

Determinismo e Liberdade na Acção Humana

André Barata

UBI/IFP

1. O problema do compatibilismo

O problema do compatibilismo apresenta-se sob a forma de uma simples questão:

É, ou não, o livre-arbítrio compatível com o determinismo?

Nota: O que está em questão é saber se livre-arbítrio (*free will*) e determinismo podem ambos ser verdadeiros. Em caso afirmativo, então não estaremos a dizer que ambos são verdadeiros, sequer que um dos dois é verdadeiro, mas tão-só que não é impossível ambos serem verdadeiros. Se a resposta à pergunta for negativa, então estaremos a restringir obviamente os pares de valores de verdade possíveis: se um for verdadeiro, seja o livre-arbítrio seja o determinismo, então o outro será falso.

2. Questões implicadas

Para se saber se dois termos são compatíveis, importa começar por determinar com precisão o que se entende por cada um dos termos envolvidos. No caso, importa esclarecer o que se entende por **livre-arbítrio** e por **determinismo**.

Nota: Definir os termos antes da discussão acerca da sua compatibilidade não significa que esta discussão não ajude a esclarecer a definição dos próprios termos. A sua prioridade é apenas metodológica. Ou seja: sem ela, não seria sequer possível lançar a discussão

3. O que é o livre-arbítrio?

Intuitivamente, todos somos capazes de distinguir uma vontade livre de uma vontade que não o seja. Fazêmo-lo através de requisitos que consideramos satisfeitos

quando reconhecemos intuitivamente ter agido livremente. Assim, julgo poder dizer que reconheço que agi livremente quando:

- Fui a fonte última da minha acção e
- Pude agir diferentemente e
- Tive algum tipo de poder sobre os acontecimentos futuros.

Proponho três requisitos que julgo corresponderem a essa capacidade de reconhecer intuitivamente uma vontade livre:

- **Auto-determinação da Vontade (AD)**
- **Possibilidades Alternativas de Escolha (PA)**
- **Futuro Contingente (FC)**

4. O que é o determinismo?

Quanto ao determinismo, são pelo menos três os "determinismos" que se encontram nos debates em torno da compatibilidade com a assunção de vontades livres:

- **Determinismo Lógico (DL)**
- **Determinismo Teológico (DT)**
- **Determinismo Causal (DC)**

5. Determinismo Lógico (Princípio da bivalência)

Esta forma de determinismo envolve uma necessidade lógica, a mais forte, e segue-se da admissão do **princípio da bivalência**. De acordo com este princípio, para uma qualquer proposição tem-se que ela possui necessariamente um dos dois valores de verdade, Verdadeiro ou Falso.

Ora, admitindo este princípio, segue-se que uma proposição que eu enuncie hoje acerca de um acontecimento futuro tenha necessariamente um dos dois valores de verdade e isto independentemente de eu conhecer (ou poder conhecer) qual dos valores de verdade é o seu.

6. Determinismo Lógico (A solução de Aristóteles)

Aristóteles deu conta deste determinismo no *Da Interpretação* (Cap. 9). Admitindo o princípio da bivalência, então, ao se proferir a frase `Daqui a 10 000 anos haverá uma batalha naval`, ter-se-á que hoje, neste preciso momento em que profiro a frase, está já determinado qual o valor de verdade da proposição afirmada. Portanto, seja ela V ou F, nada nos 10 000 anos vindouros poderá alterar o facto de que é verdade ou falso que haverá a batalha naval. A solução de Aristóteles é simples: Dispensar o princípio da bivalência no que respeita ao futuro.

Nota: Dispensar o princípio da equivalência não implica dispensar o princípio do terceiro excluído – Este afirma apenas que a disjunção $P \vee \sim P$ é verdadeira; não obriga a que P tenha um dos dois valores de verdade, ou V ou F.

7. Determinismo Teológico

Esta forma de determinismo prende-se com o problema clássico da compatibilidade entre o livre-arbítrio e a existência de um Deus pensado como **presciente**. Com efeito, se Deus conhece, na sua omnisciência, o futuro, então, relativamente a uma acção que eu escolha livremente, tem-se que já a conhece antes de eu a escolher. A pergunta que se segue é óbvia: como poderia eu ter escolhido livremente se eu não poderia ter escolhido diferentemente daquilo que Deus já viu na sua presciência? Há várias respostas clássicas: Santo Agostinho (*Do Livre-arbítrio*), Boécio (*A Consolação da Filosofia*), Santo Anselmo (*Da Liberdade do Arbítrio*), Guilherme de Ockham (*Predestinação, Presciência de Deus e Futuros Contingentes*), Molina (*Da Concordia*). Só referirei as duas primeiras e apenas a título ilustrativo.

8. Determinismo Teológico (Argumento de Agostinho)

O argumento de Agostinho reside em fazer notar, em primeiro lugar, que a ameaça que, supostamente, penderia sobre o livre-arbítrio não resulta de se admitir uma presciência divina, mas simplesmente de se admitir que haja presciência. O que

parece ameaçar o livre-arbítrio, segundo diz Agostinho, é haver quem conheça como uma vontade vai formar-se, não podendo então esta realmente ser uma vontade livre. Em segundo lugar, argumenta que quem sabe como se vai formar uma vontade sabe-o porque conhece essa vontade – todos somos em algum grau prescientes relativamente àqueles que conhecemos melhor e nem por isso intervimos nas suas escolhas, na formação das suas vontades. Ora, sucedendo Deus conhecer perfeitamente todas as vontades, então não poderia deixar de dispor de uma perfeita presciência das escolhas futuras que essas vontades elegeram livremente.

9. Determinismo Teológico

(Dificuldades de Agostinho)

Uma possível crítica a este argumento consiste em denunciar que Agostinho só teve em mente salvaguardar o primeiro dos três requisitos que indicámos atrás para que uma vontade seja reconhecível como uma vontade livre, a saber, AD.

Com efeito, a presciência, seja divina ou não divina, não implica que uma vontade deixe de se determinar por si mesma. Contudo, parece implicar a negação quer de PA quer de FC. E quanto a isto Agostinho não dá resposta.

Das duas uma: Ou Agostinho conforma-se com um entendimento do livre-arbítrio sem PA nem FC, e então a sua argumentação é suficiente; ou, não se conformando com tal entendimento, a sua argumentação peca por insuficiência.

10. Determinismo Teológico

(Argumento de Boécio)

O argumento de Boécio (*Da Consolação da Filosofia*, livro V) consiste em pôr em causa o próprio problema da presciência. Se o problema consistia em saber como poderia Deus conhecer *de antemão* todas as minhas escolhas se eu, quando escolho livremente, posso sempre escolher entre mais do que uma possibilidades alternativas, então, de acordo com Boécio, tal problema não se coloca porque não é o caso que Deus conheça de antemão o que quer que seja. Se assim fosse, Deus estaria situado no tempo como qualquer criatura. Só que Deus não está no tempo; o próprio tempo é obra de Deus; o lugar de Deus é a eternidade. E a eternidade é definida por

Boécio, segundo uma fórmula que se celebrou por todo o pensamento medieval, como a **posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável**.

11. Determinismo Teológico

(Dificuldades de Boécio)

Uma possível crítica a este argumento consiste em denunciar que Boécio, embora não tenha posto Deus, relativamente a um qualquer futuro, numa posição passada que o necessitasse, não deixou de colocar as vontades humanas numa posição em que são determinadas no que será o seu futuro. Por outras palavras: mesmo que não sejam determinadas pelo passado, as vontades humanas são determinadas.

12. Determinismo Causal

(Definição)

A forma mais simples e habitual de definir o determinismo causal (DC) é esta:

Às mesmas causas seguem-se necessariamente os mesmos efeitos.

De uma forma um pouco mais técnica:

Seja um dado sistema, então às mesmas condições iniciais segue-se a mesma evolução do sistema.

13. Necessidade física/Contingência metafísica

A necessidade envolvida no DC é uma *necessidade física* e deve-se às *leis causais físicas* que explicam a evolução do sistema. Que isto dizer que se o mundo físico actual tivesse outras leis físicas, então outros efeitos, outras evoluções do sistema poder-se-iam seguir.

A necessidade é física, não metafísica. Dito de outro modo, é um facto metafisicamente contingente que o mundo actual seja (caso o seja realmente) um *mundo determinístico* (MD).

Nota: A causalidade não implica determinismo. É concebível um mundo possível onde se verifique causação sem leis causais. Por exemplo, Deus ter causado o Mundo não implica, obviamente, que o tenha causado segundo leis causais.

14. Mundos causalmente distintos

Quanto ao determinismo causal podemos classificar vários tipos de mundos possíveis. Indicarei quatro desses tipos de mundos:

- **Mundos determinísticos (MD)**, nos quais os fenómenos sucedem-se segundo leis causais estritas, de tal modo que às mesmas condições iniciais correspondem as mesmas evoluções.
- **Mundos probabilistas (MP)**, nos quais às mesmas condições iniciais podem corresponder evoluções diferentes, mas apenas sob as mesmas probabilidades (maior que 0 e menor que 1) de ocorrência.
- **Mundos indeterminísticos (MI)**, nos quais às mesmas condições iniciais não se seguem nem as mesmas evoluções nem as mesmas probabilidades de evolução.
- **Mundos mistos (MM)**, os quais ou são determinísticos ou são probabilistas ou são indeterminísticos, mas em qualquer dos casos não universalmente.

15. Duas restrições metodológicas

Para não complicarmos em demasia os termos da questão inicial, procederei a duas restrições metodológicas. Em primeiro lugar, porei de parte os DL e DT, para me restringir ao DC. Em segundo lugar, assumirei, para efeitos de discussão do problema da compatibilidade do livre-arbítrio com DC, que o mundo actual é um MD.

16. Explicação da segunda restrição

É certo que fazendo fé na verdade da teoria física contemporânea, o mundo actual, cuja microfísica é probabilista e cuja macrofísica é determinística, tratar-se-á de um MM. Contudo, assumirei tratar-se, no que é relevante para o nosso problema, de um MD. Isto por duas razões. Por um lado, a escala em que o mundo actual se diz

probabilista é uma escala muito abaixo da escala em que se situam as acções humanas, mesmo abaixo daquela em que ocorrem os processos cerebrais. Por outro lado, o interesse propriamente filosófico no problema da compatibilidade c/ o determinismo desapareceria se se assumisse que o mundo actual é probabilista. Com efeito, o problema em questão é saber se o livre-arbítrio é, ou não, compatível com o determinismo e não se será compatível com o probabilismo ou com o indeterminismo. Dialecticamente, somente se a resposta ao primeiro problema for negativa, isto é, incompatibilista, haverá interesse em discutir se o livre-arbítrio é, ou não, compatível ou com o probabilismo ou com o indeterminismo ou com ambos.

17. O incompatibilismo

Há todo um argumentário incompatibilista que pode ser distribuído, consoante o aspecto do livre-arbítrio que visa atingir, pelos três requisitos, atrás apontados, da AD, das PA e do FC.

Entenderei o **incompatibilismo** como o conjunto destes argumentos incompatibilistas.

Nota: As formulações que se seguem são retiradas de:

McKenna, Michael, "Compatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

18. Argumento Incompatibilista da Fonte

AD é confrontado pelo *argumento incompatibilista da fonte* (AIF):

1. Uma pessoa age de sua própria livre vontade apenas se ela é a sua fonte última.
2. Se o determinismo é verdadeiro, ninguém é fonte última das suas acções.
3. Portanto, se o determinismo é verdadeiro, ninguém age de sua própria livre vontade.

19. Argumento Incompatibilista Clássico

PA é confrontado pelo *argumento incompatibilista clássico* (AIClass):

1. Se uma pessoa age de sua livre vontade, então poderia ter agido diferentemente.
2. Se o determinismo é verdadeiro, ninguém poderia agir diferentemente do que realmente age.
3. Portanto, se o determinismo é verdadeiro, ninguém age de sua livre vontade.

20. Argumento Incompatibilista da Consequência

FC é confrontado pelo *argumento incompatibilista da consequência* (AICons), atribuído a Carl Ginet:

1. Ninguém tem poder sobre os factos do passado e sobre as leis da natureza.
2. Ninguém tem poder sobre o facto de que os factos do passado e as leis da natureza implicam que apenas um futuro é possível (i.e, o determinismo é verdadeiro).
3. Portanto, ninguém tem poder sobre os factos do futuro.

Nota: Ginet, Carl. 1966. 'Might We Have No Choice?' In Lehrer, 1966: 87-104

21. Posições possíveis

Perante estes três argumentos incompatibilistas, que ameaçam todos os traços que reconhecemos intuitivamente como requisitos para que uma vontade seja livre, têm sido suscitados, no debate do problema, diversos posicionamentos. Descrevo-os sumariamente:

- **Niilismo**, segundo o qual o livre-arbítrio é falso independentemente de ser, ou não, compatível com o DC. Por exemplo, se se considerar que o livre-arbítrio é auto-contraditório. Note-se que um niilista tanto pode subscrever o compatibilismo como o incompatibilismo.
- **Libertarismo**, segundo o qual há incompatibilidade, pelo que livre-arbítrio e DC não podem ser ambos verdadeiros, e, além disso, o livre-arbítrio é verdadeiro, pelo que o DC tenha de ser falso.

- **Determinismo radical**, segundo o qual há incompatibilidade e o DC é verdadeiro, pelo que o livre-arbítrio tenha de ser falso.
- **Agnosticismo**, segundo o qual, tenhamos, ou não, compatibilidade entre livre-arbítrio e DC, tal facto não permite determinar se o livre-arbítrio é verdadeiro ou falso. O agnosticismo incompatibilista dirá, obviamente, que não podem ambos ser verdadeiros, ao passo que o agnosticismo compatibilista manterá todas as possibilidades de distribuição de valores de verdade em aberto.
- **Determinismo moderado**, segundo o qual livre-arbítrio e DC não só são compatíveis como ambos são verdadeiros.

22. Proposta: Defender o determinismo moderado

Procurarei sustentar em seguida o determinismo moderado. A estratégia que adoptarei consistirá não em discutir ou rebater, nos argumentos incompatibilistas, as premissas que enunciam consequências que decorrem da assunção do determinismo, mas em **rever a representação que nos fazemos intuitivamente do livre-arbítrio**. Nesse sentido, sigo dois passos:

- Primeiramente, proponho **duas reformulações** na concepção de livre-arbítrio, uma do requisito da AD e outra do requisito das PA, de tal forma que ambos fiquem ao abrigo do AIF e do AIClass, respectivamente.
- Depois, face ao AICons, concederei que é um argumento procedente face ao requisito do FC; porém, reclamarei que uma concepção apropriada do livre-arbítrio deve **dispensar** tal requisito, uma vez nada, a meu ver, o justificar.

23. Reformulação de AD

Quanto a AD, a reformulação que proponho está em deixar de assumir o agente como fonte última da acção, para tomar o agente como **quem assume, como sua, a formação de uma vontade de que não é causa**. Basicamente, a razão pela qual se supõe que o agente livre é fonte última das suas acções reside no seu auto-reconhecimento, e no reconhecimento por outros, de que é *autor* das suas acções. Não é disto que pretendo abdicar. Pretendo antes fazer notar que reconhecer a autoria de

uma acção não implica reconhecer que o autor seja fonte última da acção, sua causa não causada, causalidade *ex nihilo*; não implica sequer reconhecer que é sua causa.

A tese que defenderei é a de que o agente que se auto-determina está perante a sua vontade como aquela pessoa que faz sua uma vontade alheia, reconhecendo-se assim como autor de uma acção de que não é, porém, causa.

24. A vontade formada como fim de um processo

Tome-se como exemplo a minha decisão, tomada livremente, em ir ao cinema, decisão tomada em detrimento de outras escolhas que se me afiguraram no momento em que se impunha decidir, escolhas como as de ir ao teatro ou ficar em casa. Em vez de considerar a vontade substancialmente, considerarei a vontade (formada) como o **último estágio de um processo de formação da vontade.**

Nota: Sigo, neste ponto, Thomas Hobbes, para quem a vontade não é mais do que o último ditame (desejo) na cadeia deliberativa.

25. Três fases no processo de formação da vontade

Procedendo a uma análise do modo como se formou a minha vontade, é possível identificar três fases distintas:

1. A simples *ocorrência das alternativas* (ir ao cinema, ir ao teatro, ficar em casa) afigurando-se como conteúdos possíveis da minha vontade formada.
2. Antes do momento da escolha, antes, pois, de a vontade estar formada, tem-se um lapso de tempo, maior ou menor, em que procedi à *consideração das alternativas* que se me afiguravam e preparei o momento, posterior, da escolha.
3. Como fase derradeira, tem-se o momento em que se efectiva a *selecção de uma das alternativas* em detrimento das restantes que se me afiguraram, momento que corresponde ao da vontade formada.

26. A formação da vontade

(síntese)

Globalmente considerado, assumindo que a descrição do processo de formação da vontade é uma descrição adequada, todo ele consistirá, então, num processo de *ocorrência*, *consideração* e *selecção* de alternativas que já se me afiguram, em todo o caso, como possibilidades alternativas de acção.

27. Três pressupostos relativos à ocorrência de alternativas

Assumirei três pressupostos quanto à ocorrência de alternativas, em dado contexto de acção, a um agente:

- Toda a ocorrência de alternativas é *causalmente determinada* por crenças e desejos do agente.
- O agente *não escolhe* as suas crenças nem os seus desejos.
- Consequentemente, a ocorrência das alternativas de possíveis conteúdos da vontade formada não está sujeita ao livre-arbítrio.
- As alternativas de possíveis conteúdos da vontade formada são já, pelo simples facto de ocorrerem, *preferíveis*, embora não igualmente preferíveis.

28. A consideração de alternativas (Pressuposto da racionalidade das preferências)

Havendo que seleccionar uma alternativa possível em detrimento das outras, todas elas de algum modo preferíveis, e assumindo o pressuposto adicional de que **as preferências são racionais**, então é razoável atribuir à fase da **consideração** de alternativas o seguinte desempenho:

– *Fazer contrastar o maior “peso” de certas razões de preferência (associadas a uma alternativa) face ao menor “peso” de outras razões de preferência (associadas a uma alternativa preterida).*

Basicamente, deste ponto de vista, decidir é **desequilibrar a balança**, ou seja, encontrar razões suficientes para que a balança se desequilibre para lá de um limiar que supere a indecisão para dar lugar a uma decisão.

29. O modelo de Robert Nozick

(“bestowing weights”)

Robert Nozick em *Philosophical Explanations* resume esta concepção da seguinte forma:

«The decision need not bestow exact quantities... Only make some reasons come to outweigh others. A decision establishes inequalities in weight, even if not precise weights.» (Nozick, 1981, 296-7).

De acordo com este modelo, a decisão é pensada como um processo de atribuição de pesos (ou, nas palavras de Nozick, «conception of decision as bestowing weights »).

30. A subdeterminação da acção na ocorrência de alternativas

Se admitimos que o que causa a ocorrência das diferentes alternativas possíveis que se afiguram, num dado contexto de acção, a uma pessoa são desejos e crenças seus, não se vê todavia como pudéssemos admitir que tais desejos e crenças fossem, na mesma etapa, a causa do peso que as razões de preferência adquirem no processo de decisão, pois tal peso, longe de estar determinado por essas crenças e desejos, é justamente o que está em causa determinar através da consideração das várias alternativas possíveis. Quer isto dizer que as crenças e desejos que causam as ocorrências de alternativas apenas **subdeterminam** a acção e que fica a cargo, por assim dizer, da consideração das diferentes possibilidades alternativas obter o suplemento de determinação que fundamenta a passagem da indecisão à decisão.

31. A determinação da acção na consideração de alternativas

Como é que a fase da consideração selecciona uma alternativa em detrimento das outras?

Simplemente promovendo o aparecimento de novas razões de preferência, de maneira a *juntar causas* à determinação causal da acção; ou seja, perscrutando outros desejos e crenças seus, e justamente com o objectivo de eliminar alternativas através de um desequilíbrio da balança nozickiana.

32. A consideração não causa a acção

Há também aqui um pressuposto importante:

– *O peso de uma crença (ou desejo) só pode ser incrementado ou diminuído pelo peso de outra(s) crença(s) (ou desejos)*

Isto quer dizer que a consideração não é *causa directa* da acção. São apenas crenças e desejos a causa da acção. A consideração apenas influi na acção por fazer com que mais crenças e desejos se tornem causalmente relevantes.

33. Analogias: do detective à testemunha

No que respeita à formação da minha vontade não sucede que eu apenas a torne inteligível através da elucidação *a fortiori* das causas que a determinaram como se o ponto de onde eu perspectivasse a determinação causal fosse apenas "junto" ao efeito. Eu constato as causas na sua ocorrência primeira, pelo menos certas causas. Eu estou "junto" a elas antes de determinarem causalmente o que hão-de determinar. Não é, portanto, o caso de que eu esteja apenas na posição de quem reconstitua, qual **detective**, o processo de determinação causal da acção; eu acompanho esse processo, qual **testemunha** que assiste ao desenrolar dos acontecimentos que conduzem a um crime.

34. Apropriação da causalidade

O requisito da AD, tal como o reformulo, já não consiste numa causalidade própria, sem ela mesma ser causada, incompatível com o determinismo; em vez disso, consiste na **apropriação** de, assumindo-a, uma causalidade que, à partida, não lhe é própria. O pressuposto aqui é o de que o agente não tem de se reconhecer na sua vontade; que ele está, portanto, para esta numa posição que não é muito distante da posição em que está quando perante vontades alheias. Ou seja: o requisito da AD é satisfeito quando o agente reconhece como **sua** a determinação da “sua” vontade.

35. A vontade bem formada

(AD como requisito formal)

Quando é que um agente reconhece como *sua* a determinação da vontade? Quando a sua vontade é reconhecida como uma *vontade bem formada*. Uma *vontade é bem formada* apenas quando o agente reconhece que ela exprime bem, pelo menos satisfatoriamente bem, *todas* as suas crenças e desejos.

Significa isto que o requisito da AD é simplesmente *formal*: não está em questão o que causa um agente agir de uma maneira – são sempre certas crenças e certos desejos seus a causa –, mas se essas crenças e esses desejos são realmente expressão de todos os seus desejos e crenças.

36. A analogia do soberano sem vontade própria

A analogia que proponho para ilustrar esta ideia é a seguinte: somos autores das nossas acções no mesmo sentido em que um soberano, interpretando vontades que não a sua, é autor (e, em certo sentido, fonte última) da decisão política. Da mesma forma que Rousseau (*Do Contrato Social*) encontrou na vontade humana o *analogon* do soberano, entendendo este como *volonté générale*, o que proponho é ver também em certo desempenho do próprio soberano o *analogon* de uma vontade cuja formação é auto-determinada.

37. Recapitulação

Esta analogia, em vez da clássica imagem de um agente que é *causa* das suas escolhas e acções, consegue satisfazer os requisitos para a compatibilidade com o determinismo sem cair numa alternativa que obrigasse a conceber o agente como uma mera *marioneta*.

Com efeito, o soberano pode, enquanto soberano, não dispor de uma vontade que não a dos seus súbditos; ou, mais exactamente, pode assumir como sua a vontade com mais peso numa assembleia.

Nestes termos, o agente será autor da sua acção por dispor de uma vontade bem formada, uma vontade formada num teatro de crenças e desejos, em que o peso

de uns e de outros só pode ser incrementado ou diminuído pelo peso de outros desejos e crenças.

O bom soberano instala o teatro e assente à vontade formada; participa na formação da vontade não por impor a sua - em princípio, deve mesmo dispensar-se de ter uma vontade sua - mas por exigir-se a sua formação e por seleccionar/assentir à vontade formada.

38. Reformulação de PA

(O dilema de Hume)

Quanto a PA, o ponto decisivo está em precisar que, com este requisito, não se trata de afirmar que se poderia ter agido diferentemente *apesar de a vontade ser a mesma*, ou seja, as crenças e desejos que determinaram a sua formação serem os mesmos - tal conduziria ao conhecido *dilema de Hume* de acordo com o qual o livre-arbítrio implicaria quer o indeterminismo quer a sua negação.

Com efeito, aceitar aquela formulação de PA implicaria admitir que a acção ser uma e não outra fosse resultado de uma vontade por princípio imperscrutável, uma vontade acerca da qual o seu sujeito nenhuma apreensão racional poderia dispor. Tratar-se-ia, nesse sentido, de uma vontade alheia ao agente, uma vontade "sem dono".

39. Reformulação de PA

(Resposta de Hume)

Como reformular PA de modo a escapar à dupla incompatibilidade, com o determinismo e com o indeterminismo, que o dilema de Hume assinala?

A resposta é dada pelo próprio David Hume: tendo-se agido de uma maneira, poder-se-ia, nas mesmas circunstâncias, ter agido diferentemente sim, mas isto *apenas porque a vontade, ela mesma, poder-se-ia ter formado diferentemente*.

Quer isto dizer que só caso o agente tivesse desejado ou crido diferentemente ele poderia ter agido diferentemente.

40. Reformulação de PA (compatibilização com o DC)

Posto o requisito das PA desta maneira, não se segue nenhuma incompatibilidade com o determinismo, sem que deixe de se seguir a incompatibilidade com o indeterminismo.

Isto porque a presunção mais razoável – já o afirmámos atrás – é a de que a formação da vontade de um agente esteja causalmente relacionada com os seus desejos e crenças. Se nenhum agente presume que pudesse ter escolhido ter outras crenças e outros desejos e, portanto, que pudesse ter escolhido outra formação da sua vontade, então não está em causa na nossa representação do que é livre-arbítrio a vontade formar-se causalmente.

41. A formação da vontade pressupõe PA

O requisito de AD reformulado, vimos atrás, pressupõe diferentes possibilidades alternativas cujos pesos são postos em confronto. Vimos também que essa pesagem das possibilidades alternativas pode variar em função da "auscultação", por assim dizer, das crenças e desejos do agente. Qualquer pessoa o reconhece quando reconhece que se tivesse parado um pouco para pensar poderia muito bem ter agido diferentemente; ou se lhe tivesse ocorrido certo desejo que, sabe-se lá por que razão, não lhe ocorreu oportunamente, etc.

Quer isto dizer que é a própria natureza do processo de formação da vontade que clarifica que esta se poderia ter formado diferentemente quer na fase de *ocorrência* de alternativas quer na da *consideração* de alternativas.

42. Duas objecções a Hume (Acções compulsivas e acções livres sem alternativa)

Elliot Sober expõe duas objecções (*Core Questions in Philosophy*, 2001) expostas sob a forma de contra-exemplos, à posição de D. Hume (que assimilo a PA reformulado):

- As **acções compulsivas** que, apesar de satisfazerem o requisito PA, não são, pelo menos intuitivamente, consideradas, acções livres. Um cleptómano que,

posto diante de um objecto, o rouba é um exemplo de acção compulsiva. Se a acção do cleptómano não foi livre, então PA não é **condição suficiente** do livre-arbítrio.

– Alega-se que nem sequer é **condição necessária** com aquelas acções que consideramos livres apesar de não terem disposto de possibilidades alternativas. É o caso de um agente que escolhe, por exemplo, não sair, em vez de sair, de um quarto sem se ter dado conta de que, na realidade, sair não era uma alternativa possível porque a porta se encontrava trancada por fora. Outro exemplo: quando hesito, sentado à mesa de uma pastelaria, entre pedir um mil-folhas ou um pastel de nata, acabando por pedir o primeiro na ignorância de que já não havia o segundo. O primeiro contra-exemplo (argumento da sala fechada) é atribuído a John Locke e pretende concluir que PA não é necessário porque a escolha foi livre apesar do agente não ter podido agir diferentemente.

43. Resposta à 1ª . objecção

(Acções compulsivas)

Face ao argumento das acções compulsivas, a defesa consiste em mostrar que ele só seria admissível caso se pretendesse afirmar que PA fosse condição suficiente do livre-arbítrio.

Mas tal pretensão não se verifica, pois, além de PA, é necessário, para que se reconheça livre-arbítrio, que o requisito AD seja satisfeito. De acordo com este (já reformulado), para que tenhamos livre-arbítrio é necessário que haja apropriação da vontade, ou seja, que esta exprima, na sua boa formação, o conjunto de todos os desejos e crenças do agente.

Ora, tal não sucede quando a escolha é compulsiva, pois, neste caso, o agente limita-se a testemunhar o que a sua vontade lhe impõe, a despeito de quaisquer outros desejos e crenças de que seja detentor. Aliás, se temos a clara intuição de que, nestas circunstâncias, um agente não age livremente é porque o próprio agente não assume como *sua vontade* a vontade que o compele; esta não será mais do que uma vontade sem dono, alienada, em conflito consigo mesmo.

44. Resposta à 2ª . objecção

(Acções livres sem alternativa)

Face ao argumento de Locke, a defesa consiste em mostrar que do facto de uma pessoa, ao contrário do que se poderia ter pensado, não ter podido escolher entre A e B (duas quaisquer possibilidades de escolha postas em alternativa) não se segue que não tenha feito uma escolha entre pelo menos duas alternativas. É certo que o agente *não foi livre de* escolher entre A e B. Por exemplo, é certo que *não fui livre de* escolher entre o mil-folhas e o pastel de nata. Fui iludido por uma má avaliação da situação, talvez devesse ter começado por perguntar ao empregado de mesa que bolos havia. Mas não é menos certo que *fui livre de* escolher o que escolhi e que poderia não o ter escolhido. Porquê? Porque, além de A e B, na minha escolha de A esteve em causa *optar entre A e ~A*.

Sartre (*O Ser e o Nada*) viu bem o ponto: não escolher é ainda escolher, não agir é ainda uma possibilidade alternativa. Portanto, deste ponto de vista, não é o caso que haja acções livres sem alternativa.

Nota: Admitir que todas as escolhas são escolha entre pelo menos duas alternativas – agir e não agir – garante o requisito das PA. Neste sentido, Sartre acode a Hume. No entanto, a posição de Sartre é a de que não existe realmente livre-arbítrio (ou uma liberdade da vontade). Do ponto de vista do existencialista, a liberdade não é condicionada pela vontade ou, dito de outro modo, quando a vontade e a deliberação reflexiva entram em acção, os dados já se encontram lançados, a decisão já está tomada. Por esta razão, a posição de Sartre não deve, em rigor, ser reconhecida, entre os diferentes posicionamentos relativos ao compatibilismo, como libertarista, antes devendo ser classificada como niilista (Cf. §21). Tal, contudo, não significa uma rejeição da liberdade, mas tão-só uma rejeição da identificação da liberdade com o livre-arbítrio. Ou seja: a posição de Sartre revela-se de facto libertarista, ao assumir a liberdade como ser da própria consciência em contraste com o ser das coisas em si, mas nunca nos termos de um libertarismo em que esteja em causa uma liberdade da vontade (*free will*). Mesmo o suposto de que o determinismo resulte falso de acordo com o libertarismo não encontra eco no pensamento de Sartre, pois neste o determinismo resulta verdadeiro se reportado às coisas que são “em si”. Donde, ser

fortemente aconselhável não procurar encontrar em Sartre um defensor de qualquer uma das posições em jogo na discussão do compatibilismo.

45. Dispensa de FC

(FC não é reformulável; dois problemas)

Face ao AICons, não vejo forma de reformular o requisito do FC, a não ser sob formas demasiado pobres que ou constituiriam truísmos ou deixar-se-iam seguir dos requisitos atrás expostos. Mas não é apenas por essa razão que o dispenso. Na verdade, dispensá-lo consiste numa terapia adequada para uma má problematização que é habitualmente confundida com o problema que tenho vindo a tratar.

Por outras palavras, tal como é intuitivamente (talvez, por força do hábito) representado o que é haver livre-arbítrio, o problema das vontades livres corresponde, na verdade, não apenas a um problema, mas a dois, um bom problema, outro mau.

46. Dispensa de FC

(o bom problema)

No primeiro, o que está em causa é saber como pode uma pessoa, sob a presunção de que o determinismo causal é verdadeiro, sustentar o poder de agir por si mesmo (AD) e de agir diferentemente (PA); e pode, vimo-lo. No sentido apropriado, ambos estes requisitos não envolvem nenhuma incompatibilidade com a admissão do determinismo. Por "sentido apropriado" entendo um sentido que seja satisfeito por todos os casos de livre-arbítrio que consigo conceber enquanto agente livre.

Basicamente, foi disto que estive a falar até agora.

47. Dispensa de FC

(o mau problema)

Mas, depois, surge o segundo problema, o mau – *Que sentido faríamos nós no mundo se o mundo não pudesse ter futuros diferentes daqueles que venha a ter?* Se o primeiro problema é manejável a partir de uma investigação do modo como formamos as nossas vontades (investigação baseada em modelos, decerto conjecturais, mas ainda assim confrontáveis e sujeitos a algum tipo de controlo epistémico), já este

último é autenticamente um problema metafísico que não versa realmente sobre o que são as nossas faculdades, sequer sobre o que é o mundo, mas sobre o sentido que faz ou deixa de fazer existirmos no mundo. E é por aqui que o problema se revela um mau problema. O “problema do problema” está em nos pensarmos livres não tanto porque tenhamos uma especial convicção sobre as nossas capacidades, nem sobre o que é o mundo, mas, antes, porque temos *uma forte convicção sobre o papel especial que nos cabe no mundo*.

48. Dispensa de FC **(expectativas metafísicas)**

É esta convicção, a um tempo cosmológica e antropológica, mas sem estar fundada em nenhum dos dois domínios, que nos faz pensar, como que em segunda mão, que as nossas capacidades estarão à altura do papel que cremos ter no Mundo. É, pois, quase uma *boa-fé metafísica o que nos justifica a expectativa de que as nossas capacidades reais sejam umas e não outras*.

49. Dispensa de FC **(ser do mundo)**

Se escrutinarmos criticamente esta convicção metafísica, a expectativa que está essencialmente em jogo ao nos considerarmos agentes livres é a de que o Mundo não possa ser insensível à nossa acção. Contudo, a pergunta “Pode o curso do mundo ser insensível aos meus esforços?” revela-se uma pergunta desprovida de sentido a partir do momento em que admito, para mim próprio, que *sou do mundo*, sou parte dele. Assumindo isto, a pergunta desfaz-se no trivial reconhecimento de que o mundo não é insensível ao que nele mesmo se passa. Note-se que ao dizer que sou do mundo quero dizer que estou no mundo e não sou outra coisa do que é o mundo; portanto, eu estar no mundo não é a mesma coisa que um peixe estar num aquário. Se o mundo fosse um aquário, então eu não seria mais do que uma parte, uma partícula, das suas paredes. E, por outro lado, se digo que não sou outra coisa do que é o mundo, não estou, com isso, a dizer que o mundo não é outra coisa do que o que eu sou.

50. Dispensa de FC

(o exílio)

Basicamente, o que estou a dizer é que boa parte do discurso que justifica a nossa crença de que somos livres não é um discurso sobre nenhuma faculdade humana, mas antes sobre uma crença metafísica, acerca do que somos e do que o mundo é, uma crença pela qual nos esperamos de certo modo subtraídos ao mundo – um *exílio*!

Tal subtracção é muito evidente em diversas maneiras de perspectivar a questão do sentido da existência. Desde as perspectivas religiosas (de uma forma ou de outra quase todas) que têm por credo a ideia de que a nossa relação com o mundo é uma relação transitória, e a ideia de que relativamente a esse mundo por que passamos, o que importa é aprender qual é a melhor maneira seja de o suportar seja de o dominar.

51. Conclusão

A concluir, o que vim defender é que é possível compatibilizar o livre-arbítrio com o determinismo se se refinar a nossa concepção intuitiva do que seja um livre-arbítrio. Nesse sentido, proponho a seguinte definição de livre-arbítrio:

Um agente agiu livremente se:

- A sua acção foi causada de acordo com uma vontade bem formada, ou seja, uma vontade que exprima satisfatoriamente a totalidade dos desejos e crenças do agente.*
- Tendo agido de uma maneira, pudesse ter agido diferentemente caso a sua vontade se tivesse formado diferentemente.*