

LIVRE ARBÍTRIO PARA COMPATIBILISTAS

*Cláudio Ferreira Costa **

RESUMO

Esse artigo contém uma crítica ao libertarismo visto como uma doutrina que conduz a uma inevitável confusão entre liberdade e randomicidade e que é ideologicamente comprometida com a dogmática da religião judaica-cristã. Na segunda parte do artigo é desenvolvida a proposta de uma nova definição compatibilista de livre arbítrio.

PALAVRAS-CHAVE: Livre arbítrio. Compatibilismo. Libertarismo. Metafísica.

ABSTRACT

This paper begins with a criticism of libertarianism, viewed as a doctrine that leads to an inevitable confusion between freedom and randomness and which is ideologically committed with the dogmatic of judeo-christian religion. The second part of the paper contains the proposal of a new compatibilist definition of free will.

KEY-WORDS: Free will. Compatibilism. Libertarianism. Metaphysics.

* Professor de FILOSOFIA da *Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN*, tendo como áreas de interesse METAFÍSICA, EPISTEMOLOGIA e FILOSOFIA DA LINGUAGEM.

SE UMA PEDRA ATIRADA NO AR SUBITAMENTE SE
TORNASSE CONSCIENTE ELA SE DECLARARIA LIVRE.

SPINOZA

Meu objetivo nesse artigo é fazer uso da teoria causal da ação para desenvolver uma análise mais detalhada da concepção compatibilista de livre arbítrio. Antes disso, porém, quero evidenciar a implausibilidade da posição alternativa mais influente, o libertarismo.

I. CRÍTICA AO LIBERTARISMO

Segundo uma forma mais radical de determinismo, tudo o que acontece no universo é necessária e suficientemente determinado por causas. Pierre Laplace defendeu essa posição de maneira conseqüente, sugerindo que se uma inteligência suficientemente poderosa conhecesse todas as leis da natureza e todos os estados de coisas constitutivos do universo em um dado instante, nada mais lhe seria oculto, pois ela poderia, aplicando as leis aos estados de coisas, prever todo o futuro do universo e retrodizer todo o seu passado¹.

Não obstante, o determinismo absoluto proposto por Laplace parece implausível. Para evidenciarmos isso, comecemos supondo que a hipótese acerca do início do universo através do *big-bang* seja correta. Segundo uma versão dessa hipótese, em seu início o nosso universo era um plasma imensuravelmente denso de energia, concentrado em um

¹ Pierre Laplace. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover, 1951 (1820), p. 4.

espaço menor do que o ocupado por uma moeda de cinco centavos. A explosão desse plasma – o *big-bang* – teria permitido o surgimento, já nos primeiros milissegundos, das primeiras partículas subatômicas, seguidas dos primeiros átomos de hidrogênio. Suponhamos, agora, que a inteligência suficientemente poderosa sugerida por Laplace estivesse presente no momento do *big-bang*, conhecendo – o que parece muito fácil – toda a desmesuradamente simples situação do universo naquele instante. Ora, segundo a hipótese laplaceana, de posse desse conhecimento e do conhecimento de todas as leis da natureza, essa inteligência poderia prever o aparecimento do sistema solar, uma dezena de bilhões de anos mais tarde, além do aparecimento da espécie humana, de episódios históricos como a primeira guerra mundial, em seus mais ínfimos detalhes, e mesmo de episódios pessoais, como o fato de você estar lendo essa sentença no presente momento. Mesmo descontando a controversa questão do indeterminismo na microfísica, não parece que, quando a complexidade e a diversidade emergem de estados muito simples, uma forma radical de determinismo causal possa ser plausivelmente sustentada.

O determinismo absoluto de Laplace parece, pois, problemático, causando um mal-estar que já havia sido sentido pelos atomistas gregos. Segundo esses filósofos, o universo é constituído de átomos materiais cujo movimento é totalmente determinado por causas. Sendo assim, como explicar o acaso? Mais ainda: como explicar a liberdade?

Para solucionar tais problemas, o filósofo Epicuro sugeriu a hipótese do desvio dos átomos ². Segundo essa

² Ver Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga III: Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 180-183.

hipótese, mesmo em um mundo causalmente determinado restaria algum lugar para episódios meramente *casuais* – para o que poderíamos chamar de *acausalidade*. Tais episódios seriam os *desvios (clinamen)* randômicos dos átomos, ou seja, movimentos não causados. Isso não só explicaria o acaso, mas também a liberdade humana de decisão e ação em um mundo governado por leis causais. Como escreveu o epicurista romano Lucrécio, no século I a.C.:

Se todo movimento é sempre interconectado, o novo surgindo do velho em uma ordem determinada – se os átomos nunca se desviam de modo a originar o novo movimento que cortará os laços do destino, a contínua seqüência de causa e efeito – qual é a fonte do livre arbítrio possuído pelas coisas sobre a terra? ³

É dessa maneira que foi introduzida uma das aporias mais persistentes da história do pensamento filosófico: o problema do livre arbítrio, tal como ele ainda hoje é concebido. Essa foi também a primeira versão razoavelmente precisa da hipótese libertarista, segundo a qual o livre arbítrio se deve ao fato de que em nossas decisões e escolhas somos capazes de nos subtrair às correntes de uma determinação causal estrita.

Questionar os limites do determinismo não implica, contudo, na admissão da hipótese libertarista, pois há fortes razões que militam contra ela. A primeira e mais importante é que, ainda que em nossas decisões e ações haja algum espaço para a acausalidade, fica inexplicado como isso poderia torná-las mais livres. Como tem sido notado desde Hume, arbitrariedade ou randomicidade (que, mesmo sendo conceitos interpretáveis em termos causais, são o que mais se

³ Lucrécio. *On the Nature of the Universe*. New York: Harmondsworth, 1951, parte II, linhas 250-255.

aproxima da acausalidade) não parecem ter nada a ver com liberdade. Para especificar melhor essa objeção, compare os seguintes casos contrastantes. Caso (a): suponha que, no mundo Md, onde as decisões humanas são completamente determinadas causalmente, em uma partida de futebol o jogador A, ao receber a bola, deva decidir entre (i) chutar para o gol, (ii) retroceder a bola para o jogador B, que está atrás dele, (iii) continuar correndo com a bola em direção ao gol, ou (iv) tentar cruzar para o jogador C, que está desimpedido e mais próximo à trave. Digamos que as alternativas (iii) e (iv) sejam as duas aparentemente mais vantajosas, embora todas elas estejam dentro do escopo das alternativas razoáveis. Suponhamos então que A, por estar nervoso, decida tentar o cruzamento para o jogador C, realizando então essa ação. Embora ele seja determinado causalmente, parece que realiza isso livremente. Imagine agora o caso (b): aqui temos o jogador A', que é idêntico a A e que se encontra em uma situação também idêntica a considerada acima, com a diferença que ele se encontra no mundo Mi, que nesse momento é uma contraparte perfeita de Md, com a diferença que em Mi há um certo grau de acausalidade nas decisões e ações. Digamos que essa diferença possa levar A' a fazer coisas inesperadas, como passar a bola para o jogador do time oposto, sentar-se sobre ela ou (o que é muito mais provável) ir ao chão, vítima de uma falha qualquer no mecanismo. Diríamos que A' por isso é mais livre do que A? É óbvio que não. Pode parecer até mesmo que A' é menos livre do que A, o que também não é verdade. A' não ficou mais livre nem se tornou aprisionado. O que acontece é que o conceito de ser ou não ser livre simplesmente deixa de ser aplicável onde não há causalidade. (Raciocinando em termos

de arbitrariedade podemos dizer: quanto mais arbitrária é uma escolha, menos sentido ela faz, menos racional ela é, e quanto menos sentido e racionalidade ela tem, menos apropriada fica a aplicação do conceito de liberdade a ela.).

Em defesa do libertarismo seria possível responder a semelhante objeção desenvolvendo estratégias como a de limitar o alcance do indeterminismo causal, admitindo que A' seja causalmente determinado a se decidir apenas dentro do escopo das alternativas *mais razoáveis* (iii) e (iv), mas sugerindo que em seu interior impere um nível maior ou menor de acausalidade (chamada aqui de “causação indeterminista”). No entanto, essa parece ser uma simples manobra imunizadora, pois um grau de acausalidade válido no interior de um escopo menor, seja ele qual for, também não parece contribuir em nada para tornar a decisão ou ação mais livre e sim para limitar a aplicabilidade do conceito. Pois digamos que o acaso faça com que A' se decida, diversamente de A, por realizar a ação (iii). Não é intuitivo que A', por fazer isso, tenha mais liberdade que A. Pelo contrário, também aqui nós nos sentimos inclinados a pensar que a perda de sentido e racionalidade próprios da escolha arbitrária contribui apenas para diminuir o exercício da liberdade, e que somente no caso do jogador A em Md faz sentido se falar de uma decisão da qual podemos predicar liberdade em toda a extensão do termo. Não parece que as teorias libertaristas contemporâneas, por mais sofisticadas que se tornem, consigam contornar de forma convincente esse tipo de objeção⁴.

Um questionamento paralelo pode ser aplicado ao tratamento libertarista da responsabilidade moral. O

⁴ Para acesso às teorias libertaristas contemporâneas, ver o livro de Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

libertarista justifica a existência de liberdade dependente do indeterminismo como necessária à responsabilidade moral, sugerindo que se fôssemos estritamente determinados causalmente ao decidir e agir, não poderíamos mais ser responsabilizados por nossas decisões e ações. Contudo, por que pensar que a introdução do acaso representa alguma vantagem? Se nossas decisões são em alguma medida o resultado randômico do acaso, isso não parece contribuir em nada para torná-las mais responsáveis (nem irresponsáveis). É a própria aplicação do conceito de responsabilidade que a intervenção do acaso prejudica ou impede.

Como críticos do libertarismo notaram, não é difícil encontrar causas para as nossas decisões e ações livres. A decisão de Hitler de quebrar o pacto germano-soviético e invadir a Rússia, por exemplo, foi um ato de livre e espontânea vontade de um ditador com poderes absolutos. Todavia, historiadores não acham difícil encontrar as causas econômicas, estratégicas, ideológicas e mesmo psicológicas que o conduziram a essa decisão. Quando refletimos sobre nossas decisões e ações, parece natural procurar pelas causas, e quando não as encontramos dificilmente nos damos por satisfeitos com a conclusão de que nada causou a decisão...

Todavia, o libertarista sofisticado não irá negar a existência de condições causais. Ele irá dizer, por exemplo, que embora elas existam, elas constituem no máximo uma condição *necessária* para a decisão, mas não a sua condição *suficiente*, por isso mesmo deixando espaço para o exercício da liberdade. Além disso, o libertarista costuma apelar para o *sentimento de liberdade*. No momento em que decidimos, dirá ele, temos o sentimento de que não estamos sendo inteiramente causados, de que nós mesmos nos encontramos

acima e além da cadeia causal, ou, o que parece ser o mesmo, sentimos que somos aptos a decidir e agir de *outro modo*, mesmo que todas as condições antecedentes continuassem as mesmas.

Críticos do libertarismo têm respostas para essas objeções. Há, primeiro, quem tenha sugerido que esse sentimento de não sermos inteiramente causados se deve apenas ao fato de que as causas das ações não-livres chamam muito mais nossa atenção, posto que buscamos detectá-las pela importância que damos a sua eliminação, enquanto as causas das ações livres são tais que nada há nelas que possa despertar nossa atenção. “Quando agimos livremente”, escreveu Brand Blanchard, “não costumamos olhar para trás”⁵. Essa não parece ser, contudo, uma razão decisiva, dado que também podemos decidir e agir com atenção reflexiva às causas, mesmo assim persistindo o sentimento de liberdade, de que poderíamos decidir de outro modo.

Menos insatisfatória é a explicação que recorre à psicanálise, segundo a qual, por não sermos conscientes das causas reprimidas de nossas ações temos o sentimento ilusório de que somos livres⁶. Suponha que, em um exemplo de sugestão pós-hipnótica, o hipnotizador diz ao hipnotizado que alguns minutos após acordar ele deverá abrir a janela, não se lembrando de que recebeu essa ordem. Com efeito, após alguns minutos a pessoa de fato abre a janela, mas quando inquirida sobre a razão dessa ação ela responde com uma falsa explicação causal, por exemplo, a de que precisa arejar a sala. Além disso, ela se sente inteiramente livre ao fazer isso, embora não nos pareça ser o caso. A psicanálise demonstra,

⁵ Brand Blanchard, “The Case of Determinism”, in: Sidney Hook (ed.): *Determinism and Freedom*. New York: Collier-Macmillan, 1965, p. 5.

⁶ Ver John Hospers, “Men and Free Will”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, 1950, 307-27.

pois, que o sentimento de liberdade pode ser enganoso. Mas ela não demonstra que esse sentimento deva ser sempre enganoso, pois para tal seria preciso que todas as nossas decisões e ações fossem relevantemente causadas por fatores inconscientes. Contudo, só crentes dogmáticos na psicanálise estariam preparados para ir tão longe, pois uma pessoa tem sentimento de liberdade ao decidir tomar o café após acordar, pegar o carro para ir ao trabalho, apertar o pé no freio diante do sinal vermelho... Mas não parece haver um material inconsciente orientando causalmente essas decisões.

Dada essa insuficiência da explicação psicanalítica do sentimento de liberdade quero sugerir uma outra, que tem a vantagem de ser aplicável a todos os casos nos quais esse sentimento ocorre ⁷. Essa explicação depende da admissão de teorias representacionais ou reflexivas da natureza da consciência, como as contemporaneamente desenvolvidas por D. M. Armstrong ⁸ e D. M. Rosenthal ⁹. Essas teorias

⁷ Um primeiro esboço dessa explicação, sem apelo às teorias reflexivas da consciência, encontra-se em meu livro, *Uma Introdução Contemporânea à Filosofia* (Martins Fontes: São Paulo 2002), pp. 282-3.

⁸ D. M. Armstrong, "What is Consciousness?" in: N. Block, O. Flanagan, G. Güzelde, *The Nature of Consciousness*. Cambridge: MIT-Press, 1999, p. 726-7. Ver também, de Armstrong, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press, 1999, cap. 10. Note-se que a consciência introspectiva diferencia-se da consciência perceptual, também admitida por Armstrong, que consiste simplesmente no estar acordado, alerta, percebendo o mundo ao redor.

⁹ Ver a coletânea de artigos de D. M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005, parte I. Uso a palavra 'cognição' no sentido em que Rosenthal usa a palavra 'pensamento'. O mesmo ponto foi vislumbrado por vários autores, embora sem recurso a teorias reflexivas da consciência. D. C. Dennett, por exemplo, escreve que [CONTINUA NA PRÓXIMA PÁGINA]

sugerem que quaisquer estados mentais – incluindo decisões e processos decisórios – se tornam conscientes apenas quando são objetos de introspecções, de experiências quasi-perceptuais de ordem superior, segundo o modelo de inspiração perceptual de Armstrong, ou de pensamentos de ordem superior, segundo o modelo de inspiração lingüística de Rosenthal. Assim, usando o termo neutro ‘cognição de ordem superior’, que abrange ambas as versões da teoria, posso dizer, por exemplo, que Ana tem consciência de que está apaixonada por Pedro quando ela tem um estado mental de segunda ordem, que é a cognição do estado mental que é a paixão que ela tem por Pedro, caso no qual dizemos que esse estado mental (a paixão) se tornou consciente. Armstrong justificou essa idéia por analogia com o processo de auto-escaneamento responsável pela coordenação de processamentos paralelos em computadores¹⁰. Ele sugeriu que tais cognições (introspecções) de segunda ordem produtoras da consciência reflexiva seriam uma herança evolucionária de mentes que, por se terem tornado mais complexas, precisaram desenvolver a capacidade de *monitorar*, ou seja, de planejar, integrar, coordenar os seus estados mentais de ordem inferior através de cognições ou representações de ordem superior.

Uma vez aceita, a concepção reflexiva da natureza da consciência que acabo de expor nos permite explicar o

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 9]

“qualquer tentativa de perseguir os próprios processos de deliberação com o objetivo de fazer uma acurada projeção de sua trajetória deve ser auto-destrutiva, arriscando-se a um regresso infinito de auto-monitorização” (*Elbow Room*. Cambridge: MIT Press, 1984, p. 112).

¹⁰ Essa é a sugestiva explicação evolucionária para a emergência da consciência proposta por Armstrong em “What is Consciousness?”, pp. 726-7. Para comentário ver W. G. Lycan, *Consciousness and Experience*. Cambridge: MIT, 1996, p. 13-14.

sentimento de liberdade como resultante da confluência de dois fatos sobre o funcionamento da mente que decorrem de sua admissão. O primeiro diz respeito ao papel causal das cognições de ordem superior. Se elas têm a função de monitorar processos mentais de ordem inferior, então elas pertencem ao pano-de-fundo constituído pelo complexo de fatores causais geralmente latentes envolvidos na deliberação, ainda que não sejam a sua causa dita *eficiente* (inesperada, proeminente), que deve estar no mesmo nível da própria deliberação que dela resulta. Essas cognições tem papel causal, mesmo que latente, pois delas depende o controle que o agente tem sobre o processo decisório. O segundo fato a ser considerado é que, como Rosenthal repetidas vezes notou, um ponto essencial às teorias reflexivas da consciência é que segundo elas nós só podemos adquirir consciência de uma cognição de segunda ordem (e, portanto, da variedade de estados mentais que possam estar participando causalmente em um nível superior, tanto de sua origem como daquilo que dela decorre)¹¹ se a tornarmos objeto de cognições de terceira ordem e assim por diante, donde a cognição que está no topo permanece inevitavelmente inconsciente. Ora, o que a confluência desses dois fatos sugere é que existem elementos

¹¹ Uma dificuldade intrínseca à hipótese que proponho seria a de que a cognição de ordem superior, sendo causalmente resultante do estado mental de ordem inferior cujo conteúdo representa, não poderia ter função causal em relação ao último. Mas isso só vale se, como Rosenthal, rejeitarmos a hipótese da monitorização. Se aceitarmos essa última hipótese, então a potencialidade causal das cognições de nível superior passa a ser simplesmente necessária. Além disso, parece evidente que a cognição de nível superior tenha também outras causas além do estado mental que representa, pois sem isso como explicar o fato de tal cognição só ocorrer quando forem dados certos estados mentais de nível superior e não outros, de acordo com a necessidade?

causais de nível superior envolvidos na deliberação e decisão que sempre e inevitavelmente escaparão à consciência! Essa parece-me a explicação mais plausível para o sentimento de liberdade, ou seja, de que estamos sempre “acima e além” dos fatores causais que consideramos ao tomarmos uma decisão, podendo por isso sempre intervir e decidir de outro modo. Tal sentimento é uma ilusão advinda da necessária falta de consciência de fatores causais de ordem superior que se encontram envolvidos nos estados de consciência monitoradores do processo deliberativo.

Frente a esses argumentos, a alternativa mais razoável parece ser a da rejeição da definição libertarista de livre arbítrio. Isso é o que faz o filósofo *compatibilista*, para quem a liberdade de decisão ou ação não depende de nenhuma forma de indeterminação causal (quer ela ocorra ou não), mas simplesmente da *ausência de limitação ou constrangimento*. Em decorrência dessa redefinição da liberdade que a torna compatível com o determinismo, a nossa decisão ou ação livre é – ou pelo menos poderia ser – necessária e suficientemente determinada por causas, conquanto entre essas causas não exista nada que de algum modo a restrinja, limite ou constranja.

Sob o ponto de vista do compatibilismo, o libertarismo surge de uma confusão causada pelo fato de que a ausência de restrição ou constrangimento facilmente se confunde com uma subtração ao determinismo causal, pois ela exige que se mantenha ampliado ao máximo o leque de alternativas razoáveis à disposição do agente, o que, adicionado à necessária inconsciência dos fatores causais responsáveis pelos estados monitoradores da decisão que tomamos, faz aparentar que essa decisão não esteja sendo suficientemente causada.

O compatibilismo não só redefine a liberdade como independente de alguma forma de acausalidade. Ele redefine também a responsabilidade moral como algo que é independente do fato de sermos determinados causalmente ao agir. Mesmo que em um sentido estrito a pessoa não possa decidir de outro modo, é legítimo que ela seja responsabilizada e eventualmente punida por uma decisão moralmente incorreta quando, ao tomá-la, ela está consciente de que não deveria tê-la tomado e se ela é racionalmente e volicionalmente responsiva, uma vez que em tal caso responsabilizar e punir poderá prevenir a repetição de ações similares por ela (reabilitação) ou por outros (dissuasão) no futuro.

Por que então ainda hoje se defende o libertarismo? Creio que existe, por trás das razões internas até aqui consideradas, também uma razão externa, ideológica, que foi muito bem colocada no diagnóstico que Owen Flanagan faz de um adoecimento em nossa imagem manifesta do mundo, enraizado na cultura e religião ocidentais¹². A aceitação de que somos determinados causalmente em nossas ações da mesma forma que ursinhos de brinquedo – ainda que imensuravelmente mais complicados – opõe-se à idéia de que somos almas que transcendem o mundo físico e que por isso não estão sujeitas às mesmas leis causais. Além disso, como nota Flanagan, a Bíblia diz que Deus criou o universo do nada, o que significa, na tradição filosófica, que ele é o *primo motor*, a sua causa incausada. Ora, também segundo a Bíblia nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus, devendo por isso ser também causas incausadas do que fazemos, como

¹² Parafrazeio aqui a excelente reflexão sobre as motivações religiosas do libertarismo feita por Owen Flanagan em *The Problem of the Soul*. New York: Basic Books, 2002, ver p. 105-6.

pretenderam libertaristas como Roderick Chisholm¹³. A isso se adiciona o fato de que se nossas decisões fossem resultados de determinações causais prévias, não chegaríamos nunca a ser absolutamente responsáveis por elas, ficando difícil justificar idéias como as de pecado, recompensa e danação eternas, essencialmente retributivistas, a não ser por uma cruel arbitrariedade divina. Ora, para poder ser responsabilizada nesse sentido absoluto a nossa vontade precisa ser livre no sentido metafísico de ser capaz de, em qualquer circunstância, por mais insuportável que pareça, transcender o jugo das determinações causais e decidir-se pelo que é certo. Contudo, uma tal maneira de ver a responsabilidade moral parece hipostasiá-la de forma simplificadora e injusta.

Como o libertarismo me parece uma posição ultimadamente incoerente, e como o ceticismo determinista que simplesmente nega a existência do livre arbítrio me parece filosoficamente ingênuo, minha opção é fazer frente com o compatibilismo. Nas notas que se seguem não pretendo, certamente, demonstrar a verdade do compatibilismo. Mas espero preparar o caminho para isso, ao desenvolver uma definição compatibilista do livre arbítrio com maior poder explicativo do que as atualmente disponíveis.

II. UMA DEFINIÇÃO COMPATIBILISTA DE LIVRE ARBÍTRIO

1. *A definição tradicional.* Há uma variedade de sofisticadas definições compatibilistas de livre arbítrio, mas quero começar com as definições lexicais, no intuito de demonstrar as suas raízes na linguagem ordinária. Entre outras coisas, segundo o dicionário *Aurélio*, liberdade é a “faculdade

¹³ Roderick Chisholm, “Human Freedom and the Self”, em G. Watson *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

de cada um de se decidir ou agir segundo a própria determinação”, e segundo o dicionário *Houaiss*, a liberdade é “a condição daquele que não se acha submetido a qualquer força constrangedora, física ou moral”. Assumindo que o decidir ou agir segundo a própria determinação é o mesmo que não ser constrangido, chegamos à definição de livre arbítrio do originador do compatibilismo moderno, Thomas Hobbes, segundo o qual a pessoa é livre quando “se determina a si mesma, nada a impedindo de fazer o que ela quer”¹⁴. Essa é a definição compatibilista clássica, também aceita por Locke e Hume. Uma versão mais matizada, sugerida por Sidney Hook, um seguidor posterior e mais bem avisado da mesma tradição, é a seguinte:

Os homens são livres quando as suas ações são determinadas por sua própria vontade e não pela vontade de outros, ou por fatores que nos levam a dizer que as suas ações são involuntárias. Na medida em que existem condições que previnem um homem de agir como ele quer (ex: ignorância, incapacidade física, constrangimento usado sobre o seu corpo ou mente) ele não é livre.¹⁵

Usarei a palavra ‘restrição’ para englobar o sentido de palavras como ‘limitação’, ‘contenção’, ‘impedimento’, ‘bloqueio’, ‘constrangimento’, ‘coerção’, ‘força’... geralmente usadas por compatibilistas, o que me permite resumir a

¹⁴ Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, v. 5, ed. W. Molesworth, London: Scientia Aalen, 1962 (1668), p. 51-2. Ver também a posição similar de John Locke em *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Dutton, 1974 (1690), II, XXI, 8, e David Hume em *Investigations on the Human Understanding*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955 (1748), sec. VIII, parte 1.

¹⁵ Sidney Hook, “Moral Freedom in a Determined World”, in *The Quest for Being*. New York: Prometheus Books, 1991, p. 28.

concepção compatibilista tradicional de liberdade pessoal do agente na idéia de uma *ausência de restrições em suas decisões e ações*, restrições essas que foram tradicionalmente pensadas como sendo externas. Assim, dizemos que um jovem livrou-se da opressão familiar porque ele agora se sente menos restringido (impedido, constrangido) pelos seus pais. Falando de liberdade de ação (que é algo diverso do livre arbítrio), dizemos que o escravo tornou-se livre por não se ver mais constantemente restringido (coagido, forçado) em suas ações. E também dizemos, por analogia, que após terem destruído a barragem as águas correram livremente rio abaixo, querendo dizer com isso que elas deixaram de ser restringidas (limitadas, bloqueadas) em seu curso.

Assim entendida, a concepção compatibilista tradicional de livre arbítrio fica aberta a muitos contra-exemplos. Se um jovem é tímido demais para cortejar as mulheres que deseja, dizemos que a sua timidez reduz a sua liberdade. Mas aqui não temos satisfeitas definições como a de Hobbes ou mesmo a de Hook. Afinal, não há nada de externo a restringir as ações do jovem tímido, as quais continuam sendo voluntárias. Outro exemplo: uma pessoa não bebe nem come carne de porco porque a sua religião não permite. Muitos de nós dirão que ela é menos livre nesses aspectos. Mas confrontados com as definições, vemos não ser o caso da pessoa estar sendo impedida de fazer o que quer, pois ela própria nos dirá que não há nada restringindo suas ações. Ainda outro exemplo: um neurótico obsessivo lava as mãos trinta vezes por dia. Embora ele insista que faz isso livremente, nós tenderemos a dizer que a sua neurose diminui a sua liberdade. Mas ele não está sendo restringido ou forçado a fazer isso por ninguém!

Devemos então abandonar a definição compatibilista tradicional de livre arbítrio? Devemos substituí-las pelas definições mais atuais, ditas hierárquicas, como a de Harry Frankfurt¹⁶, Gary Watson¹⁷ ou Richard Double¹⁸, para mencionar algumas mais influentes? Se tentarmos fazer isso, contudo, logo veremos que embora as definições hierárquicas expliquem muito bem alguns importantes contra-exemplos, elas sempre acabam por deixar de fora outros. Meu ponto de vista é que essa alternativa é desnecessária. A definição clássica não precisa ser abandonada, mas corrigida e aprofundada. O que mais lhe falta é uma elaboração sistemática. Nas próximas seções uma tal elaboração será oferecida, utilizando como veículo a teoria causal da ação e algumas poucas idéias adicionais.

2. *Divisões segundo origens e modalidades de restrição.* Quero começar distinguindo entre origens e modalidades de restrição. Quanto à origem, há uma distinção óbvia tendo em vista *os fatores causais que nos parecem mais evidentes ou relevantes*, os quais podem ser *externos ou internos*. Se uma pessoa assina uma confissão para não apanhar mais da polícia, a restrição tem origem externa. Mas se por causa do vício um alcoólatra é compelido, contra a sua vontade, a beber o álcool da cozinha do hospital no qual se encontra internado, ele está sofrendo uma restrição à sua liberdade cuja origem causal é interna. Livre arbítrio é, pois *ausência de restrições externas e/ou internas*.

¹⁶ H. G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20.

¹⁷ "Free Agency", in G. Watson (ed.): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

¹⁸ Richard Double, *The Non-Reality of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1991, chap. 2. Ver também "Puppeteers, Hypnotists, and Neurosurgeons", *Philosophical Studies*, 56, 1979, p. 163-173.

Quanto à modalidade, uma restrição pode ser por *limitação* (bloqueio, impedimento...) ou *coerção* (força, constrangimento...). Richard Taylor foi quem chamou atenção para esse ponto, ilustrando-o através do seguinte exemplo. Digamos que você coloque a sua mão direita fechada sobre uma mesa com o dedo indicador estendido¹⁹. Nessa posição o indicador é livre para mover-se para a direita ou para a esquerda. Ora, nós podemos subtrair-lhe essa liberdade de duas maneiras. A primeira é segurando-o e forçando-o em uma direção, digamos, para a esquerda. Isso é o que irei chamar de coerção. A segunda modalidade de subtração da liberdade, a limitação, é aqui exemplificada quando encostamos um objeto, por exemplo, um pesado livro no lado esquerdo do seu indicador, impedindo-o de movimentar-se para a esquerda, ainda que o deixando livre para movimentar-se para a direita. Como se deixa ver, a limitação exclui alternativas enquanto a coerção compele a alguma alternativa, sendo mais forte que a limitação, uma vez que ao fazê-lo também limita, excluindo todas as demais alternativas. A limitação, porém, não se identifica com a coerção nem mesmo no caso em que ela limita todas as alternativas menos uma, posto que o agente ainda pode decidir não seguir alternativa alguma, o que não acontece na coerção.

No exemplo dado as duas modalidades de restrição são exemplificadas em um nível físico. Mas isso não é absolutamente necessário, pois elas podem ocorrer em todos os níveis. Assim, os exemplos da pessoa que é forçada a assinar uma confissão e do alcoólatra que se vê forçado a roubar uma garrafa de uísque, são de coerções psicológicas externa

¹⁹ Richard Taylor: *Metaphysics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1983, 1974, p. 38.

e interna respectivamente. E os exemplos de uma pessoa que é proibida de manifestar-se publicamente e de um jovem tímido que não se atreve a cortejar mulheres, são de limitações psicológicas externa e interna respectivamente. Com isso o livre arbítrio passa a ser definido como a *ausência de restrição de origem externa e/ou interna e por limitação e/ou coerção*.

3. *Leques de alternativas*. O exemplo de Taylor também ilustra um outro ponto imprescindível: o dedo indicador pode mover-se para os lados direito e esquerdo, mas não para baixo, pois está sobre a mesa, nem para cima, por razões anatômicas. Mas não consideramos que a impossibilidade de satisfazer essas duas últimas alternativas seja uma restrição da liberdade de movimentos.

O que essas considerações sugerem é que sempre que falamos de liberdade, falamos da ausência de restrições dentro de um certo *leque de alternativas*, o qual é identificável pelo *contexto da prática linguístico-cognitiva*, ou seja, com base em aplicações do sistema de regras semântico-pragmáticas que constitui o jogo de linguagem no qual a palavra está sendo usada.

Tal dependência contextual é de difícil esclarecimento, mas de fácil exemplificação. Assim, posso dizer que sou livre aos sábados, pois posso escolher entre ir ao cinema, ficar em casa lendo, ir a praia, a um bom restaurante... Essas coisas fazem parte do leque de alternativas dentro do qual exerço a minha liberdade cotidiana, e excluir algumas dessas alternativas, ou forçar-me a uma delas, seria restringir a minha liberdade. Mas digamos que eu decida me queixar aos meus amigos de que não sou livre aos sábados, pois não posso voar até Paris para jantar no *Tour D'Argent*, nem passear pelo espaço sideral. Essas considerações serão vistas como descabidas, posto que tais possibilidades não pertencem ao

leque de alternativas dentro do qual questões acerca da minha modesta liberdade cotidiana podem ser colocadas. Não obstante, é sempre possível imaginar um contexto no qual essas opções passariam a pertencer ao meu leque de alternativas. Assim, se eu fosse um *gourmet* milionário vivendo em Nova Iorque, e tivesse o hábito de pegar um concorde para Paris aos sábados para jantar no Tour D'argent, a suspensão dos vôos do concorde poderia me levar a dizer: "Pobre de mim; perdi a liberdade de jantar no *Tour D'argent* aos sábados". E se eu fosse um futuro *globe-trotter* cósmico e os passeios turísticos no espaço fossem cancelados, eu poderia dizer: "Pobre de mim; não tenho mais a liberdade de entrar em órbita nesse sábado".

O importante a ser notado é que o conceito de liberdade é *contextualmente relativo*. O leque de alternativas pode ser ampliado, aumentando a liberdade humana como um todo. Mas o máximo que podemos conceber, que seria a vida no Jardim das Delícias, ainda conteria inevitáveis restrições, como a de ter que estender o braço para pegar a taça de vinho. A liberdade exercida sob um leque de alternativas ampliado para além das demandas contextuais, ou mesmo ilimitado, seria uma espécie *metafísica* de liberdade, no sentido depreciativo do termo, não passando de uma ficção sem sentido. Com efeito, pensar que alguma forma de liberdade possa existir na independência de qualquer demanda contextual, ou mesmo ilimitadamente, é como acreditar que um pássaro seja capaz de voar melhor no espaço rarefeito ou vazio, onde falta a resistência do ar, esquecendo-se de que o mesmo ar que lhe opõe resistência é também aquilo que o sustenta em seu vôo.

Podemos, alternativamente, admitir um conceito de liberdade metafísica ou absoluta em termos de um simples *ideal normativo*. Embora o ideal normativo não possa ser jamais

alcançado na prática, a sua idéia nos permite comparar liberdades maiores ou menores no que diz respeito à aproximação desse ideal, ou seja, no que diz respeito à ampliação do leque de alternativas disponível. Parece-me que um erro cometido por libertaristas (como Sartre, por exemplo) consiste em confundir o conceito normativo de liberdade metafísica com um conceito não-normativo, possuidor de um objeto real de aplicação, como se os seres humanos fossem capazes de formas não-contextualmente dependentes de liberdade.

Com isso podemos definir a liberdade do sujeito mais compendiosamente, em termos de uma *ausência de restrições externas e/ou internas, limitadoras e/ou coercivas, dentro de leques de alternativas contextualmente determinados*. As restrições, seja por limitação ou por coerção, diminuem a liberdade na medida em que ao restringir elas fecham o leque de alternativas para *aquém* da demanda contextual.

4. *Liberdade e a estrutura da ação*. A última e mais complexa distinção a ser introduzida é entre os vários níveis de restrição. Essa distinção se deriva diretamente da teoria causal da ação. Como essa é uma teoria tipicamente determinista, acho surpreendente que compatibilistas tenham dado tão pouca atenção à possibilidade de usá-la em favor de sua causa. Começarei com uma exposição esquemática da teoria.

²⁰ O que chamo de teoria causal da ação na verdade varia quase que de autor para autor, faltando consenso quanto aos detalhes. Mas há um corpo de idéias intuitivamente mais relevantes e menos controversas, que procurei preservar. Alguns trabalhos de maior importância desenvolvendo teorias causais da ação são Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980; A. I. Goldman, *A* [CONTINUA NA PRÓXIMA PÁGINA]

Há um considerável número de versões da teoria causal da ação que variam em seus detalhes²⁰. Na versão *full blooded* que irei pressupor aqui, uma ação racional é originariamente causada por *razões*, que são *conjunções de desejos e crenças* (ex: João, funcionário de uma joalheria, quer fazer soar o alarme ao descobrir que a loja está sendo assaltada; a razão pela qual ele decide fazer isso é que (i) deseja que as jóias sejam recuperadas, (ii) crê que o soar do alarme alertará a polícia que ela impedirá a conclusão do assalto. Se as razões forem compelentes elas causam, por sua vez, um *querer prévio* (ou intenção prévia) de realizar a ação (ex: João quer ou pretende ativar o alarme, esperando o momento certo para fazê-lo). A emergência do querer prévio é aquilo que chamamos de *decisão*. O querer prévio, por sua vez, causa o *querer ativo* (chamado por diferentes autores de intenção na ação, intenção proximal, o tentar, o sentimento de agência...), que é o querer que atualmente causa a ação (ex: João ativa o alarme), a qual é caracterizada por *movimentos corporais* (ou seqüência de movimentos corporais) causados por um querer ativo. Os movimentos corporais, por fim, costumam causar *efeitos extra-corpóreos* já intencionados no querer (ex: o alarme é ativado, os policiais entram em ação, prendem os assaltantes etc.).

Note-se que esses diversos elos causais não precisam todos estar presentes em cada ação. Quando ao abrir a porta

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 20]

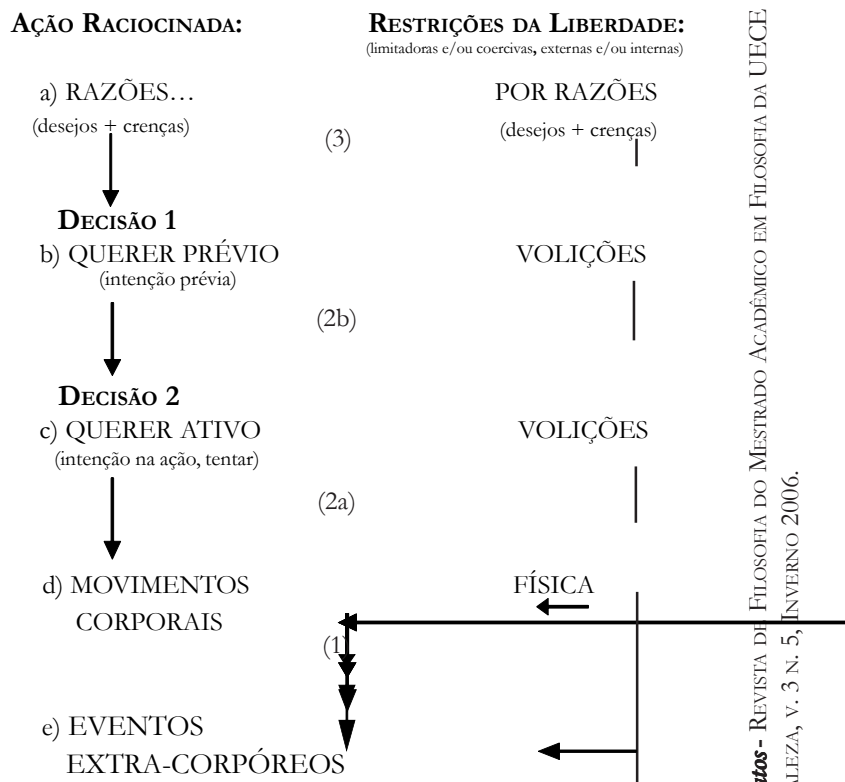
Theory of Human Action. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970; J. R. Searle, *Intentionality: an Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, chap. 3; Robert Audi: *Action, Intention and Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. Berent Enç, *How we Act: Causes, Reasons and Intentions*. Oxford: Clarendon Press, 2003. Ver também a coletânea editada por A. R. Mele, *The Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

de minha casa à noite a minha mão busca o botão para acender a luz, o meu querer prévio não vem acompanhado de deliberação racional sobre o que fazer. Quando aperto o freio do meu carro ao ver que o sinal está vermelho, essa ação (querer ativo + movimento corporal) não vem precedida nem de deliberação racional nem de um querer prévio.

Defendendo o libertarismo, J. R. Searle notou que nos pontos de junção entre a razão e o querer prévio, entre o querer prévio e o querer ativo, entre o querer ativo e a continuidade dos movimentos corporais, existem *lacunas causais* (*gaps*), que são, digamos assim, os *loci* do livre arbítrio²¹. Nesses pontos de junção, acredita ele, há alguma margem para a acausalidade própria da livre agência! Searle não tem como explicar tais lacunas causais, mas considera a hipótese de sua existência inevitável, se quisermos preservar a liberdade.

Ora, a análise compatibilista das formas de restrição nos fornece os meios de preencher as lacunas. A sugestão plausível é aqui a de que as lacunas são ilusões geradas quando, através de cognições de ordem superior, notamos a ausência de fatores causais intervenientes a restringir a relação causal nos vários níveis da cadeia causal que eventualmente conduzirá à ação, mas em notar os fatores causais constitutivos daquelas mesmas cognições. Tais fatores causais intermitentes de caráter restritivo têm a mesma natureza das causas que eles restringem, podendo ser também físicos, volicionais e racionais. Eis um diagrama de uma forma bastante completa de ação raciocinada e dos fatores causais restritivos que podem intervir reduzindo a liberdade:

²¹ J. R. Searle, *Rationality in Action* (MIT Press: Cambridge 2002), cap. 3.



No esquema acima as setas indicam causalção. Além da cadeia causal normal, representada à esquerda, são mostrados à direita outros fatores causais provenientes de uma ou mais causas ou mesmo cadeias causais paralelas, os quais podem interferir nas relações causais por limitação ou coerção, restringindo assim a liberdade em vários níveis. Dependendo de onde a restrição ocorre, temos as seguintes possibilidades teóricas:

(1) A restrição (bloqueio ou força) física aos movimentos corporais e aos efeitos extra-corpóreos pretendidos pelas ações (ex: João tenta ativar o alarme, mas um dos assaltantes já havia cortado os fios).

(2a) A restrição (limitação ou coerção) da relação causal entre volição ativa e movimentos corporais produzida por volições opostas (ex: João chega a aproximar-se do botão que dispara o alarme, mas fica paralisado pelo medo).

(2b) A restrição da relação causal entre volição prévia e volição ativa (ex: João quer, mas não tem coragem de ir até onde está o alarme de maneira a poder ativá-lo).

(3) A restrição (também por limitação ou constrangimento) na formação das razões ou entre razões e volições prévias ou ativas, quando não há volições prévias (ex: João tem razões que teria considerado suficientes para ligar, se não tivesse recebido a informação enganosa de que os assaltantes cortaram os fios).

São essas possibilidades meras suposições teóricas ou coisas reais? No que se segue quero mostrar que elas são bem reais, exemplificando cada caso na tentativa de produzir um breve esboço cartográfico das possibilidades de restrição da liberdade.

5. *Restrições de ordem física.* Começemos exemplificando restrições de ordem física. Considere o caso do vigia que foi amarrado e que por isso não consegue impedir que a joalheria seja roubada, ou de uma pessoa que passa fome em um deserto. Trata-se de casos nos quais ações que geralmente fazem parte do leque de alternativas são restringidas pela imposição de limitações externas, puramente físicas. A limitação física teria sido por fator interno se o vigia tivesse sem saber ingerido uma droga que o deixasse em estado de letargia.

Um exemplo de coerção física externa é o do juiz de futebol que depois do jogo é forçado pela torcida enfurecida a engolir o apito. E um exemplo de coerção física interna seria, digamos, a dança de São Guido, ou ainda a síndrome da mão alienada, na qual uma das mãos do paciente passa a agir contra a vontade deste, fazendo gestos obscenos, brigando com a outra, ou até mesmo tentando sufocá-lo quando ele está dormindo. É interessante notar que em todos esses casos a restrição não é do que chamamos de livre arbítrio ou da liberdade da vontade ou decisão, mas simplesmente da liberdade *de ação* (em inglês a palavra mais apropriada seria ‘*liberty*’ ao invés de ‘*freedom*’).

6. *Restrições de ordem volicional*. Em seguida temos uma primeira ordem de restrições em nível mental, a restrição motivacional ou volicional. Trata-se aqui das restrições na liberdade da vontade (*free will*), no sentido mais apropriado do termo. O tímido que não se atreve a cortejar mulheres, a jovem vítima de anorexia nervosa, que sente repulsa ao alimento, o soldado que não se vê capaz de matar o inimigo e atira para o alto, são pessoas que estão sendo internamente limitadas em suas liberdades, pertencendo essas limitações psicológicas a um nível que podemos chamar de volicional. Quanto às coerções volicionais internas, considere o caso de um alcoólatra que, contra a sua vontade, invade a cozinha do hospital onde se encontra internado para beber o álcool de limpeza. Trata-se aqui de uma coerção interna irreprimível, exercida por volições constitutivas de uma cadeia causal interveniente, as quais o constroem a agir por serem mais fortes do que a sua vontade. Esse é o tipo de caso considerado por Harry Frankfurt, em sua influente definição hierárquica de liberdade da vontade como o domínio de volições de

ordem superior sobre desejos de ordem inferior. No exemplo dado, como a pessoa é dominada pelo desejo de ordem inferior de beber, e o desejo de não beber, com o qual ela se identifica, não chega a dirigir a sua ação sob o controle de sua volição de ordem superior (o desejo de ordem superior de que o desejo de não beber controle a ação), dizemos que essa pessoa perdeu a sua liberdade da vontade. Nosso esquema mostra que a definição de Frankfurt é apenas parcial, podendo ser em princípio assimilada à idéia de um conflito entre a cadeia causal com a qual o agente se identifica – supostamente através de volições de ordem superior – e cadeias causais intervenientes, que terminam por dominar a ação²².

Quanto às limitações volicionais externas, podemos considerar o caso da criança que é proibida pelos pais neuróticos de ir além do portão de sua casa, sofrendo assim uma limitação externa em sua liberdade. (A limitação é externa, mesmo que o seu medo de desagradar os pais seja interno, posto que a origem causal relevante é a vontade dos pais, a qual é externa ao agente e de ordem volicional.) Finalmente, há também coerções volicionais externas, como o caso de uma pessoa que comete um ato ilícito por excessiva submissão à vontade de outra, não se sentindo capaz de fazer o que ela mesmo quer e acha certo. (O caso de restrições puramente volicionais externas pode parecer estranho. Como pode a vontade de outra pessoa influir diretamente sobre a minha? Considere, porém, as experiências com bebês que choram quando lhe são mostradas máscaras com expressões faciais assustadoras.)

7. *Restrições de ordem racional*. Os casos mais interessantes e sutis são os de restrições da liberdade realizadas ao nível

²² Ver Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person“, p. 18-19.

das razões, mais propriamente chamadas de restrições do livre arbítrio (*liberum arbitrium*). Essa ordem de restrições é importante porque a sua consideração permite responder aos principais contra-exemplos, tanto à definição compatibilista clássica quanto a soluções hierárquicas, como a de Frankfurt.

Consideremos, primeiro, os casos de limitações internas de ordem racional. Um psicótico que acredita que a comida do hospital está envenenada, recusando-se por isso a se alimentar, pode oferecer razões precisas para a sua crença, mas nós diríamos que são razões errôneas, que limitam internamente o seu leque de opções, tornando as razões normais inefetivas. O caso do criminoso racista, que decide assassinar tantos negros quanto lhe for possível, exemplifica uma coerção racional de origem interna; o criminoso é capaz de oferecer justificações racionais para a sua decisão, embora nós as repudiemos como errôneas, com base em outras razões que consideramos muito melhor fundadas.

As limitações e coerções racionais podem ser também de origem externa, ou seja, por razões estabelecidas por outras pessoas e aceitas pelo agente. Considere o contra-exemplo à definição compatibilista clássica, no qual uma pessoa em uma festa se recusa a fazer uso de bebidas alcoólicas por causa de algum preceito religioso. Nesse caso, muitos de nós dirão que a religião que essa pessoa segue lhe fornece razões que são limitadoras de sua liberdade de decisão a partir de fora. Podem existir também coerções racionais externas. Um exemplo brutal disso é o suicídio coletivo dos membros da seita de Jim Jones, que se torna compreensível em termos de restrição do livre arbítrio ao ser classificado como um caso de coerção externa centrada em razões (note-se que segundo relatos há pessoas que teriam mudado as suas convicções na

última hora, mas que foram psicologicamente pressionadas ou até mesmo fisicamente forçadas ao suicídio, o que evidencia a co-participação de uma ordem motivacional e mesmo física nesse caso de coerção).

Outro contra-exemplo que pode ser agora respondido é o da sugestão pós-hipnótica, sob a qual a pessoa abre a janela seguindo, sem saber, a ordem previamente dada pelo hipnotizador. Se abstrairmos o fato da pessoa estar seguindo a vontade do hipnotizador, parece que ela é livre: ela faz o que quer e é capaz de apresentar as suas próprias razões, como a de que precisava arejar a sala. Mas na verdade as razões aqui são as do hipnotizador, sejam elas quais forem, e a vontade dele é o que faz com que a pessoa decida realizar uma ação que na verdade é totalmente alheia às razões (desejos e crenças) que deveriam emergir dela mesma, se o seu leque de alternativas estivesse intacto. Por isso ela é inconscientemente coagida a fazer algo que não faria em circunstâncias normais.

8. *Sujeitos avaliadores*. Um ponto fundamental acerca das restrições de ordem racional é que a pessoa que decide ou age influenciada por elas não tem consciência de não ser livre. Isso chama atenção para o importante fato de que as avaliações de graus de liberdade são sempre relativas a um *sujeito avaliador*, que geralmente é outra pessoa. Nos casos de restrição volicional ou física o sujeito avaliador pode facilmente ser a própria pessoa que decide ou age, quando ela resolve fazer uma auto-avaliação do seu grau de liberdade. No caso da restrição por razões, porém, o próprio sujeito não está geralmente em condições de avaliar-se a si mesmo, a não ser, eventualmente, quando decorrido um maior ou menor intervalo de tempo após a ação, devido a uma mudança nas crenças, atitudes ou valores desse sujeito. Considere, por

exemplo, os casos do criminoso racista e de certos neuróticos obsessivos. Quem os considera não-livres são sujeitos avaliadores externos, não eles próprios. Como é sempre possível que o criminoso racista se arrependa e que o neurótico obsessivo tome consciência do seu estado ou seja curado, é possível que, em um tempo posterior, eles se auto-avaliem como não tendo tomado decisões livres no passado.

No caso de limitações ou coerções racionais internas (o do fanático racista ou de esquizofrênicos), as restrições são racionais apenas no âmbito de um conjunto de crenças originado da própria pessoa, tornando-se mais fácil que outros discordem dela. Mas no caso de limitações e coerções racionais externas, muitos dos assim chamados CNC (*covert non-constraining control*)²³, como é o caso dos discípulos de Jim Jones, do comerciante que se recusa a fechar um negócio em uma sexta-feira 13, da mulher que por influência do meio social é levada a gastar mais do que pode em coisas supérfluas, as restrições são racionais dentro de um conjunto de crenças aceito por no mínimo uma outra pessoa além do agente. Por isso, quando se julga se há ou não restrição na liberdade de deliberação racional, torna-se mais importante do que nunca considerar *quem é* o sujeito avaliador do grau de livre arbítrio do agente, pois as avaliações irão variar de acordo com as crenças desse sujeito, que em tais casos costuma ser externo. Se o sujeito avaliador do livre arbítrio pertencer ao grupo que compartilha da superstição de que sexta-feira 13 é um dia de azar, ele irá considerar a decisão do comerciante um ato livre, e se ele pertencer à seita de Jim Jones, os suicídios

²³ As pessoas que estão sob controle não-coercivo encoberto fazem por vontade própria aquilo que os seus controladores desejam. Ver Robert Kane, *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 65.

dos outros membros serão vistos por ele como ações livres. Mas se os sujeitos avaliadores forem respectivamente uma pessoa imune a superstições e outra avessa a seitas religiosas, a conclusão será a de que tais ações não são livres. Em suma: o sujeito avaliador é quem decide quais são as razões e volições legítimas e quais são os fatores ou cadeias causais intervenientes que restringem a cadeia causal legitimamente determinadora de decisões ou ações. E no caso do sujeito avaliador não ser o próprio agente, o estabelecimento de qual fator ou cadeia causal intervém de forma restritiva independe da cadeia causal com a qual o agente se identifica e quer fazer valer (ver nota 24, *infra*).

A questão premente que aqui pode ser levantada é a de se saber se a admissão dessa variabilidade no julgamento não nos forçaria a um relativismo cético acerca da liberdade. Minha sugestão é a de que em uma situação de *livre discussão crítica* (penso em algo semelhante àquilo que Habermas chamava de *ideale Sprachsituation*)²⁴, definida como uma situação

²⁴ Jürgen Habermas, “Wahrheitstheorien“, em H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Suhrkamp: Frankfurt, 1973). A introdução de sujeitos avaliadores resolve problemas como o deparado por Frankfurt quando esse precisou justificar o privilégio da vontade de ordem superior em sua definição de livre arbítrio. Por exemplo: um fanático pode estar repleto de volições de ordem superior, reprimindo desejos de ordem inferior opostos a elas e ao nosso ver legítimos, razão pela qual não o consideramos livre, o que não é possível pela definição de Frankfurt. Ora, a nossa definição trás a chave para a solução desse tipo de problema. Pois segundo ela é o sujeito avaliador, e não o agente, quem decide quais as volições que devem ser privilegiadas como aquelas que conferem maior liberdade à pessoa, sejam elas de ordem superior ou não. No caso acima o sujeito avaliador se recusa a dar privilégio à volição de ordem superior do fanático, por isso não o considerando livre. Mas pode bem ser que ele aceite dar privilégio à volição de ordem superior da pessoa que decide livrar-se de um vício, por isso vindo a considerá-la livre.

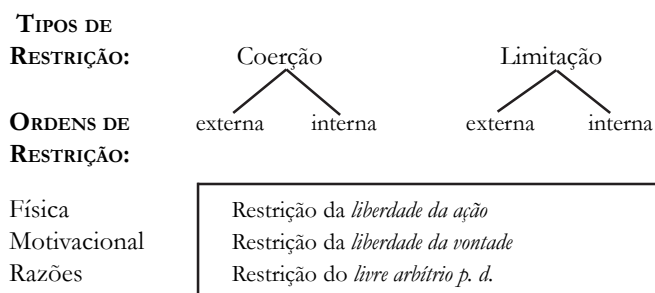
dialógica na qual informação, competência, poder, intenções heurísticas e outras variáveis são igualmente compartilhadas entre os participantes, seria possível, ao menos em princípio, resgatar as razões legítimas e mais bem fundadas, separando-as daquelas que não são capazes de resistir a um exame crítico.

Finalmente, cumpre notar que a restrição por razões afeta tanto a razão prática (a razão do agir) quanto a razão teórica (a razão do pensar). Um crítico de arte, por exemplo, devido a valores estéticos preconceituosos, pode ser restringido em sua liberdade de julgamento por razões que limitam ou constroem o seu juízo (T. S. Eliot preferia Dante a Shakespeare, devido a convicções religiosas que ele compartilha com o primeiro, mas poucos críticos literários concordariam com tal opinião).

9. *Propondo uma definição.* Algumas considerações adicionais precisam ser feitas. Primeiro, é importante notar que só uma identidade de natureza entre o que restringe e o que é restringido confere eficácia ao que restringe. Por consequência, a restrição da liberdade de ação, que é física, deve ser causada por fatores restritivos de ordem física; a restrição da livre-vontade, que é volicional, deve ser causada por fatores restritivos de ordem volicional; e a restrição do livre arbítrio, que é de ordem racional, deve ser causada por fatores restritivos também de ordem racional. Um segundo ponto é que as diversas ordens de restrição costumam aparecer causalmente associadas: de razões restritivas derivam-se volições restritivas e dessas últimas derivam-se ações restritivas. Isso não significa que não possamos distinguir aquilo que atua como fator determinante. Considere, por exemplo, o caso da pessoa que não bebe álcool para cumprir um mandamento religioso. A limitação é de origem essencialmente racional, embora ela possa atuar causando

paralelamente uma limitação volicional. Contudo, essa ordem pode ser invertida. Considere o caso do obsessivo que precisa lavar as mãos trinta vezes ao dia. Ele possui uma justificação: sente que as suas mãos não estão limpas. Mas não é isso que lhe força à ação e sim o fato de que ele ficará demasiado ansioso se não lavar as mãos. A justificação é, pois, uma mera racionalização, que funciona como desculpa para licitar a obsessão neurótica. Esse deve ser considerado, portanto, um caso de coerção interna de ordem motivacional da liberdade da vontade. Com efeito, as restrições de ordem racional e motivacional, sendo ambas psicológicas, são em maior ou menor medida interdependentes (daí se justificando a expressão latina *'liberum arbitrium voluntatis'*), precisando ser rigorosamente distinguidas das restrições de ordem física, não psicológica. Considere, pois, o caso de uma pessoa aprisionada em uma cela e de outra pregada em uma cruz. Elas não possuem liberdade física. Contudo, ainda assim elas possuem liberdade da vontade e do arbítrio, pois elas não estão sendo racionalmente constringidas em seus juízos, podendo uma querer sair da prisão e a outra ser despregada ou morrer.

Podemos agora resumir o que dissemos até aqui sobre os tipos e ordens de restrição da liberdade em um esquema:



Chamando de A um agente potencial qualquer, de S o seu sujeito avaliador, e admitindo que S pode ou não ser o mesmo que A , chegamos agora à definição mais completa de livre arbítrio da vontade ou, mais propriamente (posto que também desejo incluir a liberdade física), do que poderíamos chamar de *liberdade agencial*:

(Df.) *Um agente A é livre para um sujeito avaliador S quando, para S , dentro de um leque de alternativas contextualmente determinado, A não é submetido a restrições, quer sejam elas coerções e/ou limitações, externas e/ou internas, de ordem física, motivacional ou racional.*

10. *Casos especiais.* Já vimos alguns casos em que uma definição de livre arbítrio como a recém-sugerida pode ser aplicada com vantagem em comparação com outras definições compatibilistas, tanto clássicas quanto hierárquicas²⁵. Por isso quero me ater aqui a alguns poucos casos adicionais relevantes. O primeiro é o da pessoa que tem um aparelho implantado no cérebro, o qual faz com que a sua vontade seja dominada pelas decisões de um cientista do mal²⁶. Nesse caso a vontade da pessoa é anulada pela vontade do cientista; mais do que isso, as razões para a ação que a pessoa poderia ter são também anuladas pelas razões do cientista, sejam elas quais forem. Há aqui várias possibilidades a serem discutidas. A primeira é a de que a pessoa tenha sido transformada em um fantoche. Nesse caso ela deixa de ser uma pessoa para se transformar em um autômato, e a questão de saber se ela está sendo coagida, se perdeu a sua liberdade, deixa de fazer sentido.

²⁵ Para uma comparação detalhada, ver meu artigo “Free Will and the Soft Constraints of Reason”, a ser publicado em *Ratio*, 2005.

²⁶ Daniel Dennett, *Elbow Room*. Cambridge: MIT Press, 1984, p. 8; Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will*. OXFORD: Clarendon Press, 1983, p. 86; Richard Taylor, *Metaphysics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1983, p. 43.

Outro caso é aquele no qual a interferência é apenas parcial ou ocasional. Se é uma interferência na vontade, a pessoa pode relatar ter sido vítima, digamos, de um impulso incontrolável de pegar uma arma e puxar o gatilho contra o seu patrão, configurando uma coerção volicional interna limitadora do livre arbítrio. Mas a interferência parcial pode ser mais sutil, atuando no sistema de razões da pessoa. Por exemplo: ela pode ser induzida por falsas evidências a acreditar que o seu patrão irá matá-la, sendo por isso forçada a se defender... Nesse caso de CNC a liberdade do agente está sendo constrangida por razões ilusórias, de uma maneira que só a definição de liberdade do arbítrio recém sugerida tem recursos para explicar.

Resta, contudo, um caso cuja análise é mais complexa. Esse é o das restrições ocasionadas pela expectativa do que nos pode acontecer, como nas ameaças. Suponha que o diretor de um hospital diga a um médico que ele perderá o emprego se desobedecer novamente certas ordens suas, apesar do último ter agido corretamente e segundo a sua melhor consciência. É verdade que a ameaça diminui o leque de alternativas do médico, e com isso a sua liberdade: a possibilidade conjunta de fazer o que deve e continuar no emprego tornou-se diminuta. Como analisar um caso assim do ponto de vista de restrições na cadeia causal que conduz à ação? Trata-se, pelo que parece, de uma coerção por uma vontade externa. Contudo, ela passa por um condicional hipotético que implica em uma situação restritiva de ordem essencialmente física (se certas ações fossem realizadas, o médico perderia o emprego). É, pois, a perspectiva de um fechamento de possibilidades essencialmente físicas o que em termos de conteúdo restringe. Essa é uma complexidade que extrapola a aplicação linear de nosso esquema explicativo.