idêntica dificuldade surgiria, remetendo-nos para um «eu profundíssimo» e, por aí adiante, para *eus* cada vez mais profundos, uma remissão sem fim.

Quanto a mim, esta proposta além de implausível em termos psicológicos, não resolve, e isto é o mais importante, o problema que se propõe solucionar. Psicologicamente, revela-se implausível, porque, se conseguimos aparentemente ter desejos de segunda e terceira ordem – os desejos do «eu profundo» e do «eu mais profundo», respectivamente –, quando começamos a pensar nos desejos existentes no eu cada vez mais recôndito, torna-se difícil admitir que tal seja possível em termos psicológicos, isto é, aceitar que de facto tenhamos tais desejos de ordens superiores.

Assim, começando (i) nos desejos de segunda ordem do eu profundo, e indo subindo de degrau, teríamos algo do género:

- (ii) desejo não desejar a droga;
- (iii) desejo querer¹⁰ não desejar a droga;
- (iv) desejo querer desejar não querer a droga; etc.

É difícil acreditar que nós consigamos, de facto, conceber com clareza o significado de tal cadeia.

Mas, este não é o único problema. Note-se que uma série infinita de desejos de ordens superiores não fundamentaria realmente a imprescindível possibilidade de o agente escolher quem é, que tipo de pessoa quer ser, de forma a constituir a fonte originária das suas acções. Qualquer passo da série precisa de fundamento, e uma série infinita de passos, em que cada elemento da série não está cimentado, tem tanta capacidade de substanciar o acto como o primeiro passo, ou seja, nenhuma. A única solução consistiria em, a dada altura, conceber um passo na série onde se obtivesse um *eu* que se criasse a si próprio, encerrando assim o ciclo infinito e substanciado o *eu* no seu poder de escolha.

¹⁰ Querer e desejar significam aqui a mesma coisa.

Desde logo, não se deixará de experimentar um certo desconforto neste apelo, feito de modo sistemático, a factores antecedentes. Afinal de contas, pode pensar-se que, nas explicações usualmente dadas a fim de explicar as mais variadíssimas coisas, ficamos normalmente satisfeitos quando obtemos uma que refira as causas *próximas* do evento a compreender. Quando queremos saber por que motivo a ponte não cai, ficamos satisfeitos com uma explicação que aluda às causas *próximas* da estabilidade: as forças em acção, a sua disposição ao longo da ponte; que as matérias usadas têm a resistência suficiente para a aplicação das forças necessárias, etc. Em geral, não pensamos não ter obtido uma explicação enquanto não soubermos a explicação última, mencionando compreensivamente todas as causas e factores necessários para a ponte ser estável. É evidente que tal explicação (total) iria ter de mostrar de que modo os materiais têm a resistência que têm, o que, por sua vez, obrigaria a mencionar estarem os átomos organizados internamente de certa maneira, com tal e tais forças em acção. Mas, repare-se, que isto iria demandar uma explicação ulterior deste factores, e por aí em diante. Uma derradeira explicação teria de referir as leis últimas do mundo, para poder ser verdadeiramente definitiva. Parece óbvio que semelhante explicação não só careceria de utilidade, mas, positivamente, prejudicaria o trabalho dos engenheiros e arquitectos de pontes. Estes querem saber tão-só as causas próximas, os factores determinantes, aqui e agora, para poderem construir uma ponte. Algo como dizer que aquilo que levou a que a lâmpada se acendesse foi um dominó ter pressionado o botão. Eis, uma explicação adequada, fornecendo uma compreensão do fenómeno num dado momento.

Nestes termos, poder-se-ia pensar que tudo o que é necessário para obter uma teoria do livre arbítrio é mostrar ser possível «ter responsabilidade», e que esta depende somente de uma certa estrutura mental, como, por exemplo, aquela postulada pelas teorias do «eu profundo». Se nas ciências e nas explicações do dia a dia, ficamos satisfeitos com causas próximas, por que não aceitar o mesmo na explicação do livre arbítrio?

Só que nestas coisas tudo depende do que estamos interessados em saber. O engenheiro está interessado em construir pontes e, por isso, o

conhecimento requerido restringe-se ao imprescindível para a prática do ofício. Já um físico teórico sabe e quer saber mais, e mesmo que não consiga dar uma explicação definitiva da ponte, pressupõe que, em princípio, isso será possível.

Ora, como se disse, nós adoptamos a posição do físico teórico, procurando a justificação última da nossa crença no livre arbítrio. Há um pensamento que erige o problema do livre arbítrio, o de que as nossas acções podem ser alvo de reprovação moral, que o que alguém faz pode ser o tipo de acção que o levaria a passar uma temporada no inferno ou no céu (não é preciso acreditar em Deus para ver o tipo de posição que se quer ilustrar), e de que sem esta noção forte de responsabilidade não é possível justificar, de um modo não meramente pragmático, as nossas práticas de justiça¹¹. A ideia de que, às vezes, há algo profundamente censurável nas acções dos seres humanos ampara directamente as nossas práticas morais. Da mesma forma que existe uma continuidade nas explicações procuradas pelo arquitecto e aquilo que o físico teórico sabe. Donde, caso se mostre não ser possível manter uma noção de responsabilidade última, revelar-se, simultaneamente, a impossibilidade de tal «continuidade» na esfera moral.

Contrapor-se-á que, no caso do físico teórico e do engenheiro, se passa algo de idêntico, pois este acredita numa causa primeira que sustém a ponte, e se a noção de causa primeira é inconsistente, a ponte devia cair. O que é claramente absurdo. Por isso, a réplica apropriada consiste em notar que, se a noção de causa do físico o leva a supor existir uma causa primeira, a noção de *causa* tem de ser revista de modo a ajustar-se à realidade a explicar.

Mas, nós não podemos fazer o mesmo, ou pelo menos com a mesma facilidade, a respeito do livre arbítrio – é aqui onde o problema nos atinge mais vivamente. Pois a noção que procuramos justificar é imprescindível para uma «forma de vida», para o modo não só como nos vemos a nós próprios, mas também como encaramos os outros. A noção de responsabilidade, que dá vida ao problema do livre arbítrio, permite-nos avaliar os outros e a nós mesmos, e constrói-se nesses termos. Aqui, evidenciar a inviabilidade de tal noção, ou mostrar que

¹¹ STRAWSON (1986 e 1998) e KANE (1996)

ela não faz sentido, não nos levará a deslocar o problema, ou a assumir que ele estava mal identificado, como se procedeu para a noção de causalidade; levar-nos-á, ao invés, a admitir que é impossível obter o que pensávamos ter, que era, no fim de contas, uma mera ilusão. Agora, sim, teríamos uma resposta ao nosso problema.

Regressemos, porém, ao ponto anterior, onde se apelava a um *eu* que se cria a si mesmo. Para se entender este tipo de resposta ao problema colocado, repare-se primeiro que ela implica que as nossas decisões de alguma forma estão fora do alcance da causalidade. Se, de certo modo, nós nos criamos, isto significa um corte causal com o resto do mundo. Ou seja, o estado antecedente do mundo não foi suficiente para produzir quem nós somos. Contudo, que sentido tem tudo isto, e como pode um eu assim criado ter influencia causal no mundo?

Antes de se analisar o significado de um eu que se cria a si próprio e no âmbito da discussão sobre livre arbítrio, quero porém considerar uma via já sugerida acima: aquela que apela ao indeterminismo.

4. INDETERMINISMO NÃO É SOLUÇÃO

Um mundo indeterminista será aquele onde, pelo menos uma vez, na história desse mundo haja no mínimo dois estados diferentes das coisas, dois estados possíveis e diferentes, compatíveis com o estado antecedente das coisas e as leis desse mundo. Isto dá-nos uma concepção mínima de um mundo indeterminista, mas um mundo indeterminista albergará, porventura, muitos mais momentos indeterminados. Poderemos ter, maximamente, indeterminismo a cada instante, sendo as possibilidades imensas, mesmo infinitas. Mas, para o defensor do livre arbítrio que se socorra do indeterminismo, importante é existirem momentos suficientes de indeterminismo para abrir aos indivíduos um leque genuíno de possibilidades, dentro do qual eles possam exercer a sua liberdade de escolha.

O «libertarianista» pensa que o livre arbítrio existe, mas é incompatível com o determinismo, e por isso conclui ser este último falso no nosso mundo. Apela, assim, ao indeterminismo para garantir o livre arbítrio.

Supostamente, a vantagem do indeterminismo pode verificar-se em casos usuais de escolha. O Pedro tem de escolher entre A e B. Mas, de acordo com o determinismo, o estado anterior do mundo (qualquer instante antes da escolha, e é claro que qualquer instante antes de ele nascer serve para a nossa demonstração) determina a escolha do Pedro. O indeterminismo, ao invés, deixa em aberto, no instante anterior, qual vai ser a escolha do Pedro. Enquanto o já invocado demónio de LAPLACE conhece com antecedência a escolha do Pedro num mundo determinista, ignora-o num mundo onde prevaleça o indeterminismo. Isto, porque aí ambas as possibilidades são compatíveis com o estado do mundo anterior à escolha. Assim, pelo menos à primeira vista, o facto de a vida do Pedro não estar traçada desde o início em todas as suas escolhas, permite-lhe opções genuínas: é ele e não as forças cegas do mundo que o forçam numa dada direcção.

Todavia, cabe perguntar onde reside o indeterminismo na estrutura mental do Pedro, quando este faz uma dada escolha. Repare-se que nem todo o tipo de indeterminismo suporta a nossa impressão de liberdade de escolha. Se o indeterminismo se situasse somente entre a tomada de decisão e a acção, o indeterminismo seria um empecilho à nossa liberdade, um empecilho maior do que aquele com que tropeçamos num mundo determinista. Para ver isto, não é preciso mais do que constatar que, nesse caso, a tomada de decisão teria sido efectuada deterministicamente de acordo com as nossas crenças e desejos - e neste ponto a teoria proposta não se diferencia de todo da que encontramos num mundo determinista e, por isso, não há qualquer motivo para supor que aqui poderemos obter o que não obtivemos num mundo determinista. Mas, há mesmo boas razões para acreditar que temos menor liberdade, porque agora nem a liberdade de acção (a liberdade caucionada pelo compatibilista clássico) se afigura possível. Lembre-se que esta liberdade se traduz em fazer o que se quer fazer sem coacção ou compulsão. Ora, na situação descrita, uma vez que o indivíduo tente fazer o que quer fazer, mesmo que não esteja sujeito a qualquer forma de coacção ou compulsão, a realização da acção pretendida depende ainda de factores indeterminísticos, os quais tanto podem levá-lo a efectuar como a não efectuar o que pretendia. Mostrar-se-á puramente accidental a realização da acção pretendida.

Pelo que se torna patente não ser aí que radica o evento indeterminístico procurado pelo libertarianista para justificar a sua crença no livre arbítrio. Esse momento tem de localizar-se entre as razões do agente e a tomada de decisão (onde mais poderia ser?). Vejamos, com ajuda de um exemplo já atrás figurado: o Carlos, perante uma oferta de uma chávena de chá ou de café, decide-se pela primeira, e suponhamos que essa escolha foi feita com livre arbítrio. Normalmente, concebemos a ponderação do Carlos assim: por momentos, fica indeciso sobre qual das duas bebidas vai querer, considera rapidamente as suas preferências, desejos e crenças – pensa que o café o deixa nervoso e a esta hora do dia pode causar-lhe uma insónia, o que ele peremptoriamente não deseja, mas, por outro lado, o café sabe-lhe melhor do que o chá, o que na maioria das circunstâncias seria suficiente para preferir o café.

Ora, o esquema proposto diz-nos que, entre o jogar das razões que o movem e a tomada da sua decisão, um evento puramente indeterminístico tem lugar, evento que leva o Carlos a decidir-se. E este evento tem de ser puramente aleatório, doutro modo o mundo não seria verdadeiramente indeterminístico. Mas, sendo assim, não se consegue perceber como é que é o Carlos quem, realmente, escolhe. Muito diversamente, algo acontece no Carlos, um evento aleatório, que «decide» por ele.

Um outro defeito sério desta proposta reside no facto de deixar completamente inertes (sem relevância causal na nossa escolha) as razões para a acção. Afinal, afigura-se razoável supor que é porque o Carlos não quer sofrer as agruras de uma insónia nessa noite que escolhe um chá. Mas, ainda segundo a tese expendida, tais motivos tornam-se irrelevantes. Com efeito, se «rebobinásemos a cassete da vida» e a deixa-se-mos «tocar» outra vez, nada garantiria que igual escolha tivesse lugar. Ou seja, as mesmas razões, situação inalterada, idêntico o indivíduo, opções análogas, e no entanto uma escolha diferente (outra não é, no fim de contas, a ideia do indeterminismo). Obviamente que, se fosse assim, o indivíduo não teria, como se diz coloquialmente, «voto na matéria». Pelo que se há-de concluir, com certeza, que a noção de responsabilidade não pode encontrar aqui o seu fundamento.

5. RESPONSABILIDADE ÚLTIMA REQUER AUTO-CRIAÇÃO. A IMPOSSIBILIDADE DO LIVRE ARBÍTRIO

Retomando a ideia da necessidade de que o eu se crie a si próprio como pressuposto da responsabilidade última, interessa examinar brevemente um fio de pensamento que põe em relevo as dificuldades a superar.

Como vimos, se por um lado parece difícil conceber a possibilidade do livre arbítrio num mundo determinista, o indeterminismo não constitui também grande ajuda. O que a análise do indeterminismo evidencia é que tem de ser no agente, no indivíduo que decide, onde se encontra o impulso para a acção, determinante para que o agente actue. Ora, a única forma para que o impulso para a acção seja determinante consiste em aquele *causar* o acto. Contudo, o impulso não pode proceder deterministicamente do estado anterior do mundo, nem pode depender de processos probabilísticos, como os que eventualmente poderiam dominar um mundo indeterminístico. Existe, no entanto, de acordo com RODERICK CHISHOLM¹², uma outra maneira de conceber a relação entre o agente e o seu acto, a que se pode chamar «autodeterminação ou causalidade do agente». Será o agente (em si) que constitui a causa da acção e não um evento mental, como o de tomar uma decisão para agir. Assim, retomando o exemplo anterior, se «rebobinásemos a cassete da vida», e o Pedro tivesse outra vez de escolher entre uma chávena de chá ou uma de café, apesar de ele ter escolhido chá da primeira vez, nada impediria que escolhe-se agora tomar café, e isto porque a escolha do Pedro depende somente do seu Eu, não é determinado pelo estado anterior do mundo. Porém, por outro lado, este Eu determina causalmente as suas acções. O Eu, assim concebido, inicia as minhas acções mas não é determinado pelo estado anterior do mundo. Não será a minha actual decisão de beber um copo de leite, que me leva a abrir o frigorífico – mas, sim, o meu Eu.

Exactamente, como se concebe a relação do Eu com as características usualmente identificadas como constituindo a nossa personalidade? Neste e noutros aspectos, deparamos na teoria de RODERICK

¹² CHISHOLM (1964).

CHISHOLM com uma boa dose de mistério. É misteriosa, por exemplo, a forma como se apresenta aí a causalidade. Por norma, quando dizemos que uma coisa causa outra, queremos dizer que alguma mudança nas propriedades da primeira faz com que haja uma mudança nas propriedades da segunda. É porque a pedra tinha certa velocidade e esta se alterou ao atingir o vidro que a estrutura do vidro se modificou, partindo-se. Mas, enquanto encaramos o Eu como causa, não podemos apelar às propriedades do Eu para compreendermos as propriedades relevantes para os termos em que o acto se deu. Pois, caso contrário, poderíamos explicar causalmente também a origem dessas propriedades, e isto levar-nos-ia aos mesmos dilemas com que deparámos anteriormente acerca do determinismo e indeterminismo. Por isso, tem de ser o Eu, e não qualquer aspecto da estrutura deste, o que efectivamente constitui causa -- o que se dirá uma forma de *causalidade* verdadeiramente *sui generis*. Esta noção de um Eu feito de nada, mas capaz de causar os nossos actos tem, pelo menos para mim, algo de ininteligível, enigmático, misterioso, ou mesmo mágico! E, onde temos magia, temos uma cartola donde se pode tirar tudo que nos aprouver, para as nossas explicações. Por isso, não se estranha que CHISHOLM afirme, «se nós somos responsáveis, e se o que eu tenho estado a dizer está correcto, então nós temos uma prerrogativa que alguns atribuiriam somente a deus: cada um de nós, quando age, é causa primeira^{13,14}».

Surge-nos, pois, a ideia de que nós nos criamos do nada; que de uma posição onde não teríamos, quer natureza, quer existência, de alguma forma nos daríamos a nós mesmos uma. Supondo por momentos que isto faz algum sentido (e não vejo como possa fazer), sublinhe-se que haveríamos de criar a nossa natureza rigorosamente do nada, isto é, tínhamos de alguma forma de escolher quem iríamos ser, sem um ponto de partida com base no qual avaliássemos os vários modos de ser, as várias naturezas possíveis. Caso contrário, supondo uma natureza, ou mesmo um eu incipiente, a partir do qual projecitássemos a avaliação, teríamos de questionar a origem dessa natureza, caindo nos problemas anteriormente denunciados.

¹³ CHISHOLM (1964), págs 56.

¹⁴ *Prime mover unmoved...*

Mas, esta ideia não ajuda o defensor do livre arbítrio. O facto de nós possuímos, evidentemente, personalidades tão diversas, não é consistente com um ponto de partida onde todos somos iguais, visto que a todos falta uma natureza própria ou um modo de ser específico. A menos que haja um processo aleatório para a atribuição das diferentes naturezas possíveis. Decerto, o defensor do livre arbítrio não pretende isto, como se depreende facilmente do que foi dito até agora.

6. CONCLUSÃO

Na sequência da discussão precedente, concluo com um argumento, que eu suponho aceite por todos¹⁵ aqueles que advogam uma conexão íntima entre o problema do livre arbítrio e afirmação de uma responsabilidade última pelos nossos actos, pressupondo esta, por sua vez, que nos criemos a nós mesmos. Autores que, contudo, acham que a via do indeterminismo nada promete.

O meu argumento é, sinteticamente, o seguinte:

A. Quando agimos, fazemo-lo de certa maneira que depende do modo como somos, isto é, do nosso carácter e da nossa personalidade.

B. Para sermos responsáveis últimos pelas nossas acções, teríamos ser responsáveis, em último termo, por quem somos.

C. Mas, para termos responsabilidade última por quem somos, haveríamos de ter responsabilidade última pela nossa constituição genética e pelo ambiente onde crescemos e fomos educados.

D. Porém, nós não temos qualquer responsabilidade quer pela nossa constituição genética, quer pelo ambiente em que crescemos e fomos educados.

E. Demais, qualquer alteração da personalidade em certa altura da nossa vida, que seja resultado de um esforço nosso, seja para nos aco-

¹⁵ NAGEL (1986) aceita-o implicitamente e G. STRAWSON (1986) explicitamente a páginas 28 e 29, e em G. STRAWSON (1998). Contudo, KANE (1996), por exemplo, apesar de defender a necessidade de responsabilidade última e de nos auto-criarmos, pensa que o indeterminismo oferece uma solução do problema. Por isso, rejeita a premissa G do argumento do texto.

modarmos às normas sociais ou delas fugir, depende de nós sermos o tipo de personalidade capaz de fazer esse tipo de esforço.

F. Ou seja, quando mudamos a nossa personalidade, o modo como a alteramos depende de como já éramos.

G. Acresce que processos aleatórios que, num mundo indeterminístico, sobrevenham entre a personalidade e a sua eventual mudança não permitem que o sujeito de tais mudanças possa ser responsável pelo resultado final.

H. A mudança de personalidade não pode alicerçar, assim, a almejada responsabilidade última.

Ergo, não pode haver responsabilidade última.

E, como não há responsabilidade última pelos nossos actos, torna-se difícil ver como se pode defender sermos indivíduos com livre arbítrio.

Por fim, seja-me permitido assinalar o percurso seguido ao longo deste trabalho. Inicialmente, era meu objectivo a averiguação da possibilidade do livre arbítrio. Para isso formulei o problema de forma a realçar a conexão entre o problema do livre arbítrio e o da responsabilidade moral. Tentei mostrar a incapacidade de várias teorias para alcançarem certos desideratos necessários para se poder dizer verdadeiramente que nós somos criaturas dotadas de livre arbítrio. Ao analisar tais teorias, chegou-se à conclusão de que nada mais, nada menos, do que «auto-criação» se mostra imprescindível para, em sentido moral, podermos ser genuinamente responsável pelas nossas acções. Mas, a «auto-criação» simplesmente não é algo que consigamos formular em termos inteligíveis. Falhando esta, contudo, também cai por terra a possibilidade do livre arbítrio.

No próximo número desta Revista, irei estudar as consequências da impossibilidade do livre arbítrio para a concepção de nós mesmos, especialmente quanto à noção de responsabilidade e ao sentido que podemos atribuir à vida humana.

BIBLIOGRAFIA:

AYER, A. J. (1982), *Freedom and Necessity*, in D. J. Chalmers, ed., *Philosophy of Mind*, Oxford University Press, 2002.

CHISHOLM, R. (1964), *Human Freedom and the Self*, in Kane, R. (Ed.) (2002), *Free will*.

FRANKFURT, H. (1986), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in Kane, R. (Ed.) (2002), *Free will*.

HOBART, R. (1934), *Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It*, in *Mind*, vol. 43, 1-27.

KANE, R. (1996), *The Significance of Free Will*, New York, Oxford: University Press.

KANE, R. (2001), *Free Will: New Directions for an Ancient Problem*, in Kane, R. (Ed.) (2002), *Free Will*.

KANE, R. (Ed.) (2002), *Free Will*, Oxford: Blackwell.

LAPLACE, P. (1810), *A Philosophical Essay on Probability*, Dover.

NAGEL, T. (1986), *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press.

NIELSEN, KAI (1971), *The Compatibility of Freedom and Determinism*, in Kane, R. (Ed.) (2002), *Free Will*.

STRAWSON, GALEN (1986), *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

STRAWSON, GALEN (1998), *Free will*, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

VAN INWAGEN, PETER (1975), *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in *Philosophical Studies*, 27, 185-99.

VAN INWAGEN, PETER (1998), *The Mystery of metaphysical Freedom*, in Kane, R. (Ed.) (2002), *Free Will*.

VAN INWAGEN, PETER (1983), *An Essay On Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

WATSON, GARY (1975), *Free Agency*, in *Journal of Philosophy* 72, 205-20

WATSON, GARY (1996), *The two Faces of Responsibility*, in *Philosophical Topics*, 24, pp. 227-48.