Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gustavo Cadar Lopes

Determinismo causal e livre-arbítrio:

O neocompatibilismo de Dennett e Frankfurt

Rio de Janeiro
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Determinismo causal e livre-arbítrio:

O neocompatibilismo de Dennett e Frankfurt

Dissertação apresentada, como requisito parcial para o título de mestre, ao Programa de Pós Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência.

Orientadora: Profª. Drª. Karla Chediak

Gustavo Cadar Lopes

Determinismo causal e livre-arbítrio:

O neocompatibilismo de Dennett e Frankfurt

Dissertação apresentada, como requisito parcial para o título de mestre, ao Programa de Pós Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência.

Aprovado em: _____

Banca examinadora: _____

_____

Profª. Drª. Karla de Almeida Chediak (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Marcos André Gleizer
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Drª. Maria Clara Marques Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

Rio de Janeiro

2009

DEDICATÓRIA:

Às mulheres da minha vida: Mãe e Robertinha.

AGRADECIMENTOS:

À professora e orientadora Karla Chediak, que não apenas incentivou e me ajudou muito a iniciar e concluir este projeto, mas que despertou em mim, ainda na graduação, o desejo de estudar a fascinante interseção entre filosofia e ciência.

Ao professor Edgar Marques, pelas excelentes aulas e discussões, especialmente sobre Harry Frankfurt e Robert Kane.

Ao professor Marcos Gleizer, pelo interesse, discussão e críticas às ideias iniciais desse projeto.

À professora Maria Clara, pelas importantes críticas e sugestões.

Ao físico Bruno Mint, pelas valiosas lições de mecânica quântica.

Ao grande amigo Pedro Campos, que quase se matou para me provar que era livre.

A todos que tiveram paciência e boa vontade de me ouvir, discutir e criticar o que eu tinha pra dizer.

A todos, muito obrigado.

RESUMO:

A presente dissertação faz uma leitura crítica das principais argumentações de dois dos mais importantes autores neocompatibilistas contemporâneos: Daniel Dennett e Harry Frankfurt. Dennett defende o uso do conceito compatibilista de evitabilidade, crítica a teoria libertarista da deliberação indeterminista e contextualiza a análise de eventos contrafactuais sob o determinismo. Frankfurt faz uma crítica contundente ao Princípio das Possibilidades Alternativas (segundo o qual só é responsável por sua ação o agente que tem alternativas à ação praticada) e defende uma influente teoria hierárquica da liberdade da vontade. Propomos neste trabalho, o uso da noção de *possibilidades epistêmicas* para legitimar a determinação da vontade por meio de uma escolha, o que nos permite aproximar os conceitos de livre-arbítrio, liberdade da vontade e responsabilidade moral.

Palavras-chave: Livre-arbítrio. Determinismo causal. Compatibilismo. Responsabilidade moral. Possibilidades alternativas. Possibilidades epistêmicas. Daniel Dennett. Harry Frankfurt.

ABSTRACT:

The present dissertation makes a critical reading of the main thesis of two of the most important contemporary neocompatibilist thinkers: Daniel Dennett and Harry Frankfurt. Dennett supports the compatibilist concept of avoidability, criticizes the libertarian theory of indeterminist deliberation and contextualizes the analysis of contrafactual events under determinism. Frankfurt decisively rejects the Principle of Alternative Possibilities (one can be responsible for his action just if he could have done otherwise) and presents an influential hierarchical theory of the freedom of the will. We propose, in this work, the use of the notion of *epistemic possibilities* in order to legitimate the determination of the will by a choice, which allows us to approximate the concepts of free will, freedom of the will and moral responsibility.

Keywords: Free will. Causal determinism. Compatibilism. Moral Responsibility. Alternative possibilities. Epistemic possibilities. Daniel Dennett. Harry Frankfurt.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....9

CAPÍTULO 1: DANIEL DENNETT.....22

1.1 Naturalismo e livre-arbítrio

1.2 Determinismo e evitabilidade

1.3 Indeterminismo e deliberação

1.4 Determinismo causal e eventos contrafactuais

CAPÍTULO 2: HARRY FRANKFURT.....43

2.1 Possibilidades alternativas e responsabilidade moral

2.2 Liberdade da vontade

CAPÍTULO 3: LIVRE-ARBÍTRIO, LIBERDADE DA VONTADE E RESPONSABILIDADE MORAL.....61

3.1 Possibilidades epistêmicas

3.2 Persuasão e livre-arbítrio

CONCLUSÃO.....81

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÀFICAS.....83

INTRODUÇÃO

Livre-arbítrio, autocontrole, originação e determinismo

No conto *Livre-arbítrio*, Ruben Fonseca apresenta a saga de um homem misterioso que ajuda mulheres saudáveis a morrer, como forma de exercerem "em sua plenitude o poder do livre-arbítrio".

> Havia aquelas que se diziam cansadas de viver, mas a verdade é que pessoas cansadas de viver não merecem morrer, assim como aquelas que têm inclinações suicidas, buscando, como disse um poeta maluco, antecipar as imprevisíveis abordagens de Deus, não decidem livremente e não me interessam. O que fizemos, por outro lado, não pode ser, nem mesmo remotamente, comparado à eutanásia. Não se trata de acabar com a vida de uma pessoa que sofre de uma doença incurável ou de um sofrimento intolerável, de levá-lo ao suicídio, um costume da Grécia e da Roma antigas que a ética e a moral cristã tornaram infame e ilegal, quando na verdade é apenas um ato de inquietação. O livre-arbítrio no ato de encerrar a vida só é autêntico se a pessoa é tranqüila, saudável, lúcida e gosta de viver.
>
> Resumindo: as três mulheres que matei eram sensatas e inteligentes e, mais importante, queriam exercer em sua plenitude o poder do livre-arbítrio, queriam escrever o seu augúrio, agir, em suma, sem que a decisão tomada fosse uma inevitável consequência de antecedentes fortuitos. (FONSECA, Ruben, 1998, p. 11)

Apesar desta ficção não refletir nenhuma tradição filosófica em especial, a tese do misterioso narrador acerca da plenitude do livre-arbítrio evidencia não apenas a dificuldade e o desejo de se exercer essa liberdade, mas também duas das mais importantes condições intuitivamente associadas a ela: o autocontrole e a originação. A morte das mulheres, apesar de tecnicamente praticadas pelo narrador, foram decididas e planejadas por elas mesmas. Portanto, elas tiveram o controle da situação, no sentido de que o ocorrido foi o resultado direto de suas vontades, consequência de seus atos. Por outro lado, a ideia de morrer em momentos bons de suas vidas tinha como objetivo romper com a "inevitável consequência de antecedentes fortuitos". Se a decisão parece estranha aos fatos que a antecederam, é porque ela não é um mero desdobramento causal do passado, mas uma escolha genuína que teve origem na pessoa que a praticou.

Entretanto, apesar de passarem despercebidas aos personagens do conto, essas duas condições, se examinadas cuidadosamente, mostram-se contraditórias. Para que alguém possua absoluto controle sobre suas ações e decisões, é preciso que haja uma conjunção necessária entre suas razões (ou desejos) e seus atos. As ações devem poder ser explicadas a partir da consciência e da motivação do agente para que sejam atribuídas a ele, e não à sorte

ou ao acaso. Nesse sentido, é desejável que haja um fluxo contínuo e ininterrupto entre certos eventos do passado (as razões para agir de certo modo) e o instante presente onde a decisão é tomada. Essa conjunção causal entre passado e futuro, na qual os eventos são sempre efeitos de causas naturais anteriores, é chamada de determinismo científico ou determinismo causal. Segundo o determinismo causal, todo o universo está ligado por meio de relações de causa e efeito suficientes[1]. Isto é, todos os eventos ocorrem devido a causas (eventos anteriores), e uma vez que essas causas ocorrem, seus efeitos (os eventos) ocorrem necessariamente.

A originação[2] – que significa o surgimento de algo que não é efeito de uma causa pré-existente – por sua vez, requer justamente o contrário: as decisões precisam ser independentes do passado do agente, de modo que o fluxo de eventos passados e futuros não seja absolutamente contínuo. Ou seja, ela requer a negação do determinismo, o indeterminismo. Ao contrário do determinismo, o indeterminismo supõe que (pelo menos alguns) eventos possam não ter uma causa suficiente; que relações causais possam ser perturbadas por eventos aleatórios, fazendo com que um mesmo evento seja causa de efeitos distintos.

Portanto, enquanto o autocontrole depende de leis naturais deterministas, a originação se fundamenta no indeterminismo.

> [...] então, como já sugerimos anteriormente, controle *absoluto* [autocontrole] é incompatível com controle *último* [originação], porque o primeiro implica determinismo e o último implica indeterminismo. Esse é um ponto importante. Controle absoluto, no sentido que foi definido, e controle último são incompatíveis. Ninguém pode ter ambos[3]. (KANE, 1995, p. 140)

O conflito entre essas duas enraizadas intuições acerca do livre-arbítrio deixa claro que não há uma definição universalmente aceita para esse conceito. Alguns filósofos pensam que, por se tratar de um conceito que não pode ser satisfeito, o livre-arbítrio não pode ser absolutamente exercido. Esses pensadores, conhecidos como deterministas radicais[4], pensam que, se não é possível ser livre como nossas intuições sobre o livre-arbítrio sugerem, a atribuição de responsabilidade moral também não é possível. Segundo eles, só faria sentido falar de mérito ou culpa se as pessoas pudessem ser de fato responsáveis pelos seus atos. Uma

---

[1] S é causa suficiente para P se (S→P), isto é, a ocorrência de S garante a ocorrência de P. O determinismo causal afirma que o universo do passado remoto é causa suficiente do universo do futuro distante. A causa suficiente não deve ser confundida com a causa necessária: S é causa necessária de P se (P→S), ou seja, a ocorrência de P pressupõe a ocorrência de S.

[2] A originação a que nos referimos aqui é a defendida pelos libertaristas (como veremos adiante): uma originação radical, que se caracteriza por não ter uma causa suficiente.

[3] "[...] then, as we have already suggested, *absolute* control is incompatible with *ultimate* control, because the former implies determinism and the latter indeterminism. This is an important point. Absolute control, in the sense just defined, and ultimate control are incompatible. One cannot have both"

[4] *Hard determinists*, ou apenas *determinists*.

vez que não há uma teoria que explique satisfatoriamente como as pessoas exercem sua liberdade de modo a se responsabilizarem por suas ações, não podemos julgá-las moralmente por seu comportamento.

Existem basicamente duas posições filosóficas que levam ao determinismo radical. A primeira é a compreensão de que o conceito de livre-arbítrio é logicamente contraditório, uma idéia que não tem como ser satisfeita. Segundo este pensamento, nós podemos agir sob a ilusão da liberdade, mas não podemos absolutamente ser responsabilizados sobre o que fazemos porque não podemos, sob hipótese alguma, cumprir com os requisitos necessários para isso. Portanto, a impossibilidade de se usufruir livre-arbítrio é metafísica, independente da constituição física de nosso universo. Ela prescinde do fato de ele ser determinista ou indeterminista, já que ambos os universos apresentariam impedimentos definitivos à liberdade. Galen Strawson, Ted Honderich, Derk Pereboom e Saul Smilamsky são alguns dos filósofos contemporâneos que endossam essa visão.

A outra posição que leva ao determinismo radical é a crença de que nosso universo é determinista associada à compreensão de que o determinismo é *incompatível* com o livre-arbítrio (incompatibilismo). Segundo essa versão do pensamento incompatibilista, o conceito de liberdade poderia ser satisfeito *caso* a natureza fosse regida por leis indeterministas, mas uma vez que nosso universo é determinista e não se comporta dessa forma, o livre-arbítrio não é possível. Baron d'Holbach, Clarence Darrow[5] e Paul Edwards são exemplos de pensadores que defenderam essa variedade de determinismo radical fundamentado na natureza.

A maioria dos filósofos, entretanto, pensa que o livre-arbítrio é possível. Eles, em geral, acreditam que esse conceito precisa apenas ser esclarecido, melhor fundamentado, ou ajustado para uma forma mais modesta, reconhecendo que as ideias de originação e autocontrole não podem ser plenamente satisfeitas do modo como nossas intuições sugerem. Mesmo considerando que esses filósofos procuram defender o livre-arbítrio e justificar o julgamento moral com uma grande variedade argumentos, há uma divisão bem nítida entre aqueles que priorizam a originação e aqueles que priorizam o autocontrole em suas teorias. Por mais que muitas dessas teorias procurem comportar ambos os conceitos em sua compreensão do livre-arbítrio, é inevitável que a forma como elas se relacionam com o

[5] Clarence Darrow (1857-1938) foi um famoso advogado norte-americano que apelou pela inocência de seus clientes Nathan Freudenthal Leopold, Jr. e Richard Albert Loeb invocando a tese do determinismo radical. Em sua defesa, ele declarou:

"O que este garoto tem a ver com isso? Ele não foi seu próprio pai, ele não foi sua própria mãe, ele não foi seus avós. Tudo isso foi dado pra ele. Ele não recebeu orientação e riquezas. Ele não se fez. E ainda é forçado a pagar por isso.".

"What has this boy to do with it? He was not his own father; he was not his own mother; he was not his own grandparents. All of this was handed to him. He did not surround himself with governesses and wealth. He did not make himself. And yet he is to be compelled to pay". (DARROW, 1989)

determinismo caracterize a essência dessa compreensão como autocontrole ou como originação.

Os filósofos que prezam mais pela originação são conhecidos como libertaristas, ou incompatibilistas, por considerarem que o livre-arbítrio é incompatível com o necessitarismo, ou determinismo causal. A ciência, de modo geral, supõe o determinismo causal, apesar de haver dúvidas sobre o comportamento de partículas fundamentais. Se, por um lado, a maior parte dos filósofos pensa que o modo como eventos subatômicos de fato ocorrem não ameaça o determinismo macroscópico observado cotidianamente (Ted Honderich, Daniel Dennett, Derk Pereboom); por outro lado, alguns libertaristas (Robert Kane, Carl Ginet, Randolph Clark) acreditam que o indeterminismo microscópico pode ser a chave para entendermos como funciona a originação de decisões livres em seres humanos. Se a cadeia de pensamentos de uma deliberação for governada por leis naturais indeterministas, pensam eles, então o resultado é, por definição, indeterminado e não pode ser descrito como efeito causal de eventos anteriores[6].

A principal dificuldade da tese libertarista – e do conceito de originação – é que se uma decisão é indeterminada, ela não ocorre devido a uma causa (como um desejo ou uma razão), mas devido a um evento aleatório (um lapso de indeterminação no processo de deliberação). Portanto, o agente não tem controle sobre sua decisão. Mesmo que ele tivesse razões para escolher A, não teriam sido essas razões que o levaram a escolher A, mas a mera sorte, ou azar. Pode ser que ele tivesse ainda mais razões para escolher B, mas como sua decisão não é consequência direta de suas razões, o resultado de sua deliberação indeterminista poderia muito bem ser A.

Os filósofos para os quais o autocontrole é central na noção de livre-arbítrio são chamados de compatibilistas por negarem que haja incompatibilidade entre o determinismo causal e o livre-arbítrio. Isto é, mesmo que nosso universo seja absolutamente determinista, que todos os eventos estejam causalmente interligados de modo que tudo – inclusive nossos pensamentos e decisões – tenham uma causa natural, o livre-arbítrio é possível. Apesar de esta ser a posição mais comum entre filósofos e cientistas, ela não está livre de problemas e (aparentes) contradições. Na verdade, justamente por o compatibilismo ser o modelo padrão usado para justificar o livre-arbítrio e a responsabilidade moral, as dificuldades que ele enfrenta são os problemas do livre-arbítrio por excelência.

---

[6] No item *1.3 Determinismo e deliberação*, veremos uma análise crítica de Daniel Dennett sobre a teoria libertarista de Robert Kane.

A questão compatibilismo x incompatibilismo vem há séculos embaraçando as mais elevadas mentes – incluindo conhecidos filósofos, grandes figuras da literatura, teólogos, cientistas, legisladores e psicólogos – assim como muitas pessoas ordinárias. Essa é uma discussão que influencia, e é influenciada, tanto pela religião quanto pela ciência. (KANE, 2002, p. 1). Para a religião, a dificuldade é justificar a responsabilidade (mérito ou culpa) de alguém por suas ações, já que Deus seria o responsável por fazer as pessoas serem como são, e todas as ações praticadas teriam sido previstas por Deus. Do lado da ciência, há questões sobre a estrutura física elementar do universo (seriam nossas ações o mero resultado do movimento dos átomos?), sobre psicologia (seriam todas as nossas decisões previsíveis para aqueles que conhecem nossa psicologia?), sobre condicionamento social (seriam nossos comportamentos completamente determinados por nossa educação?), responsabilidade moral (podemos ser responsabilizados pelo nosso caráter?), crime e punição (é justo punir pessoas por ações que são efeitos de causas anteriores a seus nascimentos?), e muitas outras.

A *figura 1* contextualiza o compatibilismo diante das demais posições filosóficas sobre o livre-arbítrio, relacionando-as com a natureza da deliberação (determinista ou indeterminista) e a essência na qual se baseia o conceito de livre-arbítrio (autocontrole ou originação). Em verde estão as posições (compatibilismo e libertarismo) que afirmam a existência do livre-arbítrio (cada uma delas com um tipo de deliberação e com um tipo de compreensão do conceito de livre-arbítrio). Em amarelo está a posição (incompatibilismo) que apresenta restrições ao livre-arbítrio, e em vermelho estão as posições (determinismo radical metafísico e determinismo radical natural) que negam a existência do livre-arbítrio. Enquanto o primeiro o faz independentemente da natureza da deliberação, o último o faz por associar a necessidade de originação com a deliberação determinista.

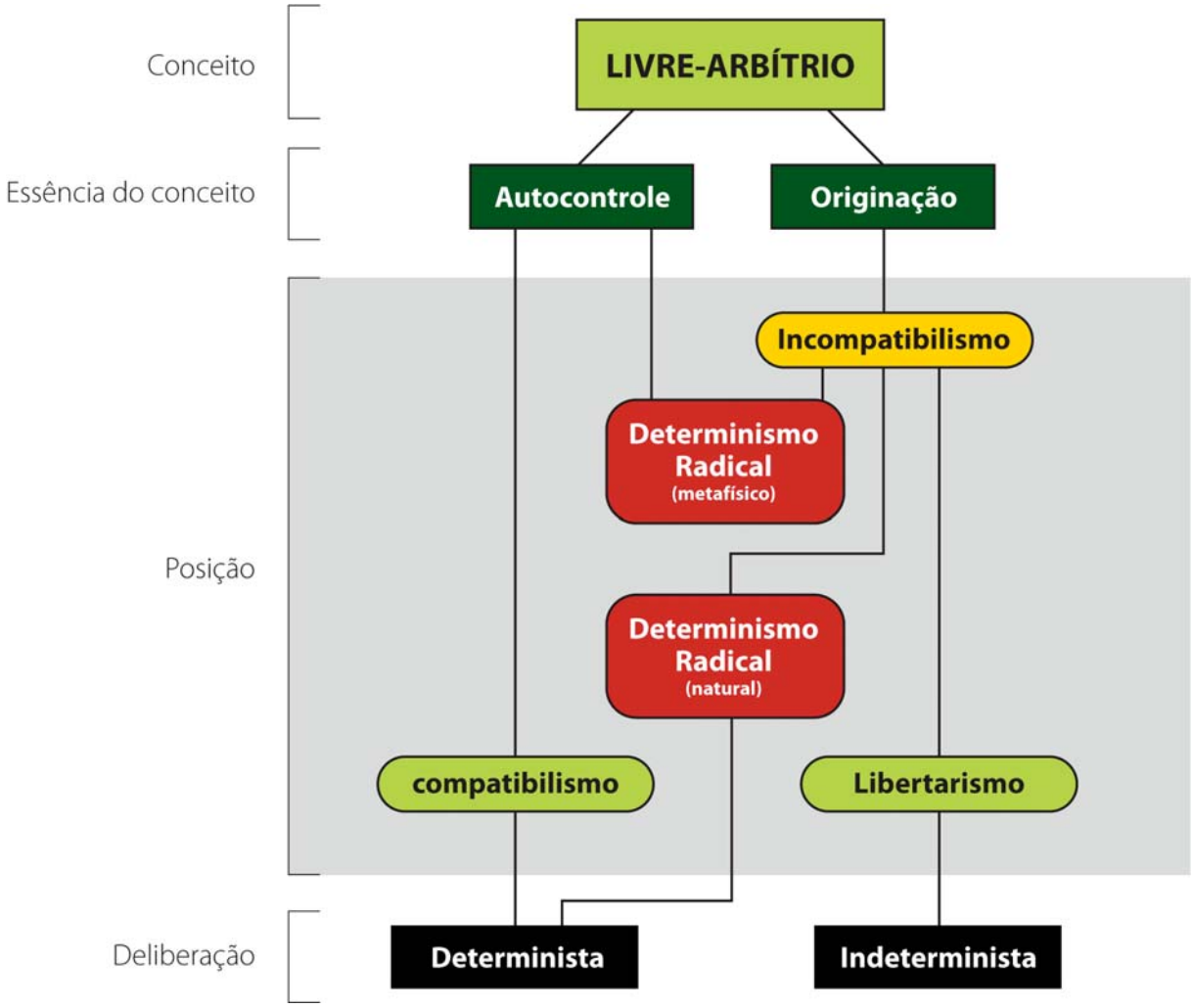

Figura 1: Diagrama de posições filosóficas sobre o livre-arbítrio, relacionando a natureza da deliberação com a essência do conceito de livre-arbítrio.

Argumentos contra o compatibilismo

No início do século XIX, Pierre Simom, o Marquês de Laplace, afirmou que as descobertas da mecânica e da astronomia unificadas pela teoria da gravitação de Newton tornariam possível:

> compreender os estados passados e futuros do sistema do mundo na mesma expressão analítica... Se uma inteligência pudesse compreender todas as forças pelas quais a natureza é animada e o seu respectivo estado inicial – uma inteligência vasta o suficiente para analisar esses dados – ela iria envolver na mesma fórmula os movimentos dos grandes corpos do universo e os do menor átomo; para ela nada seria incerto, e o futuro, assim como o passado, estaria presente aos seus olhos[7]. (KANE, 2002, p. 7)

Apesar dessa hipotética inteligência superior, conhecida como o demônio de Laplace, não poder, na prática, reunir toda a informação sobre o mundo sem ter acesso a ele, e também não poder reunir toda esta informação fazendo parte do mundo – uma vez que ele e seus cálculos teriam que fazer parte dessa informação e gerariam um fluxo infinito de dados – esta suposição de Laplace diz algo de verdadeiro e grave sobre o universo determinista: uma vez que o universo em seu estado inicial é causa suficiente para toda a história do universo e que as leis da natureza são regulares e estão dadas desde o início do universo, todos os eventos desse universo – incluindo nossos pensamentos e decisões – são efeitos necessários desse passado distante. Diante disso, é fácil compreender porque o determinismo parece ameaçar o livre-arbítrio: em um universo dessa natureza, não há espaço para surpresas, tudo o que vai acontecer já está contido em seu início. E uma vez que nossa existência se encontra no meio do caminho entre o passado e o futuro de uma história que já está escrita, nada do que somos ou fazemos parece expressar verdadeiramente nossa individualidade.

A estratégia compatibilista mais comum para lidar com essas questões procura antes "dissolver", do que propriamente "resolver" o incompatibilismo (KANE, 2002, p. 10). Por meio de uma variedade de argumentos (veremos alguns deles neste trabalho), os compatibilistas afirmam, em geral, que o conflito entre livre-arbítrio e determinismo causal é ilusório; que não há nada de inerente ao determinismo que force as pessoas a agir de tal maneira ou a tomar certas decisões. O determinismo causal seria apenas uma maneira de descrever a história do universo (e decisões livres) por meio de funções matemáticas. E uma

[7] "to comprehend in the same analytical expressions the past and future states of the system of the world... Given for an istant an intelligence which could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the begins who compose it – an intelligence sufficiently vast to submit these data to analysis – it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atom; for it nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes."

vez que esta estratégia “dissolucionista” se tornou majoritária, o ônus da prova foi devolvido para os incompatibilistas. Robert Kane, o mais proeminente autor incompatibilista da atualidade, reconhece isso, ao afirmar que “Não se pode simplesmente afirmar que se o determinismo é verdadeiro, então não temos liberdade ou livre-arbítrio em um sentido importante. Agora, argumentos precisam ser fornecidos para mostrar isso[8]". (KANE, 2002, p. 10).

Argumentos contra o compatibilismo focam-se principalmente na questão da originação (a origem ou fonte de nossas escolhas e ações deve estar em nós, e não em ninguém ou em algo sobre o qual não temos controle), mas também podem questionar o autocontrole (deve depender de nós a escolha feita entre possibilidades alternativas). Um dos mais conhecidos argumentos incompatibilistas, que se baseia no Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA), segundo a qual um agente só age sob livre-arbítrio se ele possui possibilidades alternativas, pode ser descrito desta forma (KANE, 2002, p. 11):

1. A existência de possibilidades alternativas (ou o poder do agente de agir de outro modo) é uma condição necessária para agir livremente, ou agir de acordo com seu próprio livre-arbítrio.

2. O determinismo não é compatível com possibilidades alternativas (o que impede o poder de agir de outro modo).

Como veremos neste trabalho, ambas as premissas são questionadas por compatibilistas. Portanto, elas não são tão evidentes quanto podem parecer à primeira vista. Incompatibilistas, por sua vez, procuram formular argumentos em defesa dessas duas premissas. O mais comum argumento em apoio a premissa 2 é conhecido como Argumento Modal, ou Argumento da Consequência. Ele foi formulado inicialmente (de várias formas) por Carl Ginet, David Wiggins, Peter van Invagen, James Lamb e (de maneira teológica) por Nelson Pike. Van Invage o descreve da seguinte maneira:

[8] “One cannot simply assume that if determinism is true, we would lack freedom or free will in an important sense. Arguments must now be provided to show this.”

> Se o determinismo é verdadeiro, então nossos atos são as consequências das leis da natureza e de eventos de um passado remoto. Mas não depende de nós o que ocorreu antes de nosso nascimento; e nem depende de nós o que as leis da natureza são. Portanto, as consequências disso (incluindo nossos atos presentes) não dependem de nós[9]. (VAN INVAGEN, 1983, p. 16)

Para ver a conexão entre esse argumento e a premissa 2, repare que algo "depender de nós" implica em termos o poder de fazê-lo ou não fazê-lo. Dada essa compreensão, as afirmações "não depende de nós o que ocorreu antes de nosso nascimento" e "o que as leis da natureza são" implicam que não há nada que poderíamos ter feito para alterar as leis da natureza ou o passado antes de nosso nascimento. Mas se o determinismo é verdadeiro, o passado antes do nosso nascimento junto com as leias da natureza implicam nossas ações atuais: nós não temos o poder de agir de outro modo e não há possibilidades alternativas às ações de fato praticadas.

Galen Strawson, determinista radical, defende algumas versões do que ele chama de Argumento Básico contra o livre-arbítrio e a responsabilidade moral. O argumento não se dirige especificamente ao determinismo – e por isso não poder ser considerado um argumento incompatibilista –, já que ele questiona a responsabilidade moral independentemente da verdade do determinismo. Apesar disso, o Argumento Básico questiona algo que é frequentemente apontado como um problema para o determinismo: a originação.

> 1.1 Quando você age, você faz o que faz – na situação na qual você se encontra – por causa da maneira que você é.
>
> 1.2 Se você faz o que faz por causa da maneira que você é, para ser URD [responsável último e merecedor de mérito ou culpa] pelo que você faz você precisa ser URD pela maneira que você é.
>
> Mas
>
> 1.3 Você não pode ser URD pela maneira que você é.
>
> Então
>
> 1.4 Você não pode ser URD pelo que você faz.[10] (STRAWSON, 2002, p. 443)

---

[9] "If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born; and neither is up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our presenting acts) are not up to us."

[10] " 1.1 When you act, you do what you do – in the situation in which you find yourself – because of the way you are.

1.2 If you do what you do because of the way you are, then in order to be URD for what you do you must be URD for the way you are.

But

1.3 You Cannot be URD for the way you are.

So

1.4 You cannot be URD for what you do."

As premissa 1.2 e 1.3, que Strawson considera óbvias – mas que certamente podem ser questionadas – pretendem dizer que nosso caráter é herdado (geneticamente), moldado (pela educação que recebemos) e modificado (influenciado por fatores externos) de modo que nossas respostas ao mundo são sempre baseadas em algo que somos ou pensamos, mas pelo qual não somos completamente responsáveis. O que Strawson está afirmando, é que o conceito de identidade – sem o qual não podemos ser merecidamente ligados a nossas ações – está intrinsecamente relacionado ao conceito de originação (o que, segundo ele, não pode existir independentemente da verdade do determinismo).

Como veremos a seguir, os compatibilistas muitas vezes não se preocupam em responder diretamente aos argumentos incompatibilistas. Em vez disso, eles preferem definir o livre-arbítrio e a responsabilidade moral de modo que esses conceitos não entrem em conflito com o determinismo. Não veremos, portanto, respostas específicas para cada uma das questões contra o compatibilismo. Mas serão apresentadas argumentações que procuram, ao mostrar a compatibilidade entre o livre arbítrio e o determinismo, fazer com que essas questões se mostrem desnecessárias ou equivocadas.

Compatibilismo clássico e neocompatibilismo

Teorias compatibilistas são, em primeiro lugar, teorias volitivas da ação. De acordo com elas, existem dois tipos de ações: as que envolvem pensamentos e as que envolvem movimentos do corpo. O que torna certos pensamentos ou movimentos do corpo *ações* é que eles são precedidos por certos atos de vontade (volições), que produzem os pensamentos ou movimentos do corpo. (ROWE, 1995, p. 152). Uma vez que não apelam ao sentido forte de originação, os compatibilistas usam, portanto, a noção de vontade (ou volição) para discriminar ações de eventos ordinários.

Segundo a tese compatibilista de Locke, um agente exerce livre-arbítrio quando pratica uma ação voluntariamente *e* é verdade que ele poderia agir de outro modo *caso ele o quisesse* (ROWE, 1995, p. 153). Ou seja, é preciso estar livre de constrições (ter opções de ação) e agir segundo a própria vontade para se exercer o livre arbítrio. Definido desse modo, o livre-arbítrio não parece entrar em conflito com o determinismo científico. Mesmo as possibilidades alternativas de ação, que um incompatibilista poderia afirmar serem ilusórias sob o determinismo, não são problema, uma vez que o agente só precisaria “agir de outro

modo *caso ele o quisesse*". De acordo com Locke, a vontade é causada por desejos, julgamentos e circunstâncias envolvidas no momento da decisão. Dado seus desejos, julgamentos e as circunstâncias do momento, era impossível para você não ter a vontade que você teve. E dado seus desejos, julgamentos, circunstâncias envolvidas e a sua vontade, era impossível para você agir de outra maneira. Essa impossibilidade de agir e ter vontades diferentes não entra em conflito com a liberdade lockeana, pois sua definição de livre-arbítrio não requer que *dadas as mesmas causas* nós deveríamos poder agir de outro modo. Tudo o que ela requer é que *caso tivéssemos querido agir de outro modo ou ter uma vontade diferente*, então nós poderíamos ter agido de outro modo ou ter tido uma vontade diferente.

Teorias como as de Locke fazem parte do que se chama de compatibilismo clássico, que se caracteriza por definir a liberdade como ausência de constrições. Teses desse tipo são criticadas por atuarem apenas no nível da ação: elas funcionariam para descrever a liberdade de ação, mas não para a liberdade da vontade. Thomas Reid, no entanto, foi um compatibilista clássico que se preocupou em definir o livre-arbítrio em relação à vontade:

> Por liberdade de um agente moral, eu entendo um poder sobre a determinação de sua vontade.
>
> Se, em uma ação, ele teve poder para querer ou não o que ele quis, nessa ação ele foi livre. Mas se, em toda ação voluntária, a determinação de sua vontade for a consequência necessária de algo involuntário em seu estado mental, ou de algo externo a ele, ele não é livre; ele não possui o que eu chamo de liberdade de um agente moral, mas está sujeito à necessidade[11]. (ROWE, 1995, p. 157)

Para Reid, ações livres são ações que não foram provocadas por eventos involuntários – sejam internos, como por efeito de drogas, ou externos, como por resultado de constrição –, e que, por isso, não foram causadas por *eventos* anteriores, mas pelo *próprio agente*. Ou seja, a vontade do agente e o seu poder de determinar sua vontade legitimam a ação como *ação livre do agente*.

Atualmente, filósofos neocompatibilistas apresentam novos argumentos para mostrar que o incompatibilismo é apenas um mal entendido, e que o livre-arbítrio compatibilista é robusto o suficiente para permitir a atribuição de responsabilidade moral. Kai Nielsen, por exemplo, acredita que as questões incompatibilistas surgem a partir de confusões de ordem linguística, como a equivalência equivocada entre necessidade causal e necessidade lógica, a compreensão de leis naturais como se elas fossem prescritivas, e a incorreta interpretação de

[11] "By the *liberty* of a moral agent, I understand a power over the determinations of his own will.

If, in any action, he had power to will what he did, or not to will it, in that action he is free. But if, in every voluntary action, the determination of his will be the necessary consequence of something involuntary in the sate of his mind, or of something in his external circumstances, he is not free; he has not what I call the liberty of a moral agent, but is subject to necessity".

previsão como manipulação. Segundo Nielsen, para agir segundo seu livre-arbítrio, alguém precisa satisfazer três condições (todas compatíveis com o determinismo causal):

> 1. Ele poderia ter agido de outro modo se ele quisesse.
>
> 2. Suas ações são voluntárias no sentido de que o roubo do cleptomaníaco não é.
>
> 3. Ninguém o forçou a fazer o que ele fez[12]. (NIELSEN, 2002, p. 45)

Muitos outros autores neocompatibilistas vêm contribuindo com diferentes abordagens ao tema. Desde a segunda metade do século XX, um acalorado debate vem ocorrendo entre compatibilistas e incompatibilistas (libertários e deterministas radicais), assim como entre libertários e deterministas radicais. Como se pode supor, os autores não conseguem – e nem almejam – mudar a opinião de seus adversários. Sua intenção é influenciar as próximas gerações e tornar sua posição mais difundida no futuro. Neste trabalho, apresentaremos os principais argumentos de dois dos mais influentes autores da contemporaneidade: Daniel Dennett e Harry Frankfurt. Nosso objetivo é mostrar que há uma noção relevante de possibilidades alternativas que não pode deixar de figurar em teorias compatibilistas: mesmo teóricos como Dennett e Frankfurt, que apresentam teses compatibilistas supostamente independentes do Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA) – segundo o qual só é responsável por sua ação o agente que tem alternativas à ação praticada – pressupõem a deliberação entre alternativas, apesar disso não ser explicito em suas posições.

No capítulo 1, veremos inicialmente a argumentação de Daniel Dennett sobre o conceito compatibilista de evitabilidade: só podemos falar da evitação de eventos esperados ou previstos no mundo atual, uma vez que evitar eventos atuais do mundo atual seria uma contradição (seja nosso universo determinista ou não). Abordaremos também sua crítica à posição libertarista e à idéia de que o indeterminismo seria a solução para o problema do livre-arbítrio: se a deliberação libertarista é indeterminada, ela não é apenas desconectada dos eventos do passado, mas também do próprio agente. Por fim, veremos como Dennett trata a questão dos eventos contrafactuais e do significado do “poder fazer de outro modo” em um ambiente determinista. Para o autor, o conceito de possibilidade inclui eventos de mundos possíveis semelhantes ao atual, e não apenas os eventos atuais do mundo atual, o que seria óbvio e improdutivo. Portanto, ainda que não fundamente o livre-arbítrio em possibilidades alternativas atuais do mundo atual (o que ele considera impossível independente do

[12] 1. He could have done otherwise if he had chosen to.
2. His actions are voluntary in the sense that the kleptomaniac’s stealing is not.
3. Nobody compelled him to choose as he did.

determinismo), Dennett utiliza o conceito de mundos possíveis para mostrar que existem sim possibilidades alternativas em um sentido relevante em universos deterministas.

No capítulo 2, apresentaremos a contundente crítica de Frankfut ao Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA), em que ele mostra que a mera ausência de possibilidades alternativas de ação (fisicamente possíveis no mundo atual) não implica em coerção, e que essas possibilidades alternativas podem ser irrelevantes para o julgamento de responsabilidade moral. Abordaremos também nesse capítulo sua influente teoria hierárquica da liberdade da vontade, que permite uma compreensão de liberdade da vontade descolada do passado do agente: uma vez que e ele se identifique decisivamente com sua volição de segunda-ordem, esta volição é a sua vontade, independentemente de como ela foi adquirida. Argumentaremos no capítulo seguinte que, apesar de não ser claramente colocada por Frankfurt, essa identificação decisiva do agente com sua volição de segunda-ordem implica uma escolha entre volições, o que reforça nossa tese de que possibilidades alternativas de algum tipo estão latentes em seu compatibilismo.

No capítulo 3, discutiremos o PPA e afirmaremos que a crítica de Frankfurt se dirige às possibilidades alternativas fisicamente possíveis no mundo atual, enquanto outra noção de possibilidades alternativas permeia sua tese. Proporemos, então, o conceito de *possibilidades epistêmicas* para compatibilizar a noção frankfurtiana de irrelevância de possibilidades alternativas *físicas* para a atribuição de responsabilidade moral com a legitimidade da determinação da vontade por meio de uma escolha. A noção de possibilidades epistêmicas – definida como as alternativas consideradas pelo agente no momento da deliberação – permite a aproximação dos conceitos de liberdade da vontade e livre-arbítrio. Se, para determinar a própria vontade, é preciso identificar-se com ela em detrimento de outra(s) vontade(s), então, toda a determinação de vontade é um ato de escolha. E como nenhum outro tipo de arbítrio pode ser considerado livre – no sentido mais radical – se não for expressão de uma vontade livre, todo ato de livre-arbítrio é uma expressão de liberdade da vontade. E, diante disso, a responsabilidade moral pode ser definida como a avaliação a que o agente está submetido se, e apenas se, pratica um ato, ou toma uma decisão, através de seu livre-arbítrio. Além disso, as possibilidades epistêmicas justificam e contextualizam a responsabilidade moral sob situações de forte apelo persuasivo: se por um lado, a persuasão é caracterizada por uma oferta atraente definida, em última instância, pela vontade do manipulado, o que o responsabiliza pela adesão à oferta, por outro lado, a responsabilidade do agente é limitada pelo conjunto de possibilidades epistêmicas disponíveis a ele no contexto da deliberação.

CAPÍTULO 1: DANIEL DENNETT

1.1 Naturalismo e livre-arbítrio

Daniel Dennett é um neocompatilibista contemporâneo que contribuiu com importantes trabalhos para o debate acerca do livre-arbítrio e da responsabilidade moral nos últimos 40 anos. Basicamente, para o autor, o incompatibilismo seria apenas um grande mal-entendido acerca do determinismo científico, que é comumente mal compreendido. Portanto, suas argumentações procuram mais esclarecer conceitos do que propriamente propor uma teoria acerca da liberdade.

No artigo *Who's afraid determinism?Rethinking causes and possibilities*[13](2002), por exemplo, Dennett[14] procura mostrar, por meio de linguagem lógica e análises de silogismos, que o incompatibilismo se apóia em teses equivocadas sobre possibilidade e causação. O principal trabalho de Dennett sobre liberdade, *Elbow room - The varieties of free will worth wanting*[15](1993), discorre sobre várias dessas teses e apresenta fortes argumentos para sua rejeição. Coerentemente com sua perspectiva naturalista, Dennett dedica vários de seus trabalhos a mostrar como importantes conceitos da filosofia contemporânea – como mente, *self*, consciência, livre-arbítrio e moral – não perdem sentido nem valor diante de uma compreensão materialista do mundo, onde a ciência está cada vez mais próxima de explicar a origem desses fenômenos que outrora foram atribuídos à alma. Em *Freedom Evolves*[16] (2003) ele narra uma história biológica da vida, onde a liberdade e a moral surgem gradativamente como adaptações a idiossincráticas condições do ambiente competitivo e seletivo de nossos antepassados.

O incompatibilismo ameaça o projeto de Dennett não por ele pressupor um universo necessariamente determinista em seus trabalhos – o que não é o caso –, mas por causa do modo mecanicista como a ciência (assim como ele) propõe explicações sobre os fenômenos naturais. A ciência, de modo geral, não está obrigatoriamente comprometida com um universo

[13] "Quem tem medo do determinismo? Repensando causas e possibilidades".

[14] Junto com Christopher Taylor.

[15] "Campo de ação – as variedades de livre-arbítrio desejáveis".

[16] "A liberdade evolui".

absolutamente determinista. É possível que o indeterminismo esteja atuando em níveis desprezíveis ou ao menos de modo a não invalidar a compreensão que temos da física, da química e da biologia. Mas, independentemente de como as interações entre partículas ocorrem em nível subatômico, explicações mecanicistas funcionam – e devem continuar funcionando – para elétrons, motores, galáxias, para o corpo humano e o cérebro. Para os incompatibilistas, o mecanicismo é tão ameaçador quanto o determinismo, pois se nossas decisões podem ser explicadas apenas em termos de causas, nosso cérebro opera como se estivesse em um universo determinista. Isto é, as escolhas são efeitos de causas anteriores, e não criadas indeterministicamente em nossas mentes. Portanto, Dennett precisa mostrar que o modelo naturalista mecanicista é compatibilista, seja nosso universo absolutamente determinista ou apenas macroscopicamente (relevantemente) determinista.

O incompatibilismo se baseia, segundo o autor, em algumas interpretações equivocadas do determinismo:

> Primeiro, muitos pensadores supõem que o determinismo implica inevitabilidade. Isso não é verdade. Segundo, muitos acham óbvio que o *in*determinismo – a negação do determinismo – daria a nós agentes alguma liberdade, alguma margem de manobra, algum espaço de ação que nós não teríamos em um universo determinista. Não, ele não daria. Terceiro, é geralmente suposto que em um mundo determinista não existem opções *reais*, mas apenas opções aparentes. Isso é falso[17]. (DENNETT, 2003, p. 25)

Neste capítulo, apresentaremos os principais argumentos de Dennett contra essas três teses.

1.2 Determinismo e evitabilidade

"Se o determinismo é verdadeiro, então todos os nossos atos são inevitáveis, pois eles são inevitáveis efeitos de eventos totalmente inacessíveis do passado[18]". (DENNETT, 1993, p. 123). Para Dennett, esta sentença é tão familiar quanto incoerente. Ela faria uso ilícito dos conceitos "determinismo", ou "causalmente necessário", e "inevitável". Quando se diz que

[17] "First, many thinkers assume that determinism implies inevitability. It doesn't. Second, many think it is obvious that *in*determinism – the denial of compatibilismo – would give us agents some freedom, some maneuverability, some elbow room, that we just couldn't have in a deterministic universe. It wouldn't. Third, it is commonly supposed that in a deterministic world, there are no *real* options, only apparent options. This is false".

[18] "If determinism is true, all our acts are inevitable, because they are the inevitable effecs of events in the past that are themselves quite beyond revision."

algo é inevitável, isso quer dizer que algo é inevitável *para* alguém. Isto é, há algo que acontece, ou vai acontecer, independentemente da vontade ou da ação de uma certa pessoa, de um conjunto de pessoas, ou de todas as pessoas. Mas para entendermos o que exatamente significa *algo* ser inevitável para alguém, precisamos entender o que significa algo ser evitável para alguém, e, para isso, temos que saber o que é evitar algo. "Evitar", "antever", "prevenir", "proteger", "prevenir", "garantir", "causar", "impedir" etc, são verbos de ação usados para descrever feitos que "mudam o curso da história", "alteram o universo" ou "fazem a diferença". Fazer a diferença é algo que todos querem, talvez mais do que qualquer outra coisa na vida. Mas, adverte Dennett, se o que queremos é fazer a diferença, estamos diante de uma grande decepção: de certo modo, ninguém pode alterar o curso da história – e por razões que não tem nada a ver com o determinismo.

Vamos supor como seria ver o universo pelo ponto de vista de Deus. Imagine toda a rede de causação da história do universo, tendo sua criação (ou seu passado mais distante) do lado esquerdo e seu fim (ou seu futuro infinito) do lado direito. Se essa imagem mostra a história do universo *atual*, então não veríamos quaisquer ramificações. Em vez disso, ela mostraria apenas linhas ligando em sequência os eventos que ocorreram, estão ocorrendo ou vão ocorrer no futuro. Uma vez que estamos considerando toda a história do universo *atual*, a imagem não mostraria qualquer diferença entre um universo determinista e um indeterminista. Em qualquer dos dois cenários, não haveria cursos alternativos de ação; ou uma dada ação ocorre (ocorreu ou ocorrerá) neste universo, ou ela não ocorre (não ocorreu e não ocorrerá).

> O que seria então mudar o curso da história? Mudar do que para o quê? Seria substituir um evento futuro por outro? Essa ideia, apresentada desta maneira, é incoerente. É geralmente dito que não se pode mudar o passado. Isso é verdade, mas raramente é também dito que não se pode alterar o futuro. Se o passado é imutável, o futuro é inevitável – para qualquer pessoa. O futuro consiste, eternamente, na sequência de eventos que irão acontecer, sejam eles determinados a acontecer ou não, e não faz mais sentido falar em evitar esses eventos do que faria falar em evitar eventos que já aconteceram[19]. (DENNETT, 1993, p. 124)

O que é evitar algo? Falamos sobre evitar *coisas* – como desviar de um poste na calçada –, e também sobre evitar *eventos*, geralmente ruins, como acidentes e catástrofes, o que é mais apropriado nesse contexto. A verdade, porém, é que jamais podemos apontar para um evento *real* que tenha sido evitado. Nenhum evento que tenha de fato ocorrido, que esteja

[19] "What would it be to change the course of history? From what to what? Would it be to replace one future event with another? The idea is, in this undoctored form, incoherent. It is often said that no one can change the past. This is true enough, but it is seldom added that no one can change the future either. If the past is unchangeable, the future is unavoidable – on anyone's account. The future consists, timelessly, of the sequence of events that will happen, whether determined to happen or not, and it makes no more sense to speak of avoiding those events than it does to speak of avoiding the events that have already happened".

ocorrendo ou que vá ocorrer, é um evento que foi, está sendo ou será evitado. Entretanto, diz Dennett, se você quer exemplos de eventos que realmente foram evitados, eis alguns: o Grande Terremoto de Londres de 1981, o Tumulto e Massacre na posse de Barry Goldwater em 1964 e o Grande Terremoto de Londres de 1982. “Mas esses eventos nunca estiveram para acontecer”, alguém poderia dizer. É claro que não, responde Dennett, mas nenhum evento que *realmente* estivesse para acontecer – fosse ele determinista ou não, mas que fizesse parte do conjunto de eventos futuros do universo atual – jamais poderia ter sido evitado (DENNETT, 1993, p.125).

Para Dennett, o que ameaça o controle de um agente sobre uma situação não são “forças causais” fora de seu controle, mas forças causais inesperadas. Em um de seus (muitos) exemplos ilustrativos, ele supõe uma situação onde astrônomos afirmam ter descoberto um imenso cometa que está indo em direção à terra: ele irá se chocar com o planeta em exatamente uma semana e *não há nada que possa ser feito,* dizem os astrônomos. Diante dessa situação desesperadora, as pessoas especulam soluções e se perguntam “não há mesmo nada que possa ser feito?”. Eles rezam por um milagre, e então, na noite do desastre, outro cometa aparece e intercepta o trajeto do primeiro cometa, prevenindo a morte de milhões de pessoas. Teria sido um milagre? Não exatamente, pois esse segundo cometa não apareceu do nada. Ele já seguia sua trajetória há milhões de anos. Os astrônomos é que não o tinham notado antes. Depois, revisando os dados e fotos de satélites, os astrônomos confirmaram que ele realmente já ia de encontro ao primeiro cometa. Então, não houve na verdade nenhuma emergência. Se os astrônomos tivessem tido acesso a melhores dados – ou tivessem feito melhor uso dos dados que dispunham – eles jamais teriam alarmado todo o planeta.

O segundo cometa realmente preveniu uma catástrofe? Que catástrofe ele preveniu, se jamais teria havido uma catástrofe? Da mesma forma, alguém poderia alegar que forças astronômicas naturais combinam-se um pouquinho todos os dias para prevenir uma colisão de Marte com a Terra. De fato, esta colisão não iria acontecer e, apesar das primeiras impressões, a colisão do nefasto cometa com a Terra também não. O que nos dá a aparência de uma catástrofe prevenida, repelida no último minuto, é a falível projeção dos astrônomos sobre certa trajetória no futuro. Contra o segundo plano de um futuro (mal) antecipado, vemos os eventos atuais como um caso de prevenção. Todos os verbos do tipo “fazer a diferença” envolvem uma tácita comparação entre o modo como o mundo aparentemente iria ser e o modo como ele veio a ser.

> "Mudar o curso da história" é ser o agente cujos atos (e antes disso, cujas deliberações) fazem uma considerável ("pivotal") contribuição para a atual trajetória do mundo – em contraste com a provável trajetória do mundo, projetada ou antecipada (ou retrospectivamente julgada)[20]. (DENNETT, 1993, p. 126).

Portanto, o uso desse conceito – "mudar o curso da história" – invoca algo como um princípio de inércia do normal, um plano de fundo onde eventos são esperados ocorrer de certa forma, e sobre o qual o ato do agente "faz toda a diferença". Uma vez que seria um paradoxo para qualquer pessoa fazer uma projeção "perfeita" – que incluísse todos os dados relevantes a essa previsão, inclusive sua própria ação de criar a projeção, a ação de incluir essa projeção na projeção, e assim por diante – o melhor que podemos fazer é simplesmente comparar uma projeção (falível) de como seria o mundo *sem a nossa ação* com uma projeção (falível) de como seria o mundo *com a nossa ação*, e decidir-se pela projeção de nosso interesse.

Considere o seguinte diálogo fatalista:

> - Por que você se preocupa em trancar a sua porta?
>
> - Para prevenir desconhecidos de passarem por ela, é claro.
>
> - Mas se já está determinado que nenhum desconhecido jamais entrará na sua casa, você poderia simplesmente deixar a sua porta aberta. E se, por outro lado, já está determinado que algum desconhecido vai entrar na sua casa, a tranca não irá (por pura lógica) impedi-lo![21] (DENNETT, 1993, p. 126)

Enquanto evolucionista, Dennett pensa que os seres vivos foram selecionados para ter a capacidade de ajudarem a si mesmos com altas doses de prevenção e evitação, assim como para ignorar argumentos fatalistas como o do diálogo acima. Se a evitação causal não fosse possível, por que os animais teriam anticorpos, pálpebras, peles grossas e pelagens espessas, pergunta-se o autor. Se o determinismo mostrasse que ninguém pode prevenir nada, ele só poderia fazer isso mostrando que não há prevenção alguma em lugar nenhum: nada poderia prevenir nada. O som das Cataratas do Niagra não poderia prevenir um pássaro em sua

---

[20] "'To change the course of history' is to be the agent whose acts (and before that, whose deliberations) make a *salient* ('pivotal') contribution to the actual trajectory of the world – as judged by contrast with the projected or anticipated (or retrospectively judged) likely trajectory of the world".

[21] "– Why do you bother putting a lock on your door?
– To prevent unauthorized people from passim through it, of course.
– But if it is already determined that no unauthorized people will ever enter your house, you might just leave the door wide open, and if on the other hand it is already determined that some unauthorized person will enter your house, a lock won't (can't, by sheer logic!) prevent him!!

proximidade de ouvir as pegadas de um gato que se aproxima, e a gravidade da Terra não poderia prevenir os gases de nossa atmosfera de escaparem para o espaço.

Qual então é a diferença entre o Grande Terremoto de Londres de 1982 e a Fusão Nuclear em *Three Mile Island* de 1979? Nenhum dos eventos ocorreu, mas o último foi evitado. E qual a diferença entre o Tumulto e Massacre na posse de Barry Goldwater em 1964 e a Condenação de Lee Harvey Oswald? Nenhum dos dois eventos ocorreu, mas o último foi evitado pela bem sucedida tentativa de Jack Ruby de alterar o curso esperado de seu universo. Isto é, o julgamento e a condenação de Oswald, assim como a fusão nuclear em Three Mile Island, foram projetados, antecipados, esperados e planejados.

Quando estamos deliberando e planejando, vemos o mundo sempre a partir de fatores que vão seguir seu curso "normal" e fatores que podem mudar, que vão mudar, que queremos que mudem ou que pretendemos mudar. Nós, então, categorizamos essas projeções como eventos que vão acontecer *ao menos que façamos alguma coisa*, eventos que vão acontecer *por causa de algo que vamos fazer*, e eventos que vão ocorrer *não importa o que façamos.* Esses últimos eventos nós chamamos de inevitáveis, porque nada que *nós façamos* produz qualquer diferença, e, portanto, não faz nenhum sentido deliberar sobre eles. (DENNETT, 1993, p. 127). Esse é o significado de "inevitável" para Dennett, o que é, de fato, bem diferente do conceito de "causalmente necessário", ou simplesmente "necessário".

Implicações equivocadas sobre o determinismo, segundo o autor, provêm, muitas vezes, de uma visão turva entre a diferença dessas duas perspectivas de ação: a local, onde o agente atua, e a geral, onde o universo é considerado como um todo. Autores incompatibilistas parecem, por vezes, querer incluir os agentes e suas considerações na rede de causação determinista – para ligá-los às suas ações. Em outros momentos, eles parecem querer considerar o mundo determinista sem o agente, para que ele possa excluir parte da história do agente dessa rede determinista.

A intenção de Dennett ao considerar a evitação como um evento natural e coerente com a determinação causal é, basicamente, tornar clara a diferença entre determinismo e fatalismo. O fatalismo, pensamento que defende a pré-destinação do futuro independentemente de qualquer ação humana, é, geralmente, associado a forças sobrenaturais, e não tem nada a ver com o determinismo, sobretudo porque não se baseia nem na física e nem mesmo na causalidade. O fatalismo nem mesmo precisa do determinismo. Se – por qualquer razão mística – você acredita que, independentemente do que você faça, seu futuro será terrível, ou que um evento catastrófico acontecerá em sua vida, não faz a menor diferença

saber se o seu universo é determinista ou não: a profecia deveria se confirmar de qualquer modo.

O determinismo, por sua vez, faz uma asserção sobre o futuro que inclui suas ações. Logo, dizer que o futuro é causalmente determinado pelo presente não significa que você está excluído das causas do futuro, mas justamente o contrário: o futuro vai ocorrer de tal modo devido a um conjunto de causas do presente, incluindo você e suas deliberações.

1.3 Indeterminismo e deliberação

De acordo com a doutrina libertarista, nós possuímos livre-arbítrio, então o determinismo precisa ser falso (Robert Kane, Tomothy O'Connor, Richard Taylor). Logo, o indeterminismo é verdadeiro. Para um libertarista, de modo geral um agente só pode ser moralmente responsabilizado por um ato quando sua decisão não é totalmente determinada pelo conjunto de condições físicas que a antecederem. As escolhas precisam ser "originadas" no agente. Muitos desses pensadores oferecem soluções baseadas em dualismos (Timothy O'Connor) ou formas misteriosas de ação (Roderick Chisholm, Richard Taylor). Mas dentre os libertaristas, há também filósofos naturalistas que, como Dennett, supõem que nós somos criaturas naturais cujas atividades mentais dependem das operações de nossos cérebros. E, para estes, as recentes pesquisas sobre física de partículas é de grande valor, pois, as variações quânticas no nível subatômico, e, por implicação, seu efeito em níveis superiores, poderiam criar as condições necessárias para decisões livres.

No entanto, a questão que os libertaristas precisam responder é: *como* o indeterminismo de partículas quânticas pode ser utilizado para nos dar uma imagem clara e coerente de um agente humano exercendo seu livre-arbítrio? Alguns autores simplesmente pensam que isso não é problema deles, mas sim trabalho para neurocientistas ou físicos. Outros, porém, reconhecem que esta divisão de tarefas não é uma boa idéia, pois as maiores dificuldades que a teoria enfrenta não são empíricas, mas filosóficas.

Robert Kane é um dos mais respeitados filósofos libertaristas e possui uma importante teoria, na qual procura localizar um lapso indeterminista no processo mental de uma escolha, a fim de mostrar como ele gera decisões moralmente responsáveis. Dennett usa a teoria de Kane para argumentar que nem mesmo a mais estruturada das teses libertaristas seria defensável. Ao criticar Kane, Dennett procura provar, por meio de uma redução ao absurdo,

que o argumento contrário ao libertarismo – o compatibilismo – é a solução plausível para este problema. Veremos adiante a caracterização que Dennett faz[22] da teoria de Kane, e suas principais críticas. Apesar de simplificar o libertarismo de Kane – certamente mais sofisticado do que o modo como ele o apresenta – Dennett foca-se em pontos problemáticos da teoria que não são, aparentemente, solucionados de forma satisfatória por Kane, nem mesmo em seus próprios textos. Portanto, apesar de parcial, a caracterização de Dennett é válida e justificada se considerarmos o propósito de Dennett: usar o libertarismo para falar da importância da necessidade causal.

Dennett compreende que incompatibilistas, como Kane, não aceitam o tipo de livre-arbítrio compatibilista descrito e defendido por ele. Para os incompatibilistas, de nada adiantaria agirmos consciente e racionalmente em um mundo determinista, pois todas as nossas aparentes escolhas teriam sido causadas por eventos muito anteriores às nossas vidas. Seriamos mais como atores convincentes seguindo um *script* programado. A responsabilidade moral só poderia ser atribuída a um agente se o estado de coisas anterior à sua decisão *não* fosse fisicamente suficiente para gerar o resultado obtido. Ou seja, a ação precisaria ser "criada" pelo agente, que só assim seria o *responsável último* por seu ato.

> Se essas disposições [desejos, decisões, esforços] forem causadas por algo como a cadeia de eventos vinda de seus ancestrais ou do meio ambiente, ou por Deus, ou pelo destino, então a [responsabilidade] última não repousa nos agentes, mas em alguma outra coisa.[23] (KANE 1996, p.4)

Portanto, para exercer livre-arbítrio, não bastaria agir conforme seus propósitos. Seria preciso ser o *criador último* de seus propósitos. Kane, através de seu modelo "tomador de decisão"[24], mostra onde haveria uma lacuna no determinismo, um pequeno intervalo na cadeia causal capaz de gerar ações, cujo instante anterior não fosse suficiente para causá-las. Este lapso indeterminista estaria localizado no que ele chama de *faculdade da razão prática*, dentro de nosso cérebro. Esta faculdade é descrita em termos de *entrada*, *saída*, e mais um processo que, às vezes, ocorre entre a entrada e a saída (*figura 2*):

---

[22] (DENNETT, 2003)

[23] "If these willings were in turn caused by something else, so that the explanatory chains could be traced back further to heredity or environment, to God, or fate, then the ultimacy would not lie with the agents but with something else".

[24] Decision-making

(i) *vontade de apetite:* o que eu quero, desejo ou prefiro fazer.

(ii) *vontade racional:* o que eu escolho, decido ou pretendo fazer.

(iii) *esforço da vontade*: o que eu tento, me empenho para fazer. (KANE 1996, p.26)

As vontades do tipo (i) fornecem a *entrada* para faculdade da razão prática, e as vontades do tipo (ii) fazem parte da *saída*. Quando há indecisão moral neste processo, entram em cena as vontades do tipo (iii), que põem fim às complexas deliberações paralelas ou caóticas, levando às vontades do tipo (ii).

Figura 2: Faculdade da razão prática – desejos e preferências na entrada, esforço no centro, e decisões e intenções na saída. (Adaptado de Dennett, 2003, p. 104).

Essas deliberações aconteceriam sempre que houvesse conflito entre desejos e interesses, e seriam como debates entre decisões concorrentes. É justamente durante essas deliberações, entre as vontades de *entrada* e as decisões da *saída*, que ocorreria um lapso de indeterminação – com exceção deste breve momento, todo o processo, mesmo que confuso ou caótico, ocorreria de modo determinista[25]. Então, sempre que uma decisão não é imediata, mas refletida, a *faculdade da razão prática* confronta todos os desejos e considerações, e o *esforço da vontade* "gera" uma decisão indeterminada. Desta forma, o agente é o *responsável*

[25] Caos determinista é um tipo de fenômeno praticamente imprevisível, que envolve um vasto número de variáveis e relações causais, mas que pode ser descrito em termos de física newtoniana.

ultimo pela decisão, que não é sem propósito, uma vez que foi retirada de um conjunto pré-selecionado de desejos fundamentados.

O primeiro problema que Dennett aponta neste modelo é a exclusão das decisões que não são resultado de um equilibrado conflito de desejos (DENNETT 2003, p. 117). Como elas não seriam fruto de deliberações do *esforço da vontade* do agente, não haveria indeterminismo algum envolvido. A decisão seria apenas causalmente determinada por razões e experiências prévias do agente, o que, segundo o pensamento incompatilista, faria com que o agente não pudesse ser responsabilizado por sua ação, já que as razões e experiências prévias fazem parte de uma cadeia causal sobre a qual o agente não tem controle. Quando Martinho Lutero rompeu com a igreja de Roma no século XVI, iniciando a Reforma Protestante, e fez sua famosa declaração: "Aqui estou. Eu não poderia agir de outro modo"[26], ele não tinha dúvidas sobre sua decisão de comparecer. Estaria ele, pergunta-se Dennett, tentando fugir da responsabilidade de seu ato, já que sua decisão não seria o resultado indeterminado de um conflito de desejos? Naturalmente que não era esse o sentido de suas palavras. Ao contrário, sua intenção era dizer que havia tanto comprometimento moral em questão que seria impossível para ele abandonar sua causa. Portanto, ao relacionar a responsabilidade moral com conflito entre desejos de mesmo peso, Kane desconsidera a maior parte das decisões tomadas no dia-a-dia, onde uma rápida análise das alternativas é o suficiente para uma escolha segura[27].

A resposta de Kane a esta objeção é que você não precisaria de uma deliberação indeterminada todas as vezes que tomasse uma decisão para ser moralmente responsabilizado por ela. Uma vez que seu caráter é construído a partir de suas decisões, a ausência de conflitos significaria que você está simplesmente agindo de acordo com seu caráter, pelo qual você já seria moralmente responsável. Ou seja, Martinho Lutero foi responsável por sua ação porque

---

[26] "Here I stand. I can do no other." (DENNETT, 1993, p.133)

[27] A citação de Martinho Lutero é também o principal argumento de Dennett contra o PAP, o princípio segundo o qual a responsabilidade moral requer o poder de agir de outro modo (Outro argumento contra o PAP, bem mais disseminado e influente, é defendido por Frankfurt e será apresentado no capítulo 2). Dennett assume que a declaração de Martinho Lutero é literal, ou seja, sua consciência tornava impossível para Lutero agir de modo diferente. Ainda assim, nós não diríamos que ele não foi responsável por seu ato. Muito pelo contrário, este talvez tenha sido o ato mais responsável de sua vida. Portanto, Dennett conclui que "nós simplesmente não eximimos alguém de culpa ou mérito por um ato porque pensamos que ele não poderia ter agido de outro modo"("We simply do not exempt someone from blame or praise for an act because we think he could do no other", DENNETT, 1993, p.133).

No capítulo 3 defenderemos um sentido no qual o PAP é verdadeiro. A análise que faríamos da declaração de Martinho Lutero é que ela não é literal, mas metafórica. Ele poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse (pois tinha alternativas à sua disposição), e sabia que poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse. A certeza de sua posição advém justamente da comparação entre a ação que foi praticada e outras ações possíveis: uma das opções era claramente aquela que deveria ser feita, segundo a sua consciência. Quando afirmamos metaforicamente que "nos decidimos por algo que era impossível de não ser escolhido", estamos dizendo, na verdade, que diante das alternativas disponíveis nesse dado contexto, aquilo pelo que nos decidimos era (muito) nitidamente a melhor opção.

ela se baseou no seu caráter, que já havia sido construído a partir de deliberações indeterministas anteriores a este evento:

> Muitos de nossos atos responsáveis, como os de Lutero, seguem de nossas vontades já formadas. Mas, ainda assim, *algumas* das escolhas e atos de nossas vidas precisam ser de tal modo que poderiam ter sido praticados de outra maneira, ou nós não seríamos responsáveis por gerar as vontades que nos levam a agir. Nossas vontades não seriam "nossas próprias vontades livres." Então, se focamos nossa análise na história de vida do agente como um todo, em vez de focar em atos indiduais isolados, como os de Lutero, disso não se segue que o livre-arbítrio e a responsabilidade moral *absolutamente* não requerem possibilidades alternativas ou o poder de fazer de outro modo, em *qualquer* momento de nossas vidas[28]. (KANE, 1995, p. 83)

No entanto, a principal objeção compatibilista – apresentada por Dennett – ao libertarismo está na dificuldade de um elemento indeterminista propiciar decisões voluntárias do agente. Vamos supor, por exemplo, que uma lancha fosse oferecida na troca pela casa de um agente racional. Apesar de ter mais razões para preferir sua casa, o agente poderia considerar pacientemente os prós e contras antes de decidir, tais como a segurança que uma casa própria confere à família, o *status* que uma lancha conferiria a ele, o valor de ambos os bens, etc. Em algum momento deste processo, um lapso indeterminista, inserido por um genuíno dispositivo de aleatoriedade, indicaria a decisão indeterminada: a casa será trocada pela lancha. O agente poderia ser responsabilizado por esta "mudança de planos" de sua *razão prática*? Afinal, a resposta foi "criada" entre seus desejos e a decisão, mas causada por um dispositivo de aleatoriedade, sobre o qual o agente não tem nenhum controle. E se a decisão indicada pelo dispositivo fosse de não efetuar a troca? A decisão não pareceria mais ser resultado da sorte do que de sua responsabilidade e consideração com a família? O problema, segundo Dennett, é onde quer que seja localizado o indeterminismo dentro de uma decisão, ele sempre terá o poder de *retirar* a responsabilidade do agente. A *figura 3* ilustra a tentativa de Dennett de localizar este dispositivo. Na primeira alternativa, a aleatoriedade seria gerada entre a *entrada* e a *saída* da faculdade da razão prática, como defende Kane. Na segunda, o dispositivo estaria na *saída*[29].

---

[28] "Many of our responsible acts, like Luther's, flow from our wills already formed. Yet *some* of the choices or acts in our lifetimes must be such that we could have done othetwise or we would not be responsible for forming the wills from which we act. Our wills would not be "our own free wills". So if we take a broader view of an agent's life history, rather then focusing on individual acts like Luther's in isolation, it does not follow that free will and moral responsability do not require alternative possibilities or the power to do otherwise *at all*, at *any* times in our lives".

[29] A terceira alternativa, com o gerador de aleatoriedade na *entrada*, nem precisaria ser considerada, pois essa *entrada* já modificada seria fisicamente suficiente para o resultado das considerações, a *saída*, o que eliminaria a possibilidade da ação ser "ultimamente gerada" em sua faculdade. Sem falar, é claro, que a razão prática atuaria sobre desejos "adulterados" por um evento aleatório.

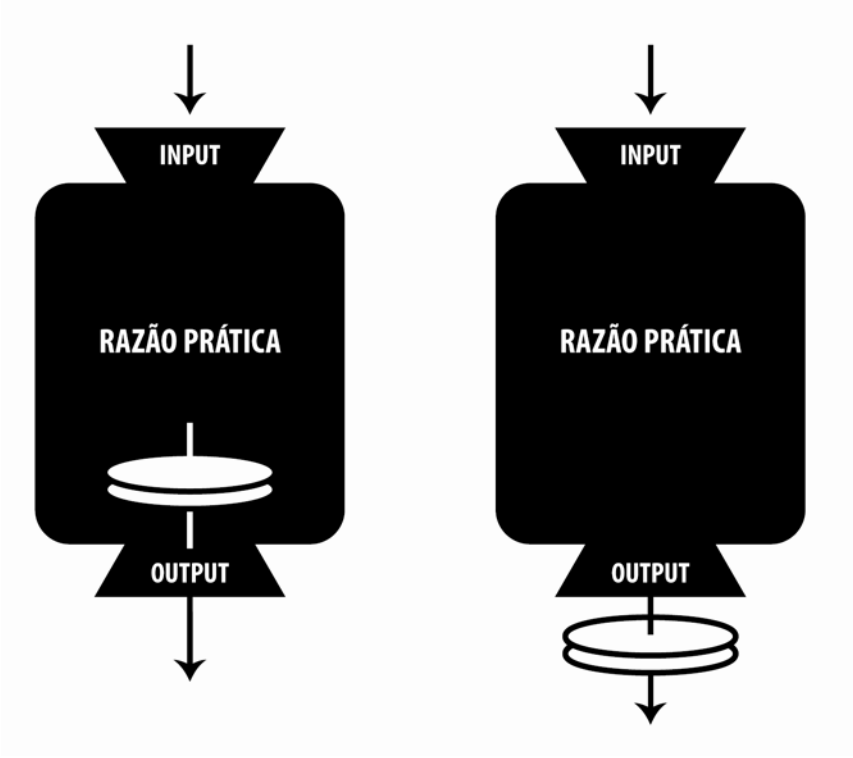

Figura 3: Duas alternativas para a localização do dispositivo de aleatoriedade
(Adaptado de Dennett, 2003, p. 110).

Suponha que sua razão possua o gerador de aleatoriedade entre a entrada e a saída, como sugere Kane, e você tenha que decidir entre viajar de férias ou comprar um sofá novo. No momento da escolha, na loja de decoração, você realmente iria preferir a viagem, mas, ao considerar as possibilidades, o gerador de eventos aleatórios, no centro de sua razão prática, faz com que você decida comprar o sofá. Essa talvez seja uma *saída* de desejos "errada" para a dada *entrada*, mas se a decisão é tomada com o auxílio da aleatoriedade, escolhas indesejadas e surpresas poderão acontecer com freqüência.

E se considerarmos o gerador de eventos aleatórios na *saída*? Podemos supor que sua razão prática tivesse decidido pela viagem, mas que a *saída*, alterada pelo gerador, o fizesse comprar o sofá. Isso soa estranho, mas um gerador na *saída* da razão prática sempre causaria esse tipo de desconexão. E Dennett pergunta: qual é a diferença que essas duas possíveis localizações para o dispositivo fazem na avaliação da responsabilidade moral do agente? Qual a importância da localização exata desse dispositivo? O que faz com que esta decisão indeterminada seja determinada *pelo* agente?

Kane procura resolver este problema argumentando que os desejos de *entrada* são apenas tendências, e não determinações, e que as decisões indeterministas não são aleatórias

porque o desejo para gerá-las existia e pode ser justificada pelo agente[30]. Mas esse desejo minoritário não se encaixa no conceito de *desejo de fazer alguma coisa* definido por ele mesmo: "(...) Um agente *quer* fazer alguma coisa no tempo t *se* ele tem mais razões ou motivos em t para fazer isso do que outros motivos (para fazer diferente)" (Kane 1996, p.30).

Ou seja, não importa que o agente tenha motivos para fazer algo e motivos para não fazer a mesma coisa. O que importa é que ele tem mais razões ou motivos para determinada ação e *esta* é a sua vontade. Então, se o indeterminismo faz com que a decisão seja pela ação cujos motivos para escolhê-la são menores ou mais fracos do que os motivos que existiam para optar por outra ação, a decisão não foi baseada no que o agente realmente desejava. E se a decisão entre a alternativa com mais motivos e a alternativa com menos motivos é gerada por um dispositivo indeterminista, mesmo a escolha da *alternativa com mais motivos* não será responsabilidade do agente, mas resultado do acaso. Se, por outro lado, considerarmos a situação onde não há uma alternativa com mais motivos do que outra, mas duas ou mais alternativas com exatamente a mesma quantidade de motivos para serem escolhidas, chegamos ao tradicional problema da liberdade de indiferença.

Considerada impossível por Leibniz e como o mais baixo grau de liberdade por Descartes, a liberdade de indiferença não melhora em nada a situação da decisão indeterminista. Mesmo que o agente tenha a mesma quantidade de razões para fazer ou não determinada ação e a decisão seja "criada" dentro de sua faculdade da razão prática, a causa da escolha não serão os 50% de motivos preexistentes, mas o mero acaso desencadeado pelo dispositivo gerador de aleatoriedade.

Para Dennett, o exame do modelo gerador de decisões de Kane é bastante esclarecedor. Existem outros teóricos libertaristas com outros modelos e teorias, mas o problema que enfrentam é sempre o mesmo: o indeterminismo de fato coloca a *origem* da decisão dentro do agente, mas ao romper a contínua cadeia causal entre seus desejos e sua decisão, ela torna o lapso de aleatoriedade o próprio causador da decisão. O agente tem o mérito de reunir informações, construir argumentos, imaginar os cenários relativos a cada alternativa e fornecer as opções com seus respectivos motivos. Mas na hora de tomar a decisão, em vez de comparar causal e racionalmente os benefícios de cada alternativa, o

[30] Para Kane, essas tendências seriam a justificativa para a decisão tomada. O agente não saberia o resultado de sua deliberação até que uma resposta indeterminada fosse gerada. Depois disso, essas tendências seriam reconhecidas pelo agente como as razões para tal decisão. O problema com essa argumentação é que as tendências deveriam oferecer razões tanto para a decisão A, quanto para a decisão B (caso contrário não haveria um conflito), e, no final das contas, essas tendências, que Kane aponta como razões para a decisão A, seriam as mesmas tendências que seriam apontadas como razões para a decisão B, caso ela tivesse sido o resultado da deliberação indeterminada. Ou seja, as decisões livres seriam sempre justificadas por razões que poderiam também justificar decisões que não foram tomadas.

cérebro do agente joga uma moeda “indeterminista” pro alto e executa a ação sorteada. Segundo Dennett, disso seguem as seguintes conclusões:

(1) A decisão indeterminista “criada” no agente não é de sua responsabilidade.

(2) Não há motivos para acreditar que um agente indeterminista tomaria melhores decisões do que um determinista. E, conseqüentemente, não há razões para supor que um modelo de decisões que privilegiasse a escolha aleatória (mesmo entre alternativas razoáveis para o agente), no lugar de uma que fosse causal e racional, possa ter apresentado graduais vantagens evolutivas para se desenvolver por meio de seleção natural.

(4) O indeterminismo causal, diferente do que se supõe, é a verdadeira ameaça ao livre-arbítrio e à responsabilidade moral.

(5) O exame da influência determinista no cérebro no contexto das decisões deixa claro que o mecanicismo determinista não apenas é compatível com o livre-arbítrio, mas é também necessário para a responsabilidade moral.

O libertarismo (apesar de sua intenção ser justamente o oposto) é um dos mais fortes argumentos de Dennett a favor do compatibilismo. Ele torna evidente a necessidade da ininterrupta cadeia causal de pensamentos para decisões responsáveis. E esta ininterrupta cadeia causal é fornecida pelo determinismo causal.

> Se os objetos não tivessem entre si uma conjunção regular, nunca formaríamos qualquer noção de causa e efeito; esta conjunção regular produz a inferência no entendimento, que é a única conexão da qual podemos ter alguma compreensão. (...) Se se admite a definição acima citada, a liberdade, oposta á necessidade e não à restrição, é a mesma coisa que o acaso e a respeito do qual toda a gente está de acordo que não existe. (Hume 1999, p. 101)

1.4 Determinismo causal e eventos contrafactuais

Eventos contrafactuais são aqueles que, por definição, não ocorreram. Eles se opõem aos eventos atuais, aqueles que de fato ocorreram. Se, também por definição, o universo determinista só possui um futuro fisicamente possível, podemos afirmar que, sob o determinismo, eventos contrafactuais são fisicamente impossíveis, e que todos os eventos atuais são necessariamente atuais. Para incompatilistas, isso demonstra claramente que não existem alternativas verdadeiras em um universo determinista. Segundo Dennett, isso não passa de mais um mal-entendido.

Conforme visto no item 1.2, Dennett, ao falar sobre evitabilidade, admite que há um sentido no qual apenas os eventos atuais (do passado, presente e futuro) do universo atual efetivamente existem. Mas, como poderia ser visto na história de um universo do ponto de vista de Deus, onde apenas os eventos atuais (do passado, presente e futuro) de fato ocorrem, isso é verdade tanto em um universo determinista quanto em um indeterminista. Portanto, conclui o autor, quando nos perguntamos sobre eventos contrafactuais, não é sobre o restrito conjunto da linha de eventos atuais do universo atual que estamos nos referindo.

Para falar de eventos contrafactuais e possibilidades alternativas, Dennett defende um uso mais amplo e prático do conceito de possibilidade, perfeitamente compatível com a idéia de um universo determinista. Sua posição fica bastante clara em sua análise de uma famosa situação contrafactual, conhecida como *a tacada de Austin*:

> Considere o caso em que eu [Austin] erro uma tacada [em um jogo de golfe] muito fácil e me irrito porque eu poderia tê-la acertado. Não é que eu acertaria se eu tivesse tentado: eu tentei e errei. Não é que eu teria acertado se as condições fossem outras: estou afirmando que com certeza poderia ter acertado a tacada nessas mesmas precisas condições. Esta é a dificuldade. Afirmar "eu posso acertar a tacada agora" não significa que eu irei acertar a tacada agora, se tentar, ou se qualquer outra coisa ocorrer; eu posso tentar e errar, e ainda assim estar convencido de que poderia ter acertado; de fato, experimentos posteriores poderiam confirmar que eu poderia ter acertado aquela tacada, apesar de não ter acertado.[31] (AUSTIN 1961, p. 75)

Austin não acertou a tacada. Mas, pergunta-se Dennett, ele poderia ter acertado, sendo nosso universo determinista? Os incompatibilistas afirmam que se os eventos que

[31] "Consider the case where I miss a very short putt and kick myself because I could have holed it. It is not that I should have holed it if I had tried: I did try, and missed. It is not that I should have holed it if the conditions had been different: that might of course be so, but I am talking about conditions as they precisely were, and asserting that I could have holed it. There is the rub. Nor does "I can hole it this time" mean that I shall hole it this time if I try or anything else; for I may try and miss, and yet not to be convinced that I could not have done it; indeed, further experiments may confirm my belief that I could have done it that time, although I did not."

aconteceram antes mesmo da nossa existência não dependem de nós, e se os eventos presentes foram determinados por esses eventos do passado, então, todas as nossas ações são necessárias. Nada pode ou poderia ser diferente, já que para um dado momento existe apenas um futuro fisicamente possível em universos deterministas. Portanto, apesar de acreditar que poderia acertar aquela fácil tacada, Austin não poderia ter feito nada de diferente, afirmam os incompatibilistas.

Mas o que queremos dizer quando afirmamos que algo poderia ter sido diferente? O que promove um evento não ocorrido ao patamar de algo que realmente poderia acontecer? Como podemos definir uma possibilidade não realizada como verdadeira, se ela jamais ocorreu, da mesma forma como todas as outras alternativas que não ocorreram?

Dennett utiliza a experiência de pensamento dos *mundos possíveis*[32] para refletir sobre a questão das possibilidades. Quando Austin errou sua jogada e afirmou que "poderia ter acertado aquela tacada", ele estava afirmando que existe pelo menos um mundo possível onde ele tenta e acerta aquela tacada. Se, por outro lado, Austin tivesse dito que não poderia ter acertado, concluiríamos que não existe nenhum mundo possível onde ele tenta e acerta a jogada. Mas note que uma pessoa que nunca havia pegado um taco de golfe, ao errar uma jogada difícil, também poderia afirmar que "poderia ter acertado". Afinal, ela poderia considerar a existência de um mundo onde ela tenta e acerta a jogada. Seria esse um mundo possível? E se essa pessoa considerasse um mundo onde ela é um excelente profissional de golfe e acerta a tacada com facilidade, seria este um mundo possível? Sim, existe um sentido no qual este é um mundo possível. Mas ao considerar mundos possíveis muito diferentes do atual, as afirmações perdem o seu sentido. Dizer que uma partida de xadrez podia ter sido vencida pelo perdedor, caso ele fosse um extraterrestre superdotado intelectualmente, não é um argumento muito convincente, já que as condições da partida seriam completamente

---

[32] Segundo Dennett, quando consideramos cursos alternativos de ação, estamos comparando mundos possíveis: não um conjunto vasto de mundos logicamente possíveis, mas um conjunto bem restrito de mundos *fisicamente possívei*s (isto é, compatíveis com as leis naturais de nosso universo) *e bastante parecidos com o atual*. Portanto, quando dizemos que é possível que chova amanhã, queremos dizer com isso que existe pelo menos um mundo fisicamente possível bastante similar ao atual onde choverá amanhã. Quando dizemos que não é possível para um ser humano voar apenas batendo seus braços, queremos dizer que não existe nenhum mundo fisicamente possível e similar ao atual onde esse evento ocorre. E quando dizemos que, necessariamente, Sócrates é mortal, queremos dizer que em todos os mundos fisicamente possíveis e similares ao atual onde exista um filósofo grego chamado Sócrates, ele é mortal.

Para Dennett, muitos filósofos assumem, sem apresentar qualquer argumentação, que, quando nos perguntamos sobre o que poderia ter acontecido, estamos interessados em saber se o evento iria ocorrer novamente sob as mesmas precisas condições. Ao apresentar argumentos que mostram a irrelevância dessa tarefa, Dennett pretende passar o ônus da prova para o outro lado: aqueles que pensam que possibilidades (entendidas como a existência de pelo menos um mundo fisicamente possível similar ao atual onde tal evento ocorre) não são possibilidades verdadeiras é que precisam apresentar argumentos para sustentar essa afirmação (DENNETT, 2003, p. 82).

Uma vez que (como mostrado no item 1.2) a não ocorrência de eventos não atuais é independente do determinismo, o conceito de possibilidade (em contraposição com o de necessidade) parece mesmo pressupor a consideração de mundos possíveis diferentes do atual.

diferentes. Austin, por sua vez, enfatizou que poderia ter acertado a tacada não em situações parecidas (ou em mundos similares) com aquela onde errou, mas nas mesmas circunstâncias (ou no mesmo mundo possível, o atual). A análise lógica dessa situação seria:

> Sendo φ "Austin acerta a tacada" e X o conjunto de mundos fisicamente possíveis que são idênticos ao atual no momento t_0 (que antecedeu a tacada), então,
>
> ($\sim \Diamond_{X\,\varphi}$) Não é possível que φ (Austin acerta a tacada) ocorra em X.

De fato, em termos lógicos, a análise está correta e φ (Austin acerta a tacada) não tem mesmo como ocorrer em X. O erro, segundo Dennett, está na escolha dos mundos possíveis que fazem parte de X. O conjunto de *mundos fisicamente possíveis e idênticos ao atual no momento que antecedeu a tacada* é exageradamente restrito para gerar uma reflexão significativa sobre a realidade das possibilidades de Austin. De nada adianta refletir sobre o que poderia ter acontecido se todas as condições fossem *idênticas* às atuais, pois os resultados seriam – obviamente – sempre iguais. O próprio discurso de Austin é conflituoso: ele afirma que "(...) poderia ter acertado a tacada nas mesmas precisas condições", mas também diz que "(...) outras tentativas podem confirmar que eu poderia ter acertado aquela tacada (...)". Obviamente, outras tentativas jamais reproduziriam as "mesmas precisas condições" em que ele errou sua tacada. Neste caso, aliás, Austin parece estar considerando X um pouco mais amplo, de modo a poder comparar outras experiências em condições semelhantes com a sua jogada que não deu certo. E, segundo Dennett, um discurso sobre eventos contrafactuais só faz mesmo sentido se a definição de X for alargada para mundos possíveis muito parecidos com o atual no momento que antecede a situação enfocada. Por exemplo: Austin poderia ter acertado sua tacada, pois ele costuma acertar em situações bastante similares àquela onde errou. Ele poderia ter acertado se tivesse se concentrado um pouco mais, ou se tivesse dado a tacada um segundo depois. Austin talvez pudesse ter acertado com a mesmíssima tacada, desde que o vento tivesse um pouco mais fraco, ou a umidade do ar fosse maior, ou se a grama estivesse aparada apenas um milímetro a mais. Esse é um discurso que faz sentido, e não se opõe de nenhum modo ao determinismo.

Para Dennett, a tarefa de descobrir se algo realmente poderia ter acontecido de outro modo não é metafísica, mas uma investigação empírica, pois quando dizemos que algo poderia ter sido diferente, queremos dizer com isso que sutis diferenças teriam feito o evento ter outro desfecho. E, se queremos confirmar essa suposição, temos que embaralhar

suavemente os dados iniciais desse evento e observar as consequências. Experiências como essas são feitas com simulações em computadores ou mesmo repetindo centenas de vezes um evento em ambiente controlado. O próprio Austin intuitivamente sugeriu isso quando afirmou que outras tentativas poderiam confirmar que ele poderia acertar a tacada. E, de fato, essa experiência teria lhe dado mais respostas do que sua confusa reflexão. Austin se equivocou quando questionou as possibilidades e sua avaliação da jogada, usando a definição "estreita" de X (com apenas universos idênticos ao atual) que não possuía o significado e a importância que ele acreditava ter (DENNETT & TAYLOR, 2001).

Dennett e o filósofo Christopher Taylor[33] acreditam que o receio comum de o determinismo excluir as possibilidades dos agentes tem origem na confusão que se costuma fazer entre suficiência e necessidade causal. O determinismo causal é uma doutrina fundamentada na suficiência. Se σ_0 é uma sentença (altamente complexa) que descreve em todos os detalhes o estado do universo em t_0 e σ_1,da mesma forma, especifica esse universo no tempo futuro t_1, então, o determinismo garante que σ_0 é suficiente para σ_1 em todos os mundos fisicamente possíveis. Mas o determinismo não diz nada sobre quais condições são *necessárias* para produzir σ_1. Então, já que a causalidade geralmente pressupõe necessidade[34], o determinismo, na prática, tem muito pouca influência nos julgamentos causais cotidianos.

Por exemplo, de acordo com o determinismo, a precisa descrição das condições do universo logo após o Big Bang (sentença σ_0) é suficiente para produzir o assassinato de J. F. Kennedy, em 1963 (sentença ψ). Mas não existe nenhuma razão para dizer que σ_0 é *a causa* de ψ. Apesar de suficiente, σ_0 não é de forma alguma necessário para ψ. O assassinato de

---

[33] Christopher Taylor é o co-autor do artigo Who's Afraid of Determinism? – Rethinking Causes and Possibilities (DENNETT & TAYLOR,2001).

[34] Isto é, dizemos que S é a causa de P quando S é imprescindível para a ocorrência de P. Se retiramos S, e P também ocorre, S não é a causa de P. Do mesmo modo, σ_0 poderia não ter existido e ainda assim σ_1 ocorrer. Portanto, embora σ_0, junto com as leis da física, causem σ_1 no sentido de que esse é o efeito (necessário) de sua conjunção (σ_0 + leis da física), não é correto, segundo Dennett, afirmar que σ_0 é a causa particular de σ_1, no sentido em que afirmamos que os tiros de calibre 38, de Mark Chapman, foram a causa a morte de John Lennon. Estamos supondo, nesse caso, que Lennon não teria sido morto em 8 de dezembro de 1980 se Chapman não houvesse disparado contra ele.

É possível objetar, entretanto, que existe pelo menos um mundo possível similar ao atual no qual Chapman não vai até a casa de Lennon em 8 de dezembro de 1980, mas Lennon é morto em uma situação parecida nesse mesmo dia. Dessa forma, os tiros de calibre 38, de Mark Chapman, não seriam necessários para a morte de Lennon, mas apenas suficientes, de modo que não poderiam ser considerados a causa de sua morte no universo atual. Não encontramos nenhuma referência de Dennett a esse tipo de crítica, mas pensamos que ela poderia ser respondida da seguinte forma:

Quando dizemos que σ_1 ocorre mesmo na ausência de σ_0, estamos afirmando que σ_1 ocorre exatamente da mesma forma, afinal, σ_1 descreve todo o estado do universo em t_1. É possível (como demonstrado em DENNETT, 2003, p. 68), que dois universos tenham estados iniciais diferentes, mas se tornem idênticos a partir de um certo ponto (e, se eles forem deterministas, a partir desse ponto eles serão sempre idênticos). Então, σ_0 não é absolutamente necessário para σ_1, mesmo considerando σ_1 em todos os seus detalhes. Por outro lado, se excluímos os disparos de Chapman, a morte de Lennon não existiria do modo como existiu. Isto é, quando nos referimos à morte de John Lennon, não estamos falando apenas de uma morte no dia 8 de dezembro de 1980, mas de uma morte específica: o assassinato cometido por Mark Chapman, que disparou cinco vezes contra Lennon depois de pedir seu autógrafo na porta de sua casa. Considerando essas especificidades, não é correto afirmar que os disparos de Chapman são apenas suficientes para *a morte* de John Lennon: eles são necessários, e, por isso, dizemos que são a sua causa (no sentido mais prático do termo, o que utilizamos para lidar com situações cotidianas).

Kennedy poderia ter ocorrido mesmo sob diferentes configurações iniciais do universo, isto é, em mundos possíveis semelhantes ao atual. É mais plausível, por exemplo, considerar como a causa do assassinato de Kennedy eventos do tipo: "uma bala foi disparada na direção de Kennedy", "Lee Harvey Oswald apertou o gatilho de sua arma", talvez "Kennedy nasceu", concebivelmente "Osvald nasceu". Mas claramente não fazem parte desta lista detalhadas descrições microscópicas do universo que antecederam em bilhões de anos o evento. Incompatibilistas que afirmam que em universos deterministas σ_0 é a causa ou a explicação de ψ se equivocam no que diz respeito à investigação causal (DENNETT & TAYLOR, 2001).

Para Dennett e Taylor, inclusive, o determinismo é perfeitamente compatível com a idéia de que alguns eventos podem não ter uma causa particular. Se a conjunção de muitos acontecimentos independentes contribui para realização de um evento, então, não é difícil concordar com a afirmação de que nenhum desses acontecimentos é uma causa. Isto ocorre justamente porque é bem evidente que nenhum deles é necessário para o evento. Do mesmo modo, a específica configuração inicial do universo não é a "causa" do erro na jogada de Austin porque não é necessária ao seu erro. Outras configurações, bastante semelhantes a que ocorreu, também seriam suficientes para o evento. Se uma série de experiências semelhantes posteriores mostrassem que Austin sempre erra as tacadas fáceis quando o vento está forte, a conclusão seria de que o vento forte é necessário para o erro em tacadas fáceis de Austin. E, consequentemente, o vento forte teria sido a causa do famoso erro da tacada de Austin. Sabendo disso, Austin pode esperar o vento forte passar e tentar novamente sua tacada, em vez de culpar o determinismo ou o complexo e detalhado estado inicial do universo pelo seu erro.

Junto com o receio comum de perder possibilidades, existe a (infundada) preocupação de que o determinismo tende a manter as características pessoais fixas, os traços de caráter imutáveis, e que exista pouca chance de mudar o modo de ser ou até mesmo a sorte de uma pessoa. O filósofo Ted Honderich acredita que o determinismo de alguma forma silenciaria nossas "esperanças na vida":

> Se as coisas estão indo bem para uma pessoa, o futuro lhe parecerá mais promissor com a crença de que toda a sua vida está fixada... Mas se as coisas não estão indo muito bem, ou não tão bem quanto o esperado, então é no mínimo racional ter esperança de que a sua vida não esteja toda fixada, mas dependa de sua individualidade... Dada nossa otimista racionalidade, existe sim uma razão para *não* nos inclinarmos para a idéia de um futuro pessoal fixo.[35] (HONDERICH 1988, p.388-9)

[35] "If things have gone well for a person, there is no more hope for in what follows on the assumption that the entire run of his or her life is fixed... If things have not gone well, or not so well as was hoped, it is at least not unreasonable to have greater hopes on the assumption that the whole of one's life is not fixed, but is connected with the activity of the self… Given the sanguine premise of our reasonableness, there is reason to think that we do *not* tend to the idea of a fixed personal future."

Inquietações como essas se originam da vaga idéia de que alternativas reais não existem no universo determinista. Segundo Dennett, os agentes têm sim o poder de influenciar o futuro de seu universo, e isso inclui a ele próprio. Mas nem precisaríamos de agentes racionais para depor contra Honderich: Dennett cita o fato de que muitos programas de computador para jogar xadrez, por exemplo, são desenvolvidos para incorporar o resultado de suas jogadas em seu banco de dados, e para "aprender" com erros e acertos, melhorando seu desempenho a cada jogada. Esses programas, portanto, foram determinados a mudar – a tornarem-se melhores –, e suas seqüências de derrotas nas primeiras partidas impulsionam as vitórias do futuro. Dennett também lembra que, em geral, não há nenhum paradoxo na observação de que certos fenômenos são *determinados* a serem mutáveis, caóticos e epistemologicamente imprevisíveis – um fato óbvio e importante que muitos filósofos têm ignorado.

Desse modo, algumas pessoas podem ter sido *determinadas* a terem azar até os quarenta anos, e muita sorte desde então. Outras podem ter sido *determinadas* a serem cabisbaixas e introspectivas até que passem por experiências que as tornem confiantes e extrovertidas. Não há nada na causalidade determinista que impeça as pessoas de mudarem de sorte, caráter ou qualquer que seja o futuro que lhe parece destinado. Se existem obstáculos às mudanças, eles certamente não se devem ao determinismo.

De acordo com Dennett, não faz sentido negar a existência de verdadeiras alternativas de ação em um universo determinista, uma vez que as causas que determinam as ações incluem o agente. Diante de uma decisão, o agente projeta eventos futuros para cada uma de suas opções de ação. E ao escolher uma ação, ele torna atual – físico – aquilo que era apenas uma projeção, uma possibilidade lógica[36]. Se essa mesma ação se passasse em um universo indeterminista, a mesma coisa aconteceria: uma possibilidade lógica se atualizaria. Não há nenhuma outra maneira relevante de se falar em possibilidades nesse contexto. Quer estejamos em um universo determinista, ou quer estejamos em um universo indeterminista, só existem duas classes de eventos: os que ocorrem e os que não ocorrem. E sempre que nos referimos a eventos que não ocorreram, estamos, obviamente, à procura de causas diferentes para eventos diferentes, e não de causas iguais para eventos diferentes.

Portanto, apesar de não fundamentar o livre-arbítrio em função de possibilidades alternativas, e de concordar que não podemos falar de possibilidades alternativas atuais no

[36] No capítulo 3, defenderemos o uso do conceito de alternativas epistêmicas para nos referimos às possibilidades consideradas pelo agente no contexto da deliberação.

universo atual (seja nosso universo determinista ou indeterminista), Dennett reconhece que as possibilidades lógicas (que se referem a mundos possíveis similares ao atual) consideradas antes da deliberação possuem o importante papel de possibilitar ao agente escolher qual dessas possibilidades será a atual. E uma vez que os eventos atuais do mundo atual incluem as escolhas do agente perante essas alternativas lógicas, não há porque negar a existência e importância dessas alternativas: elas são tão reais quanto precisariam ser para que um agente possa fazer uma escolha.

Nesse capítulo, vimos que, segundo Dennett, o tipo de possibilidades alternativas exigida pelos libertaristas – possibilidades reais e não-atuais – é incoerente e completamente irrelevante para avaliação do livre-arbítrio e da responsabilidade moral de um agente. No próximo capítulo, veremos uma diferente abordagem dessa mesma questão, onde Harry Frankfurt também afirma a irrelevância (de certo tipo) de possibilidades alternativas para a atribuição de responsabilidade moral.

CAPÍTULO 2: HARRY FRANKFURT

2.1 Possibilidades alternativas e responsabilidade moral

No capítulo anterior, vimos que uma das críticas de Dennett ao modelo de deliberação indeterminista utiliza uma famosa declaração de Martinho Lutero para mostrar que o poder para praticar determinada ação de outro modo nem sempre é requerido para a atribuição de responsabilidade moral pela prática dessa ação. Vimos que Kane concorda com Dennett sobre casos isolados como o de Lutero, mas afirma que, no geral, possibilidades alternativas são essenciais para a atribuição de responsabilidade moral. Neste capítulo veremos que Frankfurt defende a tese de que possibilidades alternativas são absolutamente irrelevantes na avaliação da responsabilidade moral de agentes, e de que, por meio de uma teoria hierárquica da liberdade da vontade, o passado do agente e todas as suas cadeias causais também não precisam ser levadas em conta nessa avaliação.

O Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA), segundo o qual "uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez *apenas* se pudesse não tê-lo feito" (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 2), é tão central para a questão do livre-arbítrio que quase toda a tradicional problematização da liberdade inicia-se a partir do confronto dele com certa concepção de mundo. Dependendo de como o *self* se relaciona com o universo exterior, pode haver ou não espaço para decisões livres. Tradicionalmente, a liberdade tem sido entendida como certa capacidade do indivíduo de impor-se ao ambiente; como um poder ativo e consciente perante uma natureza passiva e mecânica; como uma habilidade para moldar a realidade em função de sua vontade, especialmente através de escolhas que manifestem seu poder de autodeterminação. Portanto, a idéia de livre-arbítrio, ou mesmo do exercício da liberdade, de maneira geral, está – ou parece estar – intrinsecamente ligada ao poder de decisão *frente a alternativas*. E o princípio das possibilidades alternativas parece exprimir de maneira sucinta o cerne desta visão, uma vez que o determinismo científico é comumente associado à ausência de alternativas.

Entretanto, apesar de o princípio das possibilidades alternativas estar no cerne deste debate, raramente questionou-se sua própria veracidade. Ao contrário, muitos o consideraram

uma verdade *a priori*, tamanha sua plausibilidade[37]. Historicamente, as posições compatibilista e incompatibilista vinham discordando especificamente sobre se o determinismo científico permitiria ou não o agente ter genuíno poder de escolha, ou seja, sobre se o determinismo científico permitiria o agente ter livre-arbítrio. Ambas as tradições costumavam concordar que se alguém não tem alternativas com relação à determinada ação, esta pessoa não pode agir livremente, não podendo, consequentemente, ser considerado responsável por sua ação. Na segunda metade do século XX, porém, essa visão começou a mudar. Filósofos hoje conhecidos como semi-compatibilistas – a maior parte por influência de Harry G. Frankfurt –, começaram a apresentar teorias compatibilistas que não se propõem a mostrar que é possível fazer escolhas em um universo determinista. Em vez disso, afirmam que essas escolhas não são essenciais para a responsabilidade moral. Em outras palavras, o que eles defendem é que talvez não haja mesmo espaço para livre-arbítrio no universo determinista, mas isso por si não impediria ninguém de ser moralmente responsabilizado por suas ações. O trabalho desses neocompatibilistas, mais especialmente o de Frankfurt, trouxe novas soluções – e também novos problemas – para a discussão, que permanece intensa e atual.

A tese central de Frankfurt é de que o princípio das possibilidades alternativas é falso. De fato, nas situações em que as pessoas não agem livremente – como nos casos típicos de coação, hipnose ou compulsão – não há alternativas para os agentes. Mas, segundo Frankfurt, a falta de liberdade nesses casos não seria causada pela ausência de alternativas *por si*, mas pelo fato de que os agentes foram forçados a praticar a ação que praticaram: "A doutrina segundo a qual a coerção elimina a responsabilidade moral é erroneamente compreendida como uma versão particularizada do princípio das possibilidades alternativas."[38] (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 2). O fato de alguém agir sob coerção implica que ele não poderia ter agido de outro modo *e* que ele não possui responsabilidade moral por esta ação. Mas a ausência de responsabilidade moral não se deveria ao fato de ele não ter podido agir de outro modo, e sim ao fato de que a ação foi praticada sem o assentimento do agente. Para provar essa tese, Frankfurt apresenta uma sequência de experimentos mentais, em que as situações são progressivamente alteradas até que o agente não possua nenhuma alternativa à ação que pratica, mas ainda assim o faz livremente, por sua própria vontade.

[37] FRANKFURT, Harry G. 1988

[38] "The doctrine that coercion excludes moral responsibility is not correctly understood, in other words, as a particularized version of the principle of alternate possibilities".

No primeiro experimento, somos convidados a supor uma situação onde um agente, $Jones_1$, decide fazer algo por sua própria vontade, mas, além disso, alguém faz uma séria ameaça a ele, no caso de ele não praticar esta ação. $Jones_1$, então, faz justamente o que já havia decidido. Poderia, neste caso, ser $Jones_1$ considerado responsável por sua ação? Para Frankfurt, isso depende do que realmente o levou a agir, se sua decisão original ou a ameaça. Uma possibilidade é que $Jones_1$ não seja uma pessoa muito razoável. Uma vez que ele tenha tomado uma decisão, ele nunca volta atrás e muda de idéia, custe o que custar. Neste caso, a ameaça não surtiria nenhum efeito sobre sua ação, pois não teria havido coerção e nem ele teria ficado sem alternativas. Se $Jones_1$ tivesse decidido não praticar aquela ação, nem mesmo a ameaça sofrida o teria forçado a fazê-la. Este exemplo, no entanto, não é um contra-exemplo nem à doutrina da coerção nem ao princípio das possibilidades alternativas, uma vez que a ameaça não teve força coerciva sobre $Jones_1$ e que a situação não o privou de alternativas.

Outra possibilidade é que $Jones_2$ fosse sempre oprimido pela ameaça. Assim, dada a ameaça, ele praticaria a ação, qualquer que fosse sua decisão anterior. Então, ele poderia até ser moralmente responsabilizado por sua decisão anterior à ameaça, mas dificilmente seria responsabilizado por sua ação, uma vez que ela não teria sido determinada por sua decisão prévia, mas pela ameaça sofrida.

Suponhamos outro cenário ainda, em que $Jones_3$ não seria nem oprimido pela ameaça, nem seria indiferente a ela. $Jones_3$ seria suscetível à ameaça e poderia ter cedido a ela se não tivesse se decidido antes, mas, no momento da decisão, ele de fato pensou ter praticado a ação por sua própria decisão anterior à ameaça. Neste caso, seria muito difícil afirmar o que realmente motivou a ação, e se $Jones_3$ é moralmente responsável por ela. Mas se supormos que foi mesmo sua decisão prévia que o moveu para a ação, a ameaça não teve nenhuma influência sobre ele, assim como seria se ele nem soubesse dessa ameaça. Sua ação teria ocorrido independente da ameaça, como se ela não tivesse existido.

Entretanto, o caso do $Jones_3$ ainda não poderia ser considerado, de acordo com o próprio Frankfurt, um contra-exemplo à doutrina que afirma estar a responsabilidade moral excluída pela coerção, uma vez que não está claro se este exemplo apresenta um caso de coerção genuína. Se considerarmos que $Jones_3$ praticou a ação por causa de sua própria vontade, então, ele não foi coagido. Isto é, alguém só pode ser considerado coagido se faz algo *por causa* da força coerciva exercida sobre ele. Portanto, ainda que $Jones_3$ não tivesse alternativas à sua ação, diríamos que ele é responsável por ela, já que ele a praticou *por causa* de sua vontade, e não por causa da ameaça. Se, por outro lado, considerarmos que $Jones_3$ foi coagido, isto é, agiu *por causa* da força coerciva exercida sobre ele, ainda assim, segundo

Frankfurt, ele poderia ser responsabilizado moralmente por sua ação, já que ela a teria praticado mesmo sem a ameaça. Ou seja, em ambos os casos $Jones_3$ poderia ser responsabilizado moralmente pelo que fez[39].

> [...] então, qualquer que seja nossa decisão sobre se há ou não coerção sobre $Jones_3$, nós iremos reconhecer que a doutrina segundo a qual a coerção exclui responsabilidade moral não é uma versão particularizada do princípio das possibilidades alternativas[40]. (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 5).

Entretanto, a sugestão de que o caso de $Jones_3$ poderia ser um contra-exemplo ao princípio das possibilidades alternativas está sujeita à seguinte objeção: mesmo que $Jones_3$ seja uma pessoa razoável e esteja suscetível a ameaças, não podemos dizer que não lhe restam alternativas. $Jones_3$ poderia ter agido de outro modo, uma vez que esta alternativa estava disponível a ele, apesar da ameaça sofrida. Frankfurt, porém, acredita que esta objeção pode ser retirada se alterarmos o exemplo da seguinte maneira:

Suponha que alguém, Black, queira que $Jones_4$ pratique determinada ação. Black está disposto a fazer qualquer coisa para conseguir isso, mas ele prefere evitar se expor desnecessariamente. Então, ele espera até que $Jones_4$ esteja a ponto de tomar sua própria decisão e não faz nada até que esteja bem claro que $Jones_4$ não vai decidir praticar a ação que ele gostaria. Se isso ocorrer, Black fará o que for necessário para garantir que $Jones_4$ decida praticar e pratique a ação por ele desejada. Para que Black tenha garantia de que $Jones_4$ não vai praticar outra ação, podemos supor, por exemplo, que ele manipula as sinapses cerebrais de $Jones_4$ de modo a determinar suas escolhas. Agora suponha que Black não tenha precisado agir porque $Jones_4$ decidiu por suas próprias razões praticar justamente a ação que Black queria que ele praticasse. Neste caso, parece claro que $Jones_4$ mantém exatamente a mesma

---

[39] É importante enfatizar aqui a radical distinção que Frankfurt faz entre responsabilidade moral e livre-arbítrio. Segundo o autor, mesmo aqueles que agem por *causa* de algo externo a sua vontade (por exemplo, por uma coerção) podem ser moralmente responsabilizados pelas ações que foram obrigados a praticar, desde que já tivessem se decidido por praticar essas ações antes de serem forçados a praticá-las. Ou seja, a responsabilidade moral parece estar mais ligada à intenção do agente do que propriamente à causa da ação praticada. Por outro lado, não penso que Frankfurt atribuiria a um agente a responsabilidade moral pela ação A se este quisesse fazer A, mas fosse forçado a fazer B. Uma vez que a ação A não ocorreu, o agente poderia até ser responsabilizado por *querer* fazer A, mas não por A propriamente, já que A não existiu. Provavelmente, o entendimento do autor sobre esta relação (entre responsabilidade moral e liberdade) é que não basta apenas que haja a intenção do agente, a responsabilidade moral precisa ser confirmada pela realização da ação. Acreditamos, porém, que a responsabilidade moral atribuída a um agente coagido a praticar determinada ação não deveria ir além da responsabilidade por *querer* praticar a ação (do mesmo modo como se ela não houvesse sido praticada), uma vez que se a ação foi praticada devido a outra causa que não o agente; é esta outra causa – e não o agente – que deveria ser responsabilizada pela ação.

[40] "[...] then, we will recognize that the doctrine that coercion excludes moral responsibility is not a particularized version of the principle of alternate possibilities".

responsabilidade moral por sua ação que teria se tivesse feito o mesmo sem a supervisão e a ameaça velada de Black. Não seria nada razoável excluir de $Jones_4$ a responsabilidade moral por este ato só porque ele não poderia ter deixado de agir como agiu, uma vez que este fato não exerceu influência alguma sobre sua ação, pois ele teria agido da mesma forma sem a presença de Black.

Neste exemplo, portanto, já havia condições suficientes para a ação de $Jones_4$ antes mesmo de ele se decidir por ela, pois qualquer que fosse a sua predisposição, a decisão que ele viria a tomar seria aquela desejada por Black. A ação poderia ser praticada devido à predisposição de $Jones_4$ ou devido à intervenção de Black, mas, agindo por si só ou agindo por influência de Black, a ação seria a mesma. *$Jones_4$ não tem alternativa*, exceto fazer o que Black quer que ele faça. E se ele age por si mesmo, sua responsabilidade moral por essa ação não é afetada pelo fato de Black estar à espreita com planos sinistros, uma vez que seus planos não têm nenhuma influência sobre a ação de $Jones_4$.

Portanto, mesmo que alguém faça algo que não poderia não ter sido feito, pode ser que esta pessoa não tenha agido desta forma *porque* ela não poderia ter feito de outro modo. Talvez ela tivesse feito a mesma coisa ainda que tivesse tido alternativas. Isto é, as circunstâncias que tornaram impossível uma ação diferente poderiam ser retiradas e nada mudaria na forma como a ação ocorreu. Segundo Frankfurt, é por isso que o princípio das possibilidades alternativas é equivocado. Ele afirma que uma pessoa não é moralmente responsável por uma ação se as circunstâncias são tais que ele não pudesse agir de outra forma.

O que vimos até aqui pode sugerir que o princípio das possibilidades alternativas deveria ser revisado e afirmar que "uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez, se ela praticou esta ação *porque* não pôde agir de outra forma"[41] (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 9). Este princípio "revisado" não afeta seriamente os argumentos daqueles que utilizam o princípio original em seus argumentos sobre a incompatibilidade entre determinismo e responsabilidade moral. Pois se alguém foi causalmente determinado a praticar uma ação, então, é verdade que esta pessoa praticou esta ação *porque* foi causalmente determinado. E se, *por causa* disso, ele não poderia ter agido de modo diferente, então, ele praticou a ação *porque* não podia fazer diferente. O princípio das possibilidades alternativas revisado implicaria que uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez se ele foi causalmente determinado a praticar essa ação. Frankfurt, entretanto, não aceita esta revisão do PAP.

[41] "[...] a person is not morally responsible for what he hás done if he did it because he could not have done otherwise".

> Suponha que alguém nos diga que fez o que fez porque não podia fazer diferente; ou suponha que esta pessoa faça uma afirmação parecida, a de que fez o que fez porque tinha de fazer o que fez. Nós costumamos aceitar essas afirmações como desculpas (se acreditamos nelas), e elas parecem à primeira vista invocar o princípio das possibilidades alternativas revisado. Mas eu penso que aceitamos tais justificativas como válidas, porque supomos que está sendo dito mais do que a afirmação diz literalmente. Nós entendemos que a pessoa que oferece essa desculpa quer dizer que ela fez o que fez *apenas porque* não podia fazer diferente, ou *apenas porque* tinha que fazer o que fez. Isto é, entendemos que ela *não* fez o que fez *porque* quis.[42] (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 9)

De acordo com suas considerações, portanto, o princípio das possibilidades alternativas deveria ser substituído pelo seguinte princípio:

> [...] uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez se ele o fez apenas porque ele não poderia não tê-lo feito. E este (novo) princípio não parece entrar em conflito com a visão de que a responsabilidade moral é compatível com o determinismo.[43] (FRANKFURT, Harry G. 1988, p. 10)

Ao associar a responsabilidade moral à ausência de constrições e coações – em vez de associá-la a conceitos como o de originalidade e de não causação –, Frankfurt assemelha-se aos compatibilistas clássicos, o que faz dele um compatibilista. Entretanto, ao negar o princípio das possibilidades alternativas, ele usa um argumento completamente diferente dos usados pelos compatibilistas clássicos. Apesar de poder ser responsabilizado moralmente por suas ações, o agente determinista não precisaria de livre-arbítrio para isso. Sua responsabilidade seria decorrente de seu assentimento com a ação a ser praticada, e não do resultado de uma escolha que refletisse seu caráter diante de determinado contexto. Por causa desta "concessão", a teoria de Frankfurt – assim como outras deste tipo – é considerada "semi-compatibilista" por muitos autores.

O semi-compatibilismo caracteriza-se justamente pela afirmação de que o livre-arbítrio e a atribuição de responsabilidade moral são parcialmente compatíveis com o determinismo[44]. São compatíveis no sentido de que os agentes não são forçados a praticar suas ações, eles as praticam por si mesmos e porque assim o querem, independentemente de

---

[42] "Suppose a person tell us that he did what he did bacause he was unable to do otherwise; or suppose he makes the similar statement that he did what he did because he had to do it. We do often accept statements like these (if we believe them) as valid excuses, and such statements may well seen at first glance to invoke the revised principle of alternate possibilities. But I think that when we accept such statements as valid excuses it is because we assume that we are being told more than the statements strictly and literally convey. We understand the person who offers the excuse to mean that he did what he did *only because* he was unable to do otherwise, or *only because* he had to do it. And we understand them to mean, more particularly, that when he did what he did it was not because that was what he really wanted to do".

[43] "[...] a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise. This principle does not appear to conflict with the view that moral responsibility is compatible with determinism."

[44] Isto é, a responsabilidade moral é compatível com o determinismo mesmo que não esteja claro se o livre-arbítrio o é (ou ainda mesmo que ele não seja).

haver alternativas disponíveis. São compatíveis no sentido de que é justo responsabilizar moralmente alguém que praticou uma ação *porque queria praticar*, e não *porque não podia fazer diferente*. E não são compatíveis no sentido de que não é possível falar de escolhas e livre-arbítrio em um universo onde o futuro está absolutamente determinado pelo passado.

Apesar de a revisão do princípio das possibilidades alternativas mostrar que o determinismo não exclui a responsabilidade moral, ele não afirma que o universo é determinista e nem que a responsabilidade moral depende do determinismo. A teoria da responsabilidade moral de Frankfurt, para a qual a responsabilidade moral não depende de livre-arbítrio, é – ou pretende ser – neutra em relação ao determinismo. O que ele afirma, com a revisão do PAP, é que não há nada na estrutura física do universo que por si só elimine a responsabilidade moral. Sua teoria, então, deve funcionar tanto em um ambiente determinista quanto em um indeterminista. E talvez pudesse ser aceita tanto por compatibilistas, como por libertaristas, o que até, de certo modo, ocorre[45]. Entretanto, a teoria de Frankfurt é geralmente vista como uma nova estratégia compatibilista[46] que, como as demais, é refutada por alguns autores incompatibilistas[47].

A maior parte das objeções ao semi-compatibilismo e aos experimentos mentais de Frankfurt são variações do argumento apresentado a seguir[48]. Ele tem seu ponto de partida justamente na pretensa neutralidade da teoria de Frankfurt em relação à constituição física do universo: em que tipo de ambiente se passa o experimento de Jones e Black? Se a ação se passa em um universo determinista, a ameaça velada de Black seria completamente supérflua, uma vez que neste ambiente Jones já não poderia mesmo fazer nada diferente do que fez. Para um libertário, Jones jamais seria responsabilizado por sua ação *independentemente de haver um Black na história*. E se Frankfurt parte do princípio de que Jones seria livre *caso não houvesse um Black o ameaçando*, ele já estaria exigindo que a tese compatibilista fosse verdadeira para que seu argumento – compatibilista – funcione.

---

[45] Alfred Mele e David Robb, como veremos adiante, são incompatibilistas que concordam com Frankfurt sobre a falsidade do princípio das possibilidades alternativas.

[46] Laura Ekstrom sugere que o semi-compatibilismo poderia ser considerado uma vertente do incompatibilismo, já que a tese desta corrente afirma que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo, e os semi-compatibilistas endossam essa afirmação. (EKSTROM, 2002) Naturalmente os semi-compatibilistas não se consideram incompatibilistas e, uma vez que separam livre-arbítrio e responsabilidade moral, consideram que a tese incompatibilista afirma, em essência, a exclusão da *responsabilidade moral* e não do livre-arbítrio.

[47] Robert Kane, Peter van Inwagen, Laura Ekstrom, James Lamb, David Wideker, Carl Ginet, David Copp, Keith Wyma, Eleonore Stump, David Hunt, entre outros.

[48] Baseado especialmente em EKSTRON (2002) e KANE (1996).

Por outro lado, se o experimento se passasse em um ambiente indeterminista, poderia se supor que Jones tivesse responsabilidade por sua ação, *em parte, devido ao fato* de que a indeterminação causal o permitiria ter, de fato, alternativas a essa ação. O problema é que o experimento não funcionaria sem a determinação causal, uma vez que Black não teria como saber qual escolha Jones estaria prestes a fazer de modo a só intervir quando realmente necessário. Seja qual for o sinal emitido por Jones imediatamente antes de se decidir, ele não é causa suficiente para a realização de nenhuma das possibilidades de ação para ele disponível, uma vez que não há determinação causal entre a decisão de Jones e seu estado físico anterior a esta decisão. Então, Black teria que intervir ou não intervir sem saber qual seria a decisão de Jones. Se Black interviesse, não haveria, de fato, alternativas para Jones, mas como sua ação teria sido resultado da intervenção de Black, Jones não poderia ser responsabilizado. Se Black não interviesse, Jones seria responsável por sua ação, mas não seria verdadeiro que ele não teria alternativas.

Ou seja, de acordo com esta crítica, o experimento de Frankfurt não funcionaria sem a determinação causal, e, com a determinação causal, só funcionaria se o compatibilismo já fosse pressuposto.

Entretanto, existem também muitos filósofos que concordam com Frankfurt sobre a falsidade do PAP e apresentam contra-argumentos e novos exemplos que apóiam esta visão (John Martin Fisher, Ishtiyaque Haji). Há até mesmo incompatibilistas ao lado de Frankfurt nessa questão especificamente. Alfred Mele e David Robb (1998) defendem uma teoria incompatibilista, mas pensam que o problema do determinismo causal não é a impossibilidade de poder agir de modo diferente, mas sim o fato de que no universo determinista as ações são causadas por eventos da natureza ocorridos antes mesmo do nascimento do agente. Ou seja, para eles, o princípio das possibilidades alternativas é falso e não tem nenhuma relação com a incompatibilidade entre determinismo e responsabilidade moral. Mele e Robb apresentam uma série de argumentos que defendem a efetividade dos experimentos de Frankfurt sob a ótica do indeterminismo. Basicamente, a idéia é a adaptação da ameaça velada de Black de modo a não depender de sinais prévios à decisão de Jones[49].

Na situação proposta por eles, que se passa em um universo indeterminista, Black cria um dispositivo de funcionamento determinista causal – considere que nem todos os eventos são indeterministas em um universo indeterminista – preparado para causar em Jones, no tempo t_2, a decisão pela ação A, *exceto* se Jones já se decidir sozinho pela ação A em t_2.

[49] No artigo, o experimento foi adaptado e o agente se chama Bob, mas manterei o nome usado por Frankfurt a fim de facilitar a compreensão do argumento e evitar detalhes desnecessários. (MELE e ROBB, 1998, p.101)

Então, se Jones decidir A sozinho, o dispositivo não produzirá efeito algum e Jones será moralmente responsável por escolher A, uma vez que esta decisão não foi causada por fatores anteriores ao seu nascimento, mas sim por sua deliberação indeterminista. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que Jones não tinha possibilidades alternativas à sua ação, já que o dispositivo determinista de Black o forçaria veladamente a escolher A caso ele não o fizesse sozinho. E com isso, o experimento falsifica o PAP no universo indeterminista: Jones é responsável por uma ação que não poderia deixar de praticar.

Sobre se a falsidade da PAP também seria demonstrada sob o determinismo, John Martin Fisher, semi-compatibilista defensor de uma teoria estilo-Frankfurt modificada, discorre:

> Vamos agora supor que o determinismo causal seja verdadeiro. Sob esta afirmação, é injusto e circular simplesmente dizer que o agente – digamos, Jones – é moralmente responsável por suas ações. Mas o proponente do compatibilismo estilo-Frankfurt não deveria – e não precisaria – fazer tal afirmação neste ponto. Particularmente, este argumento é dividido em duas partes. O primeiro passo é arguir – baseado nos exemplos tipo-Frankfurt – que intuitivamente é plausível que possibilidades alternativas sejam irrelevantes para atribuição de responsabilidade moral. Se alguém concorda com esse ponto, a conclusão preliminar poderia ser colocada deste modo: se o agente (digamos, Jones) não é moralmente responsável por suas ações, isso *não* é em virtude de sua falta de possibilidades alternativas. Isto é, o proponente do compatibilismo estilo-Frankfurt *não afirma*, simplesmente baseado nos exemplos tipo-Frankfurt, que o agente é moralmente responsável por suas ações. [...] Assim, os exemplos estilo-Frankfurt têm a importante função de afastar o debate de considerações pertinentes a relação entre determinismo causal e possibilidades alternativas. O que se torna importante agora é examinar se o determinismo causal na sequência real de eventos poderia de modo plausível eliminar a responsabilidade moral, independentemente de considerações relacionadas a possibilidades alternativas.[50] (FISHER, John M. 2001, p. 7)

Penso ainda que um argumento mais simples poderia ser usado para defender a validade do experimento de Frankfurt no universo determinista: a ameaça velada de Black demonstra que é possível agir por si só em situações onde não há possibilidades alternativas. Não é porque só havia uma alternativa para Jones, que ele foi forçado a praticar determinada ação. E assim como a intervenção de Black é uma ameaça que não se concretiza, permitindo que Jones seja responsável por sua ação, o mesmo pode ser pensado com relação ao determinismo causal. O determinismo nos impediria de tomar certas decisões que nos

---

[50] "Let's now suppose that casual determinism is true. Under this assumption, it is unfair and question-begging simply to assert that the relevant agent – say, Jones – is morally responsible for his behavior. But the proponent of Frankfurt-style compatibilismo should not – and need not – make such an assertion at this point. Rather, the argument is in two parts. The first step it to argue – based on the Frankfurt-type examples – that intuitively it is plausible that alternative possibilities are irrelevant to ascriptions of moral responsibility. If one agrees with this point, the preliminary conclusion could be stated as follows: if the agent (say, Jones) is not morally responsible for his behavior, this is *not* in virtue of his lacking alternative possibilities. That is, the proponent of Frankfurt-style compatibilismo does *not* assert, simply on the basis of Frankfurt-type examples, that the relevant agent is morally responsible for his behavior. […]. Thus Frankfurt-type examples have the important function of *shifting the debate* away from considerations pertinent to the relationship between causal determinism and alternative possibilities. What now becomes important is to consider whether causal determinism in the actual sequence can plausibly be thought *directly* to rule out moral responsibility, independently of considerations relating to alternative possibilities".

parecem estar disponíveis, mas que na realidade não estão. Mas se nem sequer tentamos optar por essas pseudo-alternativas, não podemos dizer que nossa escolha foi limitada pelo determinismo. Ele nos impediria apenas de decidir por aquilo que não queremos decidir, assim como a ameaça de Black fez com Jones. Parece justo, então, concluir que se Jones não é passível de ser moralmente responsabilizado por seus atos no universo determinista, tal restrição *não* se dá pelo fato de ele não ter alternativas verdadeiras à sua ação praticada por decisão própria. E parece ser justamente isso o que argumenta Frankfurt.

3.2 Liberdade da vontade

Além da questão das possibilidades alternativas, que no confronto com o determinismo científico remete à ausência de controle das próprias decisões, o determinismo causal também entra – ou parece entrar – em conflito com a idéia de originalidade, a capacidade que o agente deveria ter, ao menos segundo os libertários, para se identificar com suas ações e se diferenciar dos eventos puramente mecânicos. O Argumento da Consequência, como é conhecido, afirma, em suma, que se o determinismo causal é verdadeiro, então, nossas ações foram causadas por eventos no passado remoto sobre os quais não tivemos influência alguma. Logo, nossas ações, decisões e deliberações seriam eventos mecânicos naturais, como o são os movimentos das pedras, águas e árvores. Portanto, espera-se que uma boa teoria da responsabilidade moral apresente respostas ao Argumento da Consequência, fornecendo razões para a discriminação entre seres livres e não-livres, e caracterizando o que faz do homem uma pessoa.

Frankfurt apresenta uma teoria hierárquica da vontade, que define o que é uma pessoa e ao mesmo tempo elimina – ou tenta eliminar – a história do agente do contexto da responsabilidade moral, o que se encaixa perfeitamente em um sistema compatibilista. Enquanto a crítica de Frankfurt ao PPA destaca o que *não é* o fundamento da responsabilidade moral, sua teoria hierárquica da liberdade da vontade é uma tese positiva sobre as condições necessárias para a atribuição de responsabilidade moral.

Para Frankfurt, a diferença essencial entre pessoas e outras criaturas encontra-se na estrutura da vontade da pessoa, que funcionaria de modo hierárquico, com ordens de desejos superiores ratificando ou desaprovando desejos ordinários. Esta idéia opõe-se, por exemplo, a posição de Strawson, que identifica pessoa com “o conceito de um tipo de entidade tal que

tanto predicados descrevendo estados mentais, como predicados descrevendo características corporais[...] são igualmente aplicáveis a um único e mesmo indivíduo"[51] (STRAWSON, P. F. 1959, p. 101, extraído de FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, 2007). Para Frankfurt, teorias deste tipo ignoram o fato de que algumas outras espécies de animais também podem ser descritas desta forma, apesar de não serem consideradas pessoas.

De acordo com Frankfurt, seres humanos não são os únicos que possuem desejos [*want/desire*], motivos e fazem escolhas. Mas seria peculiar ao ser humano estar apto a elaborar "desejos de segunda-ordem". Além de quererem, escolherem e serem levados a fazer isso ou aquilo, os homens também querem ter – ou não ter – certos desejos e motivos. Eles são capazes de querer ser diferentes do que são em suas preferências e propósitos. Muitos animais parecem ter a capacidade de ter *desejos de primeira-ordem*, que são simples desejos de fazer ou não uma coisa ou outra. Nenhum outro animal além do homem, entretanto, parece ter a capacidade para auto-avaliação reflexiva, que se manifesta na formação de desejos de segunda-ordem.

A proposição "A quer fazer X" cobre um largo espectro de situações, tais como as situações em que A está inconsciente de seus sentimentos sobre X; quando ele não sabe que quer X; quando ele quer X, mas pensa não querer X, ou quando existem outros desejos em conflito com X. Afirmações do tipo "A quer fazer X", que identificam desejos de primeira ordem, não indicam, por si só, a força do desejo de A por X. Ela não deixa claro se este desejo tem um papel decisivo na ação que A realiza de fato. Pode ser que A queira realmente fazer X, apesar de preferir fazer algo diferente; e pode ser que A queira X apesar de não ser o desejo por fazer X que o leve a fazer o que faz. Por outro lado, alguém que afirme que A quer fazer X pode estar exprimindo que foi justamente este desejo que está motivando ou movendo A a fazer o que está fazendo e que A irá de fato ser movido por este desejo quando agir. Mas é apenas quando usado deste último modo, diz Frankfurt, que a afirmação identifica a vontade [*will*] de A. Identificar a vontade de um agente é: ou identificar o desejo que o motiva em uma determinada ação ou identificar o desejo (ou desejos) que o motivará quando ele agir. A vontade de um agente é, portanto, idêntica a pelo menos um de seus desejos de primeira-ordem. Mas a noção de vontade [*will*], empregada por Frankfurt, não é o mesmo que a noção de desejos de primeira-ordem [*desires*]. A vontade se identifica com a noção de desejo efetivo [*effective desire*], isto é, o desejo que move, moverá ou moveria uma pessoa em direção à determinada ação.

[51] "the concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing sates of consciousness *and* predicates ascribing corporeal characteristics …are equally applicable to a single individual of that single type".

Existem dois tipos de situação em que pode ser verdadeiro que A *queira querer* X. A primeira possibilidade é que alguém queira ter certo desejo por algo, mas não queira absolutamente este algo. Isto é, A quer *querer X*, quer encontrar-se *querendo X*, mas não quer ter acesso a X. Suponha um psiquiatra que trabalhe com viciados em narcóticos e acredite que poderá ajudar mais seus pacientes se puder compreender melhor seus vícios pelas drogas. Ele, então, poderia querer *querer drogas*, sem querer satisfazer o desejo pelas drogas. Enquanto ele estivesse querendo *querer drogas*, querendo experimentar a sensação do vício, ele poderia também não desejar experimentar as *drogas*, propriamente; ele poderia até mesmo desejar não experimentá-las.

Mas esta é a maneira mais complicada e bem menos comum de se "querer *querer algo*". O segundo tipo de situação onde isso ocorre é quando A quer definir o que sua vontade seja. Isto é, A quer que seu desejo por X seja o desejo que o mova efetivamente à ação. Se usarmos a proposição "A quer querer X" neste sentido, ela implica que neste momento A já possui um desejo ordinário por X. Seria impossível que A quisesse que seu desejo por X se tornasse efetivo e ao mesmo tempo não quisesse X. Se um homem quer motivar-se pelo que faz pelo desejo de se concentrar em seu trabalho, é necessariamente verdadeiro que ele já quer se concentrar em seu trabalho. Segundo Frankfurt, alguém tem um desejo de segunda ordem quando: (1) quer ter certo desejo ou (2) quando quer que certo desejo se torne sua vontade. Os desejos de segunda-ordem do segundo tipo são chamados de "volições de segunda-ordem", e são essas volições de segunda-ordem – e não os desejos de segunda ordem do tipo 1 – que são essenciais para caracterizar uma pessoa.

Frankfurt usa o termo "agente-impulsivo" [*wanton*] para fazer referência a agentes que possuem desejos de primeira-ordem, mas não volições de segunda-ordem. A característica essencial de um agente-impulsivo é que ele não se manifesta em relação às suas vontades. Esta classe de agentes inclui todos os animais não humanos que têm desejos, crianças bem jovens e até mesmo adultos humanos em determinadas situações. O agente-impulsivo pode muito bem ser racional, já que a essência de pessoa se fundamenta na estrutura de sua vontade, e não em sua racionalidade. Entretanto, não é possível ser uma pessoa sem ser racional, uma vez que é através da racionalidade que uma pessoa é capaz de se tornar criticamente consciente de suas próprias vontades e formar volições de segunda-ordem.

A diferença entre uma pessoa e um agente-impulsivo poderia ser ilustrada pela diferença entre dois viciados em drogas, como sugere o seguinte exemplo de Frankfurt. Um dos viciados detesta seu vício e sempre luta desesperadamente contra seu desejo pela droga. Mas, no fim, sempre acaba sucumbindo ao seu vício, o que faz dele um viciado relutante. Este

viciado tem um desejo de primeira-ordem pela droga, e tem um desejo de primeira-ordem para não se drogar. Além disso, tem uma volição de segunda-ordem que prefere um de seus desejos de primeira ordem, o de não se drogar. Ele não é neutro em relação aos seus desejos: ele quer que um deles se torne seu desejo efetivo, e, apesar de ele não conseguir, sua parcialidade faz dele uma pessoa. O outro viciado é um agente-impulsivo. Ele não está preocupado se os desejos que o movem são os desejos que ele gostaria que o movessem. Para conseguir saciar seus desejos, ele pode até vir a deliberar, mas ele jamais considera ter ou não ter os desejos que tem. O viciado agente-impulsivo até poderia ter os mesmos conflitos de primeira-ordem que o primeiro viciado tem, mas ele não tem preferência sobre nenhum de seus desejos. O resultado de suas deliberações lhe é indiferente – não no sentido de que ele prefere não tomar partido de um dos desejos, mas no sentido de que ele não tem preferência alguma. Por outro lado, o viciado relutante se identifica através da formação de sua volição de segunda-ordem, a partir da qual ele torna um dos seus desejos mais verdadeiros do que o outro. Por isso este viciado pode vir a firmar que não se identifica com o comportamento de viciado, e que foi algo externo a ele que o fez usar a droga. Mas, ao fazer uso da droga, este viciado também está fazendo o que ele – de acordo com um de seus desejos de primeira-ordem – queria fazer.

Há uma relação muito próxima entre a capacidade de formar volições de segunda-ordem e o problema da vontade livre: apenas os que possuem esta capacidade podem desfrutar – ou serem privados – da liberdade de sua vontade. Portanto, também podemos definir pessoa como um tipo de entidade para a qual a liberdade de sua vontade é um problema. Este conceito exclui todos os agente-impulsivos – humanos ou não –, uma vez que eles não satisfazem a condição essencial para o exercício da liberdade da vontade.

O conceito de liberdade da vontade é particularmente apropriado para se falar de liberdade, defende Frankfurt. De acordo com o compatibilismo clássico, ser livre é fundamentalmente uma questão de fazer o que se quer fazer. Esta noção captura pelo menos parte do que é implícito na idéia de um agente que *age* livremente. Mas perde completamente o foco sobre o que é um agente *livre para querer*. De fato, nós não supomos que os animais possuam liberdade da vontade, apesar de reconhecermos que eles podem ser livres para correrem na direção que quiserem. Portanto, ‘ter liberdade para fazer o que quiser’ não poderia ser condição suficiente para se ter liberdade da vontade. E nem mesmo seria condição necessária, já que privar alguém de liberdade de ação não necessariamente o priva de liberdade da vontade.

Suponha que alguém seja privado ou limitado em sua liberdade de ação sem ter consciência disso, propõe Frankfurt. Apesar de não ser mais livre para fazer o que quer, sua vontade permanece tão livre quanto antes. Quando perguntamos se a vontade de uma pessoa é livre, não estamos perguntando se ela está em condições de converter seus desejos de primeira-ordem em ações. Isso diz respeito a ele estar ou não livre para fazer o que quer. A questão da liberdade de sua vontade não é uma relação entre o que ele faz e o que ele quer fazer, mas diz respeito aos seus próprios desejos. Assim como podemos definir – grosso modo – liberdade de ação como a liberdade para fazer o que se quer, podemos definir – também grosso modo – liberdade da vontade como a liberdade para querer o que quiser, ou, ter a vontade que desejar. Quando há conformidade entre sua vontade e suas volições de segunda-ordem, a pessoa está exercendo liberdade de sua vontade. Quando não há esta conformidade ou há uma conformidade apenas fortuita, a pessoa não exerce liberdade da vontade. O viciado relutante, apesar de ser uma pessoa – com volições de segunda-ordem –, não tem esta liberdade, uma vez que não consegue determinar a vontade que quer. O agente-impulsivo também não é livre, mas por uma razão diversa. Ele nem tem a vontade que quer, nem tem a vontade que não quer. Uma vez que ele não tem volições de segunda-ordem, liberdade da vontade não pode ser um problema para ele. Ele não a tem por definição, afirma Frankfurt. (FRANKFURT, 2002, p. 136)

É claro que as pessoas, geralmente, são muito mais complicadas do que esses exemplos podem sugerir, admite o próprio Frankfurt. Existe muito espaço para ambivalências, conflitos e auto-engano em relação a desejos de segunda-ordem, assim como acontece com os desejos de primeira-ordem. Se este tipo de conflito ocorresse de maneira tão drástica a ponto de fazer com que o agente não se identificasse com nenhum de seus desejos de primeira-ordem, ele não agiria como uma pessoa, mas como um mero espectador das forças que o movem. Porém, não é comum que isso ocorra de maneira tão indefinida. Normalmente, mesmo que haja conflito de ordens superiores, o agente, em algum momento, irá se *identificar sinceramente* com uma de suas volições e esta volição determinará sua vontade.

A teoria de Frankfurt sobre liberdade da vontade comporta facilmente – segundo o próprio autor – nossa relutância a aceitar que esta liberdade é desfrutada por membros de quaisquer espécies inferiores à nossa. A teoria também explica porque o livre-arbítrio é desejável (condição que precisa ser atendida por qualquer teoria): o desfrute do livre-arbítrio significa a satisfação de certas volições, enquanto sua falta significa frustração. Uma pessoa que desfrute de liberdade da vontade *e* de liberdade de ação, isto é, que possa querer aquilo que quiser e que possa fazer aquilo que quiser, possui toda a liberdade que se pode desejar ou

conceber. “Existem outras coisas boas na vida, e ele [o homem] pode não as ter, mas em matéria de liberdade não há nada que ele não tenha.”[52] (FRANKFURT, 2002, pp. 138).

Além dessas duas condições, supõe-se que uma boa teoria da liberdade da vontade forneça uma análise das condições da responsabilidade moral. Segundo Frankfurt, não é verdade que uma pessoa só é moralmente responsável pelo que fez se sua vontade era livre quando ele praticou a ação. Ela pode ser moralmente responsável por ter feito algo mesmo que na ocasião sua vontade não tenha sido livre. Para ilustrar isso, Frankfurt sugere que consideremos um terceiro tipo de viciado, um que tenha as mesmas condições psicológicas de impulso irresistível para a droga do que os outros viciados, mas que goste de sua condição. Ele é um viciado convicto que não quer largar a droga nem o vício. Então, apesar de não ser livre para escolher sua vontade – pois não poderia deixar de querer a droga, mesmo que sua volição de segunda-ordem o quisesse – ele é moralmente responsável por se drogar. Mesmo que ele tivesse a opção de não se drogar e de escolher a vontade de não se drogar, ele não iria mudar de idéia. Portanto, mesmo considerando que o viciado convicto não pode deixar de se drogar – isto é, não poderia fazer nada diferente do que faz – não é correto dizer que ele é forçado a se drogar, ou que é um mero espectador de suas ações. Sob essas condições, é completamente irrelevante para a avaliação de sua responsabilidade moral questionar se as alternativas preteridas por ele estavam de fato disponíveis.

Frankfurt considera sua concepção de liberdade da vontade neutra em relação ao problema do determinismo. Segundo ele, é concebível que seja causalmente determinado que uma pessoa seja livre para querer o quiser querer. E se isso é concebível, então também o pode ser que uma pessoa seja causalmente determinada a desfrutar de liberdade da vontade. Não existiria nada além de uma inócua aparência de paradoxo na afirmação de que é causalmente determinado o fato de que algumas pessoas têm vontade livre e outras não.

No tópico anterior, quando vimos a crítica de Frankfurt ao princípio das possibilidades alternativas, ficou claro que, para o autor, o livre-arbítrio, entendido como poder de fazer escolhas dentre alternativas, não é condição para a atribuição de responsabilidade moral. Agora, ele estabelece as condições para o desfrute da liberdade da vontade – racionalidade, desejos de primeira-ordem, volições de segunda-ordem, e o poder de tornar efetivas suas volições de segunda-ordem – e afirma que alguém que a possua, juntamente com a liberdade de ação, goza de toda a liberdade possível e desejável. E se isso tudo é possível sem

[52] “There are other good things in life, and he may not possess some of them. But there is nothing in the way of freedom that he lacks”.

necessidade de possibilidades alternativas ou originação (auto-causação), a responsabilidade moral é perfeitamente compatível com o determinismo, ainda que não dependa dele.

Teorias hierárquicas da liberdade, como a de Harry Frankfurt, são geralmente consideradas versões melhoradas e refinadas das teorias clássicas compatibilistas. Em vez de apenas apelar à vontade do agente como origem da ação livre, essas novas teorias procuram explicar a estrutura da vontade do agente a fim de justificar o não-constrangimento de sua vontade pelo determinismo causal.

As críticas que as teorias hierárquicas recebem são geralmente apontadas para o suposto regresso infinito das volições de ordens superiores ou para situações capazes de forçar o agente a se identificar decisivamente com certa vontade[53].

Uma das mais comuns objeções à teoria hierárquica da liberdade da vontade de Frankfurt[54] diz respeito ao possível regresso infinito de ordens superiores. Se minhas volições de segunda-ordem autorizam certos desejos de primeira-ordem a serem efetivos, parece que minha identidade é caracterizada por minhas volições de segunda ordem. Sendo assim, minhas volições de segunda ordem também deveriam ser alvo de uma auto-avaliação reflexiva, para que eu não seja indiferente em relação às minhas volições, o que faria de mim um agente-impulsivo, para quem a liberdade da vontade não é sequer um problema. Supondo, então, que eu tivesse uma volição de terceira-ordem que ratificasse uma de minhas volições de segunda ordem, a mesma questão poderia ser levantada em relação a esta volição de terceira-ordem, e assim indefinidamente, de modo que eu precisaria de um número infinito de volições de ordens superiores para ter a vontade realmente livre. Esse regresso infinito poderia nos levar a supor que o agente não pode absolutamente ter sua vontade livre, ou que o problema da liberdade, tanto causal-determinista quanto libertária, poderia ser a ausência de um *self* mais robusto.

A resposta de Frankfurt a este dilema é que, de fato, conflitos de ordens superiores podem vir a ocorrer, mas eles jamais irão longe demais. Normalmente uma volição de segunda-ordem é o suficiente para que o agente se sinta *decisivamente identificado* com seu desejo. Mas se não houver esta identificação neste nível, pode haver uma deliberação de nível superior a fim de resolver este impasse. Em algum nível – não tão distante devido à própria complexidade dessa tarefa – o agente se identificará completamente com uma de suas

[53] Frankfurt recebe também algumas críticas de outros autores de teorias hierárquicas, como Fisher (2001) e Ekstron (2002), que, na verdade, fazem adaptações particulares em sua teoria, sem, no entanto, negar sua importância. Este trabalho não abordará particularmente as teorias de Fisher e Ekstron, limitando-se a discutir as críticas gerais mais comuns que Frankfurt recebe.

[54] Por exemplo, Gary Watson e Richard Double.

volições e é esta volição que melhor comunica o seu *self*. Quando não há conflitos em ordens superiores à segunda-ordem, isso não significa que o agente é indiferente a sua volição, mas que sua *identificação decisiva* em relação a esta volição *anula* – ou torna desnecessária – conflitos de ordens superiores. Portanto, com esta *identificação sincera e decisiva* do agente com suas volições, a teoria da liberdade da vontade de Frankfurt impede – ou tenta impedir – um regresso infinito: (1) de ordens superiores em direção ao *self*; e (2) do passado do agente, que sob o determinismo causal remeteria à formação do universo.

Esta não-historicidade do *self* leva a outro tipo de crítica à teoria de Frankfurt. Se um agente é inconscientemente – e satisfatoriamente – manipulado para ter determinada volição de segunda ordem, ele irá identificar-se *sincera e decisivamente* com esta volição, o que teoricamente – de acordo com a teoria apresentada por Frankfurt – caracteriza sua vontade como livre, *apesar de ele ter sido manipulado para ter esta vontade*. Alguns filósofos, como Robert Kane – libertário– e John Martin Fisher – compatibilista – pensam que um ponto fraco da teoria de Frankfurt é justamente a maneira como ela lida com casos de manipulação e lavagem cerebral. Tanto Kane quanto Fisher defendem visões que excluem a responsabilidade moral de um agente em casos de manipulação, mas Frankfurt afirma que podemos saber se a vontade de um agente é ou não livre sem olhar para o passado, mas apenas examinando certos aspectos da estrutura psíquica do agente.

> Em suma, me parece que se alguém faz algo porque quer, e se ele não tem quaisquer reservas ou dúvidas sobre este desejo, mas está sinceramente por trás dele, então – para questões pertinentes à sua responsabilidade moral – realmente não importa como ele chegou a esse estado. [...]
>
> Um manipulador pode conseguir, através de suas intervenções, prover para uma pessoa não apenas novos sentimentos ou pensamentos particulares, mas um novo caráter. Essa pessoa [alvo do manipulador] é então moralmente responsável por suas escolhas e pela conduta movidas por este novo caráter. [Pois] De qualquer maneira nós somos inevitavelmente influenciados e apoiados por circunstâncias que fogem ao nosso controle. [...]
>
> [...] Nós somos os tipos de pessoas que somos; e é isso que somos, mais do que a história de nosso desenvolvimento, que conta.[55]
>
> (FRANKFURT, *Reply to John Martin Fisher* em FISHER, 2001, p. 27-28)

[55] "Briefly, it seems to me that if someone does something because he wants to do it, and if he has no reservations about that desire but is wholeheartedly behind it, then – so far as his moral responsibility for doing it is concerned – it really does not matter how he got that way. […]

A manipulator may succeed, through his interventions, in providing a person not merely with particular feelings and thoughts but with a new character. That person is then morally responsible for the choices and the conduct to which having this character leads. We are inevitable fashioned and sustained, after all, by circumstances over which we have no control. […]

[…] We are the sorts of persons we are; and it is what we are, rather than the history of our development, that counts."

Portanto, Frankfurt considera que manipulações e lavagens cerebrais não são essencialmente diferentes das demais situações onde há trocas de influências de pensamento, que ocorrem tão frequentemente. Uma vez que "esses novos desejos e atitudes estejam relativamente bem integrados em sua condição psíquica geral"[56] (FRANKFURT, *Reply to John Martin Fisher* em FISHER, 2001, p. 27) podemos simplesmente entender que o agente mudou de idéia, ou adquiriu novos pensamentos com os quais concorda e se identifica.

E, mais uma vez, apesar de Frankfurt enfatizar que sua postura não pressupõe o determinismo causal, sua teoria da vontade livre é um forte argumento a favor de que a atribuição de responsabilidade moral é possível e justa mesmo sob o determinismo causal.

Nesse capítulo, vimos que Frankfurt caracteriza a atribuição de responsabilidade moral independentemente da disponibilidade de possibilidades alternativas. Assim como Dennett, ele pensa que a atribuição de responsabilidade moral é baseada na relação entre a vontade do agente e suas ações, e não no modo como as leis do nosso universo operam. Entretanto, parece que para o agente identificar sua vontade com um de seus desejos, são necessários desejos alternativos. Do mesmo modo, para que o agente se identifique decisivamente com sua vontade – sua volição de segunda-ordem–, é preciso existir pelo menos uma vontade diferente, contra a qual a vontade identificada se mostre mais adequada.

No próximo capítulo, mostraremos que há uma noção de possibilidades alternativas latente nos argumentos de Frankfurt, mas que isso não invalida sua crítica ao PPA. Ao contrário: ela nos permite compreender com mais exatidão o que sua crítica afirma, e como ela se relaciona com o tipo de possibilidades que está intrinsecamente ligado ao livre-arbítrio e à responsabilidade moral.

[56] "[...] the person's desires and attitudes have to be relatively well integrated into his general psychic condition".

CAPÍTULO 3: LIVRE-ARBÍTRIO, LIBERDADE DA VONTADE E RESPONSABILIDADE MORAL

3.1 Possibilidades epistêmicas

No capítulo anterior, vimos que, por meio de seus experimentos mentais, Frankfurt afirma que a mera ausência de possibilidades alternativas não implica em coerção. Segundo o autor, as coerções eliminam possibilidades alternativas *e* responsabilidade moral, mas são as próprias coerções – e não a ausência de possibilidades alternativas – que impossibilitam a atribuição de responsabilidade moral. Propomos, entretanto, um novo exame desses experimentos a fim de esclarecer que as *possibilidades alternativas* tratadas nos argumentos de Frankfurt referem-se apenas às *possibilidades alternativas fisicamente possíveis*[57], e que outro tipo de possibilidade alternativa – compatível com a interpretação do autor – é requerido para a identificação do agente com sua vontade.

Iniciaremos essa análise por meio de um experimento equivalente ao de $Jones_4$, de Frankfurt. Suponha que uma pessoa, Richard, tenha recebido um vale-presente de uma *pet shop* que deve ser trocado por um cachorro ou por um aquário. Francis, um neurocirurgião que mora na casa ao lado de Richard, ficou sabendo que seu vizinho ganharia este vale-presente e apavorou-se com a idéia de ter que conviver com latidos de cachorro. Francis pensou em tentar persuadir Richard a escolher o aquário, mas isso seria perigoso, pois a inimizade entre os dois é tamanha que Richard poderia vir a escolher o cachorro só para desagradar o vizinho. Então, Francis decidiu implantar secretamente um chip no cérebro de Richard para monitorar seus pensamentos e alterá-los, caso necessário. Através de um computador, Francis pode relacionar o conteúdo mental de Richard com suas sinapses cerebrais, e rapidamente fazer cálculos que predizem seus próximos pensamentos. Com este poderoso equipamento, Francis programou o chip de modo que Richard não possa fazer outra escolha se não *aquário*. Se suas sinapses indicarem que ele não irá fazer essa escolha, uma pequena corrente elétrica ativará neurônios que o farão decidir-se pelo aquário. Caso contrário, o chip não emitirá corrente alguma e será invisível para o cérebro de Richard[58]. No

[57] Do mundo atual.

[58] O modo exato como este dispositivo funcionaria não é importante aqui. Procurei descrever este procedimento de maneira simples e verossímil, mesmo sabendo que esta simplificação está sujeita a críticas. Este mesmo dispositivo já foi descrito de muitas maneiras diferentes de modo a se defender desse tipo de argumentação acerca do funcionamento desse mecanismo. Por exemplo, MELE e ROBB (1998).

dia seguinte, sem saber que sofreu uma micro-cirurgia enquanto dormia, Richard recebe o vale-presente e opta imediatamente pelo aquário. Só que, neste caso, a decisão não teve nenhuma relação com o artifício de Francis. Richard simplesmente sempre quis ter um aquário, de modo que esta foi uma decisão relativamente fácil para ele. Assim como no caso citado por Frankfurt (1998), este exemplo nos permite concluir que a falta de possibilidades alternativas *físicas* à determinada ação não implica que esta ação seja resultado de uma coerção.

Empregaremos o termo *possibilidade física* para ressaltar a diferença entre *possibilidades fisicamente possíveis* e outras variedades de possibilidades relevantes nesse contexto. Ela se distingue, por exemplo, da possibilidade lógica, que diz respeito a tudo o que é logicamente possível, isto é, aquilo que pode ser pensado coerentemente. Uma pessoa voar no planeta terra apenas agitando os próprios braços é algo *logicamente* possível, apesar de não ser *fisicamente* possível, uma vez que segundo as leis da física isso não poderia ocorrer[59]. A possibilidade física é particularmente relevante nesta discussão porque o determinismo é a doutrina segundo a qual "existe neste instante apenas um futuro fisicamente possível"[60] (Van Inwgen, 1983, p. 3), o que, segundo alguns autores, seria incompatível com o livre-arbítrio e a responsabilidade moral.

Introduziremos neste trabalho o termo *possibilidade epistêmica* – adaptado da lógica modal[61] – para designar as possibilidades consideradas pelo agente durante a reflexão que antecede sua deliberação. Sendo assim, todas as alternativas *consideradas viáveis pelo agente* no contexto da deliberação formam o conjunto de possibilidades epistêmicas disponíveis para ele naquele momento. É sobre este conjunto de possibilidades que o agente especula e se decide. No caso de nosso experimento mental, vimos que Richard não tinha nenhuma possibilidade alternativa *física* à decisão de trocar o vale-presente pelo aquário, uma vez que era *fisicamente* impossível para ele optar pelo cachorro ou mesmo recusar o presente.

---

[59] Do mesmo modo, podemos falar de possibilidades (e impossibilidades) biológicas, químicas, temporais, etc.

[60] "[...] there is at any instant exactly one physically possible future".

[61] Em lógica modal, a possibilidade epistêmica diz respeito a aquilo que pode ser verdadeiro de acordo com certo conhecimento que se tem sobre o mundo.

Dennett menciona o termo possibilidade epistêmica em *Elbow Room* (DENETT, 1993) para se referir à variedade de possibilidade alternativa que seria requerida para um hipotético deliberador perfeito (p 110 e 113).

Hilary Bok usa o termo possibilidades práticas com intuito semelhante para se referir às alternativas que seriam fisicamente realizáveis *se* o agente optasse por elas. As possibilidades práticas excluem, portanto, alternativas que o agente equivocadamente pensa existirem – como a opção por cachorro, no exemplo acima. O conceito de possibilidades epistêmicas deste trabalho, por sua vez, abarca tanto as alternativas que seriam fisicamente realizáveis se o agente optasse por elas, como também aquelas que não poderiam ser realizadas, mas que figuram na mente do agente no momento da deliberação e influenciam sua decisão. É importante ressaltar, no entanto, que apesar das possibilidades não realizáveis serem desconsideradas como possibilidades práticas, para Bok, elas são relevantes o suficiente – segundo a própria autora – para legitimar a decisão do agente como um ato livre (BOK, 1998, p. 118).

Entretanto, Richard tinha três possibilidades *epistêmicas*: aquário, cachorro ou nenhum dos dois. E foram essas três possibilidades epistêmicas que permitiram que Richard refletisse e se decidisse pelo aquário. Se Richard soubesse que seria impossível optar pelo cachorro ou recusar o presente, isto é, se ele não tivesse nenhuma possibilidade epistêmica alternativa, não haveria reflexão nem escolha. Na verdade, apesar de tratar-se de um presente, o vale-presente seria uma ordem: troque este vale pelo aquário. Uma vez que Richard não poderia nem mesmo recusar o presente, esta ordem configuraria um caso de coerção. Pois se Richard *tivesse que aceitar* o presente e o presente *tivesse que ser o aquário*, a troca do vale pelo aquário não ocorreria devido à vontade de Richard, *mas devido à coerção sofrida* – por mais que ele pudesse gostar do resultado dessa coerção – uma vez que ele não teria sido movido por seu desejo ou escolha, mas pela obrigação de realizar essa ação.

Isso não implica, no entanto, que uma coerção seja caracterizada meramente pela ausência de possibilidades epistêmicas. Se Richard tivesse "tentado" escolher o cachorro, ele teria sofrido uma coerção para escolher o aquário mesmo tendo deliberado sobre três alternativas epistêmicas: cachorro, aquário e nenhum dos dois. A coerção se caracteriza pelo fato da ação ser causada por causa de um fator externo à vontade original[62] do agente.

A importância do conceito de possibilidade epistêmica na análise de casos tipo-Frankfurt se deve ao fato de que ele nos permite compreender de que modo possibilidades alternativas são – assim como dizem nossas intuições – necessárias para o exercício da vontade-livre e para a atribuição de responsabilidade moral. É possível, como mostra Frankfurt, ser moralmente responsabilizado em situações onde não há possibilidades alternativas de ação *fisicamente possíveis* à ação praticada. Mas não é possível ser moralmente responsável em situações onde, além de não haver possibilidades alternativas de ação fisicamente possíveis, não haja *possibilidades epistêmicas* alternativas a decisão do agente[63]. Pois a vontade só é livre se pode determinar sua vontade dentre alternativas. Isto é, possibilidades epistêmicas concorrentes são necessárias para que uma volição de ordem superior se identifique com uma delas.

Se eu me *identifico decisivamente* com certo comportamento, é porque este comportamento é mais adequado do que outro(s) ao meu modo de ser. Isto é, eu só posso

---

[62] Chamamos de vontade original aquela decorrente do próprio agente, em contraposição a uma implantada por um dispositivo externo (como um dispositivo eletrônico implantado em seu cérebro, por exemplo).

[63] Pensamos que a oposição entre o que aqui chamamos de possibilidades físicas e possibilidades epistêmicas é semelhante a que ocorre em Dennett, entre o que ele chama de possibilidades atuais e possibilidades lógicas. Se, por um lado, as possibilidades alternativas atuais não são necessárias (e nem possíveis), as possibilidades alternativas lógicas (retiradas de mundos possíveis) permitem ao agente decidir qual dessas alternativas será atualizada.

querer A diante de não-A; diante da possibilidade de não querer A. Frankfurt não parece se opor a esta idéia quando fala sobre a liberdade de se ter a vontade que quiser. Alguém só pode escolher a própria vontade se ter se tiver opções de escolha. Este é o contexto onde as possibilidades alternativas são realmente necessárias:

> A vontade de uma pessoa é livre apenas quando ela é livre para ter a vontade que quiser. Isso significa que, em relação a um de seus desejos de primeira ordem, ela é livre tanto para tornar este desejo sua vontade quanto para, em vez disso, tornar outro de seus desejos de primeira ordem sua vontade. Qualquer que seja sua vontade, então, a vontade de uma pessoa cuja vontade é livre poderia ser outra; a pessoa poderia ter constituído sua vontade de outro modo.[64] (FRANKFURT, Harry G. 2001, p. 139)

Frankfurt afirma também que "é um erro acreditar que uma pessoa só age livremente quando ela é livre para fazer o que quiser ou que ela só age por sua própria vontade livre se sua vontade é livre.[65]" (2001, p. 139). Isso pode dar a entender que alternativas são absolutamente desnecessárias para o exercício da vontade e da ação livre, no entanto, o que precisamos ter em mente é que quando Frankfurt se refere a alternativas, ele está falando de alternativas *fisicamente possíveis*. Portanto – reinterpretando o autor –, não é necessário poder (fisicamente) realizar todas as suas alternativas epistêmicas para agir livremente; nem é necessário ter sua vontade (fisicamente) livre para agir por sua própria vontade: basta poder realizar a alternativa epistêmica que se quer realizar escolhendo a vontade que se quer ter. Richard não tinha sua vontade *fisicamente* livre, uma vez que ele não poderia escolher a vontade de trocar o vale-presente pelo cachorro. Mas ele tinha sua vontade *epistemologicamente* livre para refletir e escolher o aquário por si mesmo. É claro que de nada adiantaria ter a vontade epistemologicamente livre se a sua escolha não fosse também fisicamente realizável. Porém, no evento ocorrido, a escolha de Richard "coincidiu" com a alternativa fisicamente disponível, não havendo, portanto, nenhum impedimento à efetivação da liberdade de sua vontade. Explicar essa relação entre possibilidade epistêmica e possibilidade física é um dos objetivos deste capítulo. Entretanto, há uma importante crítica que precisa ser respondida antes de discorrer sobre este tópico.

O conceito de possibilidade epistêmica é usado neste trabalho para salientar que, mesmo nas situações extremas propostas por Frankfurt, existe alguma possibilidade

---

[64] "A person's will is free only if he is free to have the will he wants. This means that, with regard to any of his first-order desires, he is free either to make that desire his will or to make some other first-order desire his will instead. Whatever his will, then, the will of the person whose will is free could have been otherwise; he could have done otherwise than to constitute his will as he did".

[65] "It is a mistake, however, to believe that someone acts freely only when he is free to do whatever he wants or that he acts of his own free will only if his will is free".

alternativa desempenhando um papel relevante na reflexão e deliberação do agente. Mesmo considerando que essas possibilidades (epistêmicas) não entram em conflito com o argumento de Frankfurt sobre as possibilidades alternativas físicas e nem interferem no uso que geralmente se faz desse argumento em favor do compatibilismo, é possível objetar que o experimento de Frankfurt não elimina apenas as possibilidades físicas, mas exclui qualquer tipo de alternativa. Nosso exame prévio ressaltou que, embora Richard não pudesse escolher cachorro, ele poderia *tentar* escolher cachorro. Cachorro poderia ser o resultado de sua reflexão, já que essa era uma alternativa epistêmica para ele, mesmo que logo após essa reflexão uma súbita mudança no cérebro de Richard (provocada por Francis) fizesse com que sua escolha fosse aquário. Uma objeção, entretanto, diria que o dispositivo de Francis poderia ser programado para agir, caso necessário, um instante antes do resultado da reflexão de Richard. Assim que ele estivesse pronto para chegar a uma decisão – portanto antes de se decidir – o chip detectaria qual decisão seria tomada um instante depois e interferiria imediatamente, caso a decisão a ser tomada não viesse a ser aquário, ou nada faria, caso a decisão a ser tomada viesse a ser aquário. Então, considerando que Richard escolheu aquário por sua própria vontade, ele seria moralmente responsável por esta ação, apesar de não poder agir de outro modo (escolher cachorro) nem *tentar* agir de outro modo (*tentar* escolher cachorro).

Nossa resposta seria que, apesar de Richard não ter podido nem escolher e nem tentar escolher cachorro, ele refletiu e especulou livremente considerando as alternativas epistêmicas aquário e cachorro antes de “tentar” se decidir por aquário e de se decidir, de fato, por aquário. E mesmo que Francis tivesse impedido Richard de tentar decidir-se por cachorro, caso assim ele o quisesse, Richard já teria considerado ambas as alternativas epistêmicas e especulado acerca delas de modo que sua decisão, ou sua tentativa de decisão, viria a ser cachorro. E, uma vez que a decisão, ou tentativa de decisão, já estava prestes a ocorrer, essa consideração de Richard acerca das possibilidades epistêmicas já seria suficiente para responsabilizá-lo moralmente pela escolha de aquário ou eximir-lhe de responsabilidade pela escolha forçada de aquário.

Mesmo assim, a objeção poderia sempre reaparecer, alegando que o dispositivo poderia agir um pouco antes de a deliberação terminar, e antes mesmo de ela começar, e uma hora antes, e um dia antes, etc. Em primeiro lugar, é nítido que quanto mais o caso se altera para tentar comportar uma situação onde o agente não teria possibilidade alternativa alguma, mais ele se torna inverossímil e sem sentido. Inverossímil porque precisamos imaginar um mecanismo que possa prever as deliberações do agente com antecedência e precisão (restrito a

um universo determinista); que se baseie em um sinal de alerta ou em um tempo *t* para intervir, caso necessário; que use um tipo de sinal que não signifique que o agente está a ponto de chegar a uma decisão; e que consiga fazer tudo isso sem alterar em nada as deliberações do agente, caso ele tome a decisão (desejada pelo interventor) sozinho. E sem sentido porque, se o dispositivo é preparado para agir antes de a reflexão ser concluída ou antes mesmo de ser iniciada, já não estamos mais falando sobre a deliberação de um agente, mas sobre um agente que virá a deliberar. Ainda assim, vamos considerar esta objeção no caso do vale-presente de Richard.

Se Francis programasse seu dispositivo para agir (ou não) logo que Richard abrisse o envelope e olhasse o vale presente, imediatamente antes de ele refletir sobre as alternativas (epistêmicas), e Richard escolhesse por sua própria vontade o aquário, pareceria que Richard é responsável por sua ação apesar de não ter tido nenhuma alternativa. Uma vez que o dispositivo agiria antes de Richard começar a refletir, ele não poderia nem pensar de maneira a tentar escolher cachorro. Contudo, se Richard adorasse cachorros e tivesse sido forçado pelo dispositivo de Francis a refletir de modo a escolher aquário, isso teria ocorrido justamente no momento em que Richard estivesse *tentando* começar a refletir de outro modo[66]. Isto é, o dispositivo seria ativado por um desvio na cadeia de pensamento de Richard em relação à cadeia de pensamento desejada: aquela que culminaria na reflexão que viria escolher aquário. Então, Richard teria que ter, necessariamente, a possibilidade de pensar, ou tentar pensar, do modo não desejado por Francis. A figura 4 mostra como, antes da intervenção contrafactual de Francis, o pensamento de Richard estava livre para refletir como bem quisesse.

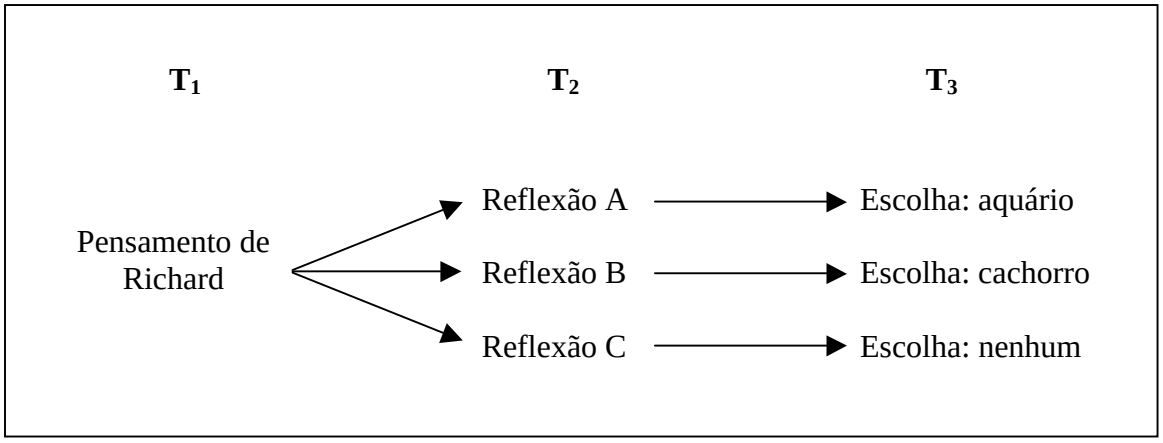

Figura 4: as reflexões A, B e C são possibilidades epistêmicas para Richard.

[66] "T*entar* começar a refletir de outro modo" é simplesmente iniciar uma reflexão a partir da consideração de outras razões, ou outro ponto de vista, e ser imediatamente interrompido.

Se o dispositivo de Francis tivesse sido programado para impedir Richard de ter as reflexões B e C, ele estava preparado para intervir, ou não, depois de T_1 e antes de T_2. A figura 2 mostra o momento $T_{1,5}$, onde haveria um bloqueio entre o pensamento livre de Richard e as reflexões B e C:

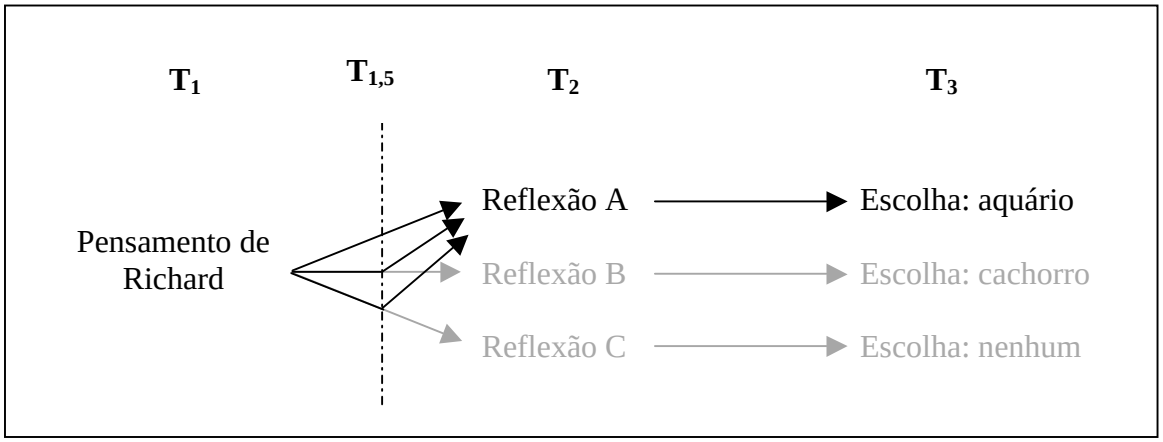

Figura 5: o dispositivo só pode bloquear as reflexões B e C depois que o pensamento de Richard move-se em direção a elas.

Portanto, mesmo que Richard não pudesse refletir de modo a escolher "cachorro" ou "nenhum", ele poderia *tentar* gerar essas reflexões – que seriam imediatamente desviadas para a reflexão que culminasse na decisão "aquário". E mesmo que em T_1 Richard não soubesse quais seriam os resultados das reflexões A, B e C, essas três reflexões teriam sido possibilidades epistêmicas para ele. Portanto, se a reflexão escolhida por ele também tivesse estado fisicamente disponível – como no caso da reflexão A–, Richard teria sido claramente responsável por ter a reflexão que teve.

Podemos agora nos perguntar se, ao ser responsável pela reflexão A, Richard é também responsável pelo resultado da reflexão A: aquário. É importante aqui enfatizar que se esta questão parece um pouco estranha – uma vez que estamos perguntando pela responsabilidade de se escolher uma reflexão cujo resultado podemos não saber de antemão –, esta estranheza se deve justamente ao fato de que o problema foi mal colocado. Estávamos examinando o estatuto das alternativas disponíveis ou não para um agente no momento da deliberação ou no momento do exame das possibilidades, e a questão foi desviada para um tempo anterior, antes do agente sequer especular sobre o resultado da decisão que viria a tomar. Portanto, se a questão parece anacrônica, é porque de fato ela se fez anacrônica. Contudo, se considerarmos que Richard, de algum modo, escolheu ter a reflexão A livremente – ele tinha alternativas (epistêmicas) disponíveis a esta reflexão –, é porque esta é a

alternativa com a qual ele se identifica. Isso se torna ainda mais claro se lembrarmos que Richard sempre quis ter um aquário, então, ele teria que ser uma pessoa ao menos ligeiramente diferente para gerar uma reflexão em que “aquário” fosse uma opção menos atraente. Uma vez que Richard é responsável por ter a reflexão A – isto é, ele é responsável pelo pensamento que tem em T_2 –, ele também será responsável pela passagem de seu pensamento de T_2 para T_3, uma vez que, durante esta reflexão, ele também considerou possibilidades (epistêmicas) alternativas antes de se decidir por “aquário”, como mostra a figura 6.

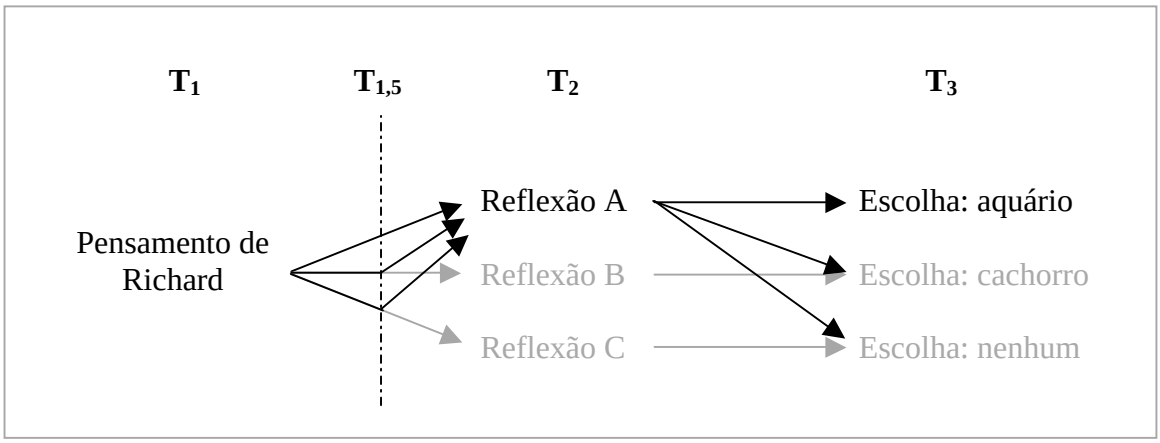

Figura 6: Também na passagem de T_2 para T_3 possibilidades (epistêmicas) alternativas foram avaliadas e descartadas .

Sendo Richard responsável por sua decisão entre T_1 e T_2, e também responsável por sua decisão entre T_2 e T_3, podemos sim afirmar que, em $T_{1,5}$, Richard é responsável pela decisão “aquário”. Em $T_{1,5}$, quando o dispositivo de Francis estava bloqueando fisicamente outras alternativas de reflexão, Richard já havia se decidido pela reflexão A, na qual as escolhas “cachorro” e “nenhum” são consideradas e descartadas. Portanto, mesmo que o dispositivo fosse preparado para intervir, ou não, um instante antes, ou uma hora antes, ou um dia antes, ele sempre interviria, ou não, depois de uma manifestação de Richard. Reconhecemos, prontamente, que quanto mais o dispositivo se afasta do momento da deliberação, mais estranha se torna a afirmação de que alguém é responsável por algo que virá a se decidir no futuro. Mas o crescimento desse estranhamento se dá na mesma proporção em que o dispositivo contrafactual de Francis se torna mais estranho e inverossímil à medida que se afasta do momento da deliberação.

John Martin Fisher reconhece que é sempre possível encontrar um lapso [*flicker*] de liberdade nos casos tipo-Frankfurt[67], mas argumenta que esses lapsos não são suficientemente robustos para merecer atribuições de responsabilidade moral. Ele afirma que "a mera exibição de algum sinal involuntário – tal como um padrão neurológico no cérebro, uma bochecha ruborizada ou uma sobrancelha ressaltada – é muito frágil para sustentar responsabilidade moral"[68] (Fisher 2002, p. 289). Portanto, segundo Fisher, o padrão exibido pelo cérebro de Richard um instante antes dele se decidir pelo aquário seria um mero lapso involuntário pelo qual ele jamais poderia se responsabilizar. Mas repare que Fisher descreve este instante de maneira bem científica, física e não-intencional. Se ele usasse esse mesmo estilo descritivo para narrar o momento em que uma decisão robusta fosse tomada, o resultado não seria muito diferente: padrão neurológico no cérebro, bochecha ruborizada, sobrancelha ressaltada, etc. Qualquer alteração em um estado mental implica (ou é implicado por) certo padrão neurológico no cérebro. Então, se Richard exibe um padrão neurológico indicando que ele vai escolher aquário, esse padrão certamente é involuntário no sentido de que Richard não escolheu padrão algum de seu cérebro, mas esse padrão é o sinal indicativo de que Richard conscientemente tomou, ou está tomando, certa decisão. E se neste momento ele exibisse sobrancelhas ressaltadas ou bochechas ruborizadas, esses seriam outros sinais involuntários de seu estado mental. Portanto, os sinais podem ser sutis, mas eles são apenas indícios. Não são esses lapsos que sustentam a responsabilidade moral, obviamente. Eles apenas indicam que mudanças importantes estão acontecendo na mente do agente. E mudanças que fazem toda a diferença. Se Richard tivesse exibido um lapso neurológico que indicasse que ele iria escolher "cachorro", esse pequeno sinal representaria uma deliberação inteiramente diferente e de uma mente bastante diferente, uma vez que Richard é aficionado por aquários. Seria este pequeno sinal neurológico robusto o suficiente para sustentar atribuição moral a Richard? Certamente, se tivermos em mente o que está por trás dele.

Refutadas tais objeções, voltamos à asserção de que é possível agir livremente e ser moralmente responsabilizado em situações em que não haja possibilidades alternativas de ação *fisicamente possíveis*, mas não é possível agir livremente e ser moralmente responsável em situações onde não haja *possibilidades epistêmicas* alternativas.

Entretanto, como já foi mencionado, há uma forte intuição que afirma que possibilidades epistêmicas só possuiriam valor, enquanto alternativas, se fossem verdadeiras e

[67] Se considerarmos que esses casos levam em conta sinais prévios.
[68] "But I contend that the mere involuntary display of some sign – such as a neurological pattern in the brain, a blush, or a furrowed brow – is too thin a reed on which to rest moral responsibility".

atuais, disponíveis de fato ao agente, com possibilidades alternativas físicas correspondentes a cada uma delas, pois de nada adiantaria ter alternativas inacessíveis na prática. Essa é, talvez, a crítica mais severa que pode ser feita às possibilidades epistêmicas, pois parece que se elas fossem apenas idéias não realizáveis na mente do agente, então a liberdade baseada nelas seria apenas uma ilusão subjetiva.

As possibilidades epistêmicas são todas as alternativas consideradas pelo agente no momento da deliberação. Quando Richard refletiu sobre seu desejo de primeira ordem de ter um cachorro e sobre seu desejo de primeira ordem de ter um aquário, ele determinou que sua vontade naquele momento fosse querer o aquário[69]. Portanto, aquário, cachorro e, talvez, nenhum dos dois, eram as possibilidades epistêmicas de Richard. Sabemos que, devido ao artifício de Francis, apenas a opção aquário estava realmente disponível (fisicamente) para Richard. Sabemos também que Richard escolheu aquário por sua própria vontade, e que Richard não teve dificuldades em determinar que aquário fosse a sua vontade, uma vez que seu desejo por aquário era muito mais forte que seu desejo por cachorro. Diante dessa situação, podemos dizer que, em certo sentido, Richard teve a sorte de que a alternativa epistêmica escolhida era justamente a única que estava fisicamente disponível para ele. Ele teve a sorte de se encontrar em uma situação na qual a configuração do universo não se opôs ao seu arbítrio. Mais até do que isso, ele teve a sorte de se encontrar em um universo onde, nesta determinada situação, ele tinha 1) alternativas epistêmicas disponíveis para sua deliberação: cachorro, Aquário e nenhum dos dois; 2) liberdade da vontade, uma vez que ele pôde escolher livremente sua vontade dentre as alternativas epistêmicas; e 3) liberdade de ação, já que nada o impediu de praticar sua vontade.

Se por um lado, admitirmos que Richard precisou de sorte para se encontrar nessa situação; por outro lado, temos que admitir que ele tinha toda a liberdade que poderia querer naquele momento. Uma vez que Richard se encontrava nessa situação privilegiada, é absolutamente irrelevante o fato de que as alternativas desprezadas por ele não eram fisicamente realizáveis. Na prática, isso apenas quer dizer que, se Richard fosse uma pessoa diferente – a ponto de fazer escolhas diferentes –, o seu ambiente também teria que ser um pouco diferente para acomodar suas novas preferências. Não há nenhuma razão para supor

[69] Possibilidades epistêmicas não correspondem necessariamente a desejos de primeira ordem. No caso de uma reflexão de segunda-ordem sobre desejos de primeira-ordem, os desejos de primeira ordem são possibilidades epistêmicas. Mas em uma deliberação de terceira-ordem acerca de desejos de segunda ordem, as possibilidades epistêmicas são os desejos de segunda ordem.

que tal curiosidade metafísica impeça, restrinja ou distorça a avaliação da liberdade e da responsabilidade de uma pessoa, como também defende Frankfurt:

> (...) Mesmo supondo que ele pudesse ter agido de outro modo, ele não teria agido de outro modo; e mesmo supondo que ele poderia ter tido uma vontade diferente, ele não iria querer ter tido uma vontade diferente da vontade que ele teve. Além do mais, uma vez que a vontade que o moveu foi sua vontade porque ele assim o queria, ele não pode alegar que sua vontade foi forçada sobre ele, ou que ele foi um observador passivo diante da constituição dessa vontade. Sob essas condições, é absolutamente irrelevante para a avaliação de sua responsabilidade moral questionar se as alternativas contra as quais ele optou estavam realmente disponíveis para ele.[70] (FRANKFURT, Harry G. 2001, p. 139)

A análise da situação privilegiada de Richard expõe também que sua liberdade não poderia ser considerada apenas subjetiva, já que ela depende de certa configuração objetiva do mundo para se realizar. As possibilidades epistêmicas são subjetivas, assim como a deliberação e a liberdade da vontade também o são. Mas eles só são possíveis se não há restrições objetivas a elas. O exemplo clássico de restrição objetiva é a coerção, mas barreiras físicas, como uma montanha intransponível ou uma porta trancada, também restringem possibilidades epistêmicas de se realizarem. A realidade objetiva estimula, delimita e, em última instância, avalia a viabilidade das possibilidades epistêmicas. E o fato de que essa realidade muitas vezes se opõe a possibilidades epistêmicas é prova de que a liberdade se localiza em um delicado encontro desses dois domínios. A liberdade da vontade é uma relação entre uma mente e o mundo, e não pode ser caracterizada nem como um evento puramente objetivo e nem como um evento puramente subjetivo. Ninguém pode ser considerado "preso" no planeta terra, se jamais tiver querido sair dele. Por outro lado, só é possível determinar sua vontade de *viver neste planeta,* se for considerada a possibilidade de *não viver neste planeta*.

O uso conceitual das possibilidades epistêmicas, além de recuperar a intuição que associa a necessidade de possibilidades alternativas à responsabilidade moral, torna a liberdade da vontade sinônimo de livre-arbítrio. Se, para determinar a própria vontade, é preciso identificar-se com ela em detrimento de outra(s) vontade(s), então, toda a determinação de vontade é um ato de escolha. E como nenhum outro tipo de arbítrio pode ser considerado livre – no sentido mais radical – se não for expressão de uma vontade livre, todo

[70] "Even supposing that he could have done otherwise, he would not have done otherwise; and even supposing that he could have had a different will, he would not have wanted his will to differ from what it was. Moreover, since the will that moved him when he acted was his will because he wanted it to be, he cannot claim that his will was forced upon him or that he was a passive bystander to its constitution. Under these conditions, it is quite irrelevant to the evaluation of his moral responsibility to inquire whether the alternatives that he opted against were actually available to him".

ato de livre-arbítrio é uma expressão de liberdade da vontade. O conceito de possibilidade epistêmica também nos permite definir responsabilidade moral como a avaliação a que o agente está submetido se, e apenas se, pratica um ato, ou toma uma decisão, através de seu livre-arbítrio.

As possibilidades epistêmicas evidenciam também que os exemplos tipo-Frankfurt são metáforas limitadas para o modo como as escolhas ocorrem em universos deterministas. Enquanto esses casos sugerem que os agentes que sofrem as ameaças contrafactuais não poderiam agir de modo diferente se o tentassem, não há nada inerente ao determinismo causal que impediria alguém de realizar uma ação de modo diferente ao atual, caso essa tentativa fosse feita. O caso do vale-presente mostrou que Richard, mesmo sob a impossibilidade de optar por algo diferente de aquário, fez sua escolha livremente depois de considerar alternativas e selecionar rapidamente aquela que havia mais razões para ser escolhida. Se Richard tivesse querido escolher cachorro – isto é, se ele tivesse mais razões para escolher cachorro –, sua vontade não poderia se realizar, conforme o estratagema de Francis (e o objetivo geral dos casos tipo-frankfurt). Ou seja, nesse caso, o agente (Richard) teve muita sorte de o resultado de sua escolha livre ser justamente sua única alternativa epistêmica realizável. Esse exemplo, assim como todos os outros que apresentam ameaças contrafactuais, sugere que o determinismo causal opera deste mesmo modo: em um universo determinista, um agente só possui uma alternativa realizável, e qualquer hipotética tentativa de se optar por algo diferente seria imediatamente bloqueada. Essa interpretação, contudo, é absolutamente equivocada. Se retirarmos a ameaça contrafactual de Francis do caso do vale-presente, e supormos, em vez disso, que a escolha de Richard por aquário não poderia ser diferente apenas porque o determinismo causal ocorre, o que estamos dizendo é que, se Richard possui motivos e razões para optar por aquário, e se suas deliberações são determinadas por seus motivos e razões, ele não poderia escolher algo que fosse diferente de sua vontade: aquário.

Essa notória relação necessária entre motivos e escolhas é absolutamente desejável para e pelo agente que deseja exercer livre-arbítrio. Por isso o determinismo causal não é apenas compatível, mas requerido para a atribuição de responsabilidade moral. Se mesmo após examinar seus motivos, que apontavam para a decisão por aquário, Richard pudesse indeterminadamente escolher cachorro, ele jamais poderia ser responsabilizado por esse arbítrio. O próprio Richard poderia estranhar o resultado de sua deliberação, uma vez que não haveria uma volição de segunda ordem associada a esta escolha.

Peter Van Inwagen, entretanto, afirma o contrário: só é possível deliberar sob a idéia do indeterminismo causal. Para ilustrar sua tese, ele sugere que consideremos o seguinte caso,

que seria semelhante à deliberação de um agente consciente que se encontra em um universo determinista:

> Qualquer um que duvide que este é o caso pode achar instrutivo imaginar que ele [o agente] está em um quarto com duas portas e sabe que uma das portas está destrancada e a outra está trancada e intransponível, apesar de não saber qual é qual; deixe ele tentar se imaginar deliberando sobre qual porta ele deve usar para sair do quarto[71] (VAN INWAGEN, 1983, p.153-161).

Segundo Van Inwagen, diante dessa situação, o agente seria incapaz de tomar uma decisão. Uma vez que a porta pela qual ele sairia já estaria determinada, não faria sentido algum deliberar sobre isso. A ilustração sugerida pelo autor evidenciaria, segundo o próprio, que só é possível deliberar sob a idéia de alternativas libertaristas. Isto é, alternativas simultaneamente possíveis para um dado momento do presente.

Hilary Bok rebate a tese de Inwagen argumentando que deliberar é tentar decidir o que se deve fazer, e que, se ela estivesse no lugar do agente diante das duas portas e tivesse dúvidas sobre o que fazer, ela iria deliberar primeiramente sobre sair ou não do quarto, depois iria deliberar se tentaria fazer isso pela porta destrancada ou arrombando a porta trancada e, finalmente, iria procurar pistas que indicassem qual das portas estaria destrancada. (BOK, 1998, p. 110). Segundo a autora, deliberações não costumam ser do tipo "que porta está destrancada?", mas do tipo "o que devo fazer". E deliberar sobre o que fazer nessa situação é algo bastante razoável se a intenção é sair do quarto. Tentar uma porta e, caso ela esteja trancada, sair pela outra, talvez fosse uma boa resposta para essa pergunta.

Entretanto, Bok enfatiza que a situação proposta por Inwagen não é uma boa representação para um universo determinista, justamente porque a porta trancada é um tipo de bloqueio físico fixo que não tem paralelo no determinismo causal. Precisamos ter em mente, mais uma vez, que a alternativa epistêmica preterida pelo agente sob o determinismo estaria fisicamente disponível para ele caso ele optasse por essa alternativa. Bok então sugere que para representar bem escolhas ordinárias em um universo determinista, o quarto deveria ter duas portas destrancadas com um mecanismo que tranca imediatamente uma das portas quando a outra é aberta, e que essas portas levassem a lugares diferentes (sabidos pelo agente). Diante disso, mesmo que o agente saiba que apenas a porta (e o destino) a ser escolhida por ele poderá ser transposta, deliberar sobre onde ir continuará sendo uma questão importante para ele. Uma vez que o agente não tem como saber, antes de considerar suas

[71] "Anyone who doubts that this is indeed the case may find it instructive to imagine that he is in a room with two doors and that he believes one of the doors to be unlocked and the other to be locked and impassable, though he has no Idea which is which; let him them attempt to imagine himself deliberating about which door to leave by"

alternativas, qual será o resultado de sua deliberação, é irrelevante para ele saber que o resultado de sua deliberação é determinado. Para Bok, a deliberação nesse contexto faz sentido porque (1) existem alternativas que podem ser realizadas *se* escolhidas pelo agente; (2) a alternativa que será escolhida não é indiferente ao agente; (3) o agente fará a escolha de acordo com seus motivos e razões; e (4) nenhuma outra maneira de selecionar alternativas irá de maneira confiável levar o agente a praticar a ação que ele tem mais motivos para praticar. (BOK, 1998, p. 113).

> Por essa razão eu concluo que a deliberação não manifesta, como sugere van Inwagen, uma crença de que é fisicamente possível para nós praticar nossas várias alternativas. Mas manifesta a crença de que nós iríamos praticar qualquer uma dessas alternativas se escolhêssemos fazer isso[72] (BOK, 1998, p. 113).

Portanto, a questão relevante acerca das alternativas epistêmicas sob o determinismo causal não é que apenas uma delas é fisicamente possível dada a configuração atual do universo. Em termos práticos, em vez disso, devemos nos perguntar sobre quais, dentre nossas alternativas epistêmicas preliminares, podem ser realizadas *se* escolhidas por nós. Ao selecionar melhor nossas alternativas epistêmicas, estamos diminuindo a chance de encontrar obstáculos reais às nossas ações. Isso não aumenta nosso livre-arbítrio – uma vez que essas restrições aplicam-se às nossas ações, e não às nossas decisões –, mas nos coloca mais perto de nossos objetivos. E, por isso, é razoável supor, como supõe Dennett, que uma sofisticação do processo de deliberação pode ter surgido e evoluído naturalmente através do processo de seleção natural.

3.2 Persuasão e livre-arbítrio

Teorias hierárquicas da liberdade – que justificam a vontade livre apenas por meio da identificação do desejo do agente com uma volição sua de ordem superior – têm a vantagem, do ponto de vista compatibilista, de desconsiderar eventos passados na avaliação da responsabilidade moral. Com isso, a cadeia causal que liga o agente às suas razões, mas também sua ação a eventos ancestrais fora de controle, perde a sua importância. Por outro

[72] "For this reason I conclude that deliberation does not, as van Inwagen suggests, manifest a belief that it is possible tout court for us to perform our various alternatives. Rather, it manifests a belief that we would perform any of those alternatives if we chose to do so."

lado, teorias desse tipo são mais vulneráveis a críticas que apontam para situações extremas, como formas ocultas de manipulação e lavagem cerebral, como formas de adulterar a identificação do agente com sua vontade. Isto é, se teorias hierárquicas desconsideram a forma como o agente adquire seus desejos e volições, nenhuma situação anterior à identificação do agente com seu desejo deveria ser capaz de eximi-lo de responsabilidade, o que parece conflitar com a ideia que temos acerca dessas formas extremas de persuasão.

Frankfurt, como foi visto no Capítulo 2, alega que essas situações não diferem fundamentalmente do contexto onde deliberações ordinárias ocorrem, e insiste que, uma vez que o agente se identifique verdadeiramente com o conteúdo da vontade que lhe foi apresentada, não haveria contradição alguma em considerá-lo moralmente responsabilizado por sua vontade. (FRANKFURT, *Reply to John Martin Fisher* em FISHER, 2001, p. 27-28)

John Martin Fisher, mesmo defendendo uma teoria com alguns pontos em comum com a tese de Frankfurt[73], pensa que a ahistoricidade e a falta de conexão entre o agente e o mundo são, de fato, problemas para teorias hierárquicas (FISHER, 2001, p.15). Problemas esses que se evidenciam mais claramente em contextos delicados, como aqueles em que ocorrem formas de manipulação e lavagem cerebral, por exemplo. Para lidar com isso, a tese semi compatibilista de Fisher sugere que examinemos o passado do agente para descobrir como ele adquiriu as vontades com as quais se identifica.

> Por exemplo, na abordagem compatibilista que defendo, olha-se cuidadosamente para a história do comportamento em questão. Se há algum tipo de manipulação secreta não consentida, esse pode ser o tipo de fator histórico que exclui responsabilidade moral. Isso é, o agente precisa – em um sentido específico – ser autor do processo que leva a tal comportamento, e esse processo precisa ser apropriadamente sensível a razões[74, 75]. (FISHER, 2001, p. 13)

O conceito de possibilidades epistêmicas introduzido neste capítulo procura enriquecer a teoria hierárquica de Frankfurt, uma vez que a responsabilidade moral seria atribuída por meio da identificação da ação do agente com uma volição de segunda ordem legitimada por

---

[73] Como, por exemplo, sua postura em relação à irrelevância de possibilidades alternativas para a atribuição de responsabilidade moral.

[74] "For example, on the approach to compatibilism I favor, one looks carefully at the *history* of the behavior in question. If there is unconsented-to covert manipulation of certain sorts, this can be the sort of historical factor that rules out moral responsibility. (…) That is, the agent must – in a specified sense – have "ownership" of the process the leads to the behavior, and this process must be appropriately sensitive to reasons."

[75] A tese de Fisher é, neste sentido, próxima a do compatibilismo clássico, uma vez que a responsabilidade moral seria garantida pela ausência de constrições. A diferença é que ele também considera constrições internas (como hipnose, manipulações e vícios), além de desconsiderar a necessidade de possibilidades alternativas para a atribuição de responsabilidade moral. Por causa dessa concessão em relação às possibilidades alternativas, Fisher se considera semi compatibilista.

seu livre-arbítrio, que selecionou esta ação de um conjunto de possibilidades epistêmicas. Veremos agora como esta legitimação da volição de segunda ordem pelo livre-arbítrio é também uma ferramenta útil para se analisar casos delicados de persuasão, manipulação, e lavagem cerebral.

Começaremos esta análise a partir do romance utópico *Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences*, do psicólogo behaviorista Burrhus Skinner (SKINNER, 1992). Neste livro, Skinner descreve uma comunidade rural regida por seus princípios behavioristas. Em *Walden Two*, o condicionamento comportamental é estimulado apenas através de recompensas, não havendo, portanto, necessidade de punição ou de coerção para forçar pessoas a fazerem coisas contra sua vontade. As pessoas são livres para fazer o que querem, mas, devido ao sistema de recompensas gerenciado por cientistas comportamentais, elas sempre querem fazer aquilo que os cientistas gostariam que elas fizessem. Por exemplo, os habitantes de *Walden Two* podem escolher a cada dia o trabalho que vão fazer. Aqueles que escolhem um trabalho sujo, como limpar latrinas, só precisam trabalhar uma hora por dia, e os que escolhem trabalhos mais fáceis, como ficar sentado lendo um livro e saudando visitantes, têm que trabalhar oito horas diárias. Com isso as pessoas são levadas a executar, por sua própria escolha, todas as tarefas necessárias à comunidade. De posse de uma ciência do comportamento efetiva, os cientistas de *Walden Two* sabem exatamente como estimular os habitantes a fazer o que deve ser feito.

Apesar de Frazier, um dos cientistas fundadores da comunidade, afirmar que "*Walden Two* é o lugar mais livre na Terra"[76] (SKINNER, 2002, p. 30), Castle, um professor de filosofia que visita a cidade, discorda radicalmente e pensa que *Walden* é um estado fascista, totalmente controlado pelos cientistas comportamentais. Filósofos não ficcionais, como Kane e Fisher, também não consideram bem justificada a sensação de liberdade experimentada pelos personagens do romance de Skinner. De fato, tudo indica que nossa reação intuitiva a *Walden* é mesmo de considerar o comportamento de seus habitantes como completamente manipulado pelos cientistas. Se todas as ações de um agente são planejadas e controladas por meio de educação e condicionamento baseado em um sistema de recompensas, parece que a identificação desse agente com sua vontade não é genuína. A impressão é que, apesar de ele ter fazer o que faz porque quer, suas vontades foram implantadas artificialmente.

[76] "Walden Two is the freest place in the earth"

O interessante de *Walden Two* é que ela parece fazer com a vontade de seus habitantes o mesmo que o determinismo causal faria com a vontade de agentes determinados: em vez de controlar diretamente as ações, ela controla as razões que movem a vontade para essas ações.

> [Frazier:] Eles estão fazendo o que querem fazer, não o que são forçados a fazer. Essa é a fonte do imenso poder do recondicionamento positivo – não há força e não há revolta. Por meio de um cuidadoso projeto cultural, nós controlamos não o comportamento final, mas a *inclinação* para o comportamento – os motivos, os desejos, as aspirações[77]. (SKINNER, 2002, p. 35)

Neste sentido, *Walden Two* apresenta o conflito compatibilismo x incompatibilismo de modo bem claro, onde compatibilistas clássicos poderiam vir a afirmar que o agente é livre porque faz o que quer fazer, e os incompatibilistas diriam que o agente não é livre porque não pode escolher o que quer. De acordo com o semi compatibilismo hierárquico de Frankfurt, o agente seria responsável pelo que quer porque ele determina sua vontade, identificando-se com um de seus desejos. O problema é que, no caso de *Walden Two*, o agente parece se identificar com certas vontades por causa de razões deliberadamente produzidas para provocar essa identificação do agente com certa vontade. O fato de haver alguém com interesse nesse particular processo de identificação, e de haver uma intencional produção de fatores que induzem a ocorrência desse processo, torna a argumentação de Frankfurt menos atraente, apesar de não a contradizer diretamente. Se por um lado, é possível determinar sua vontade livremente, por outro lado, os motivos para determinar certa vontade são bem nítidos e foram implantados justamente para mostrar que tal vontade é a melhor.

Entretanto, se considerarmos que os habitantes não apenas determinam suas vontades, mas a escolhem livremente dentre outros desejos epistemicamente disponíveis, e que essas alternativas epistêmicas preteridas poderiam ser realizadas caso eles assim o quisessem, parece razoável supor que os habitantes de *Walden Two* agem por seu próprio livre-arbítrio e podem ser moralmente responsabilizados por suas ações. Uma vez que a utópica *Walden Two* foi pensada e planejada com o intuito de promover ao mesmo tempo o bem de seus habitantes e da comunidade como um todo, não é uma mera coincidência o fato de os interesses individuais e coletivos convergirem.

Um aspecto fundamental nesse contexto de persuasão, que não tem sido suficientemente explorado por filósofos, é o fato de que o manipulador sempre conhece

---

[77] "They are doing what they want to do, not what they are forced to do. That's the source of the tremendous power of positive reinforcement – there's no restraint and no revolt. By a careful cultural design, we control not the final behavior, but the *inclination* to behave – the motives, the desires, the wishes".

razoavelmente o manipulado, e é a partir desse conhecimento que ele procura oferecer algo que ele sabe que o manipulado virá a querer. O que torna o estratagema particularmente irresistível para o manipulado não é o fato de algo externo a ele ser opressivamente imposto à sua vontade, mas justamente o oposto: a estratégia é atraí-lo usando aquilo que já se sabe que ele tem interesse. Ou seja, o argumento persuasivo é aquele que oferece algo que a pessoa a ser convencida quer. Esse é, inclusive, o significado que a palavra *convencer* carrega (com + vencer, vencer junto), mas que parece ser esquecido quando a estratégia persuasiva é complexa ou maliciosa. Quando dizemos que os habitantes de *Walden Two* são levados a querer fazer o que os cientistas querem, deixamos de notar que os cientistas, após estudar muito o comportamento dos habitantes, criaram o ambiente necessário para que determinados desejos se tornassem vontades. Ou seja, os manipuladores nada mais fizeram do que oferecer uma recompensa boa o suficiente para que uma ação em particular se tornasse a vontade de alguém. Se ninguém aceitasse trabalhar por uma hora limpando latrinas, preferindo executar outro trabalho por mais tempo, a oferta teria que ser reduzida, talvez, para meia hora. E se por meia hora também não houvesse voluntários, a oferta talvez passasse para 15 minutos. Isto é, *a oferta do manipulador é definida, em última instância, pela vontade do manipulado*. Por isso termos como "manipulador" e "manipulado" não fazem sentido nesse contexto[78]. Uma vez que um agente se identifique com um desejo, tornando ele sua vontade, é irrelevante para a avaliação de seu livre-arbítrio e responsabilidade moral o fato de que alguém tivesse interesse que tal desejo se tornasse sua vontade.

Podemos supor uma situação bem mais simples, onde uma pessoa, Francis, tenta convencer seu vizinho, Richard, a sair de casa no sábado à noite para que ele possa fazer uma festa sem se preocupar com barulho. Richard é preguiçoso e não costuma sair muito de casa. Sabendo disso, Francis vai até a casa de Richard e lhe oferece um ingresso para assistir em uma cidade vizinha o show de sua banda de rock favorita, cujos ingressos já tinham se esgotado. Richard aceita o ingresso e sai no sábado à noite, justamente como Francis queria, sem saber que o intuito de seu vizinho era apenas tirá-lo de casa. Enfim, Francis conseguiu o que queria. Graças a sua estratégia persuasiva bem sucedida, Richard veio a querer

[78] Na verdade, da perspectiva hierárquica da liberdade da vontade, o conceito literal de manipulação não faz muito sentido em nenhum contexto. Se um agente determina sua vontade, não é correto afirmar que ele foi manipulado. E quando o agente faz algo que lhe foi imposto, ele foi coagido. A manipulação serviria apenas como metáfora para um conjunto de ações persuasivas bem sucedidas, onde o agente persuadido parece (por causa da complexidade da estratégia persuasiva) isento de responsabilidade. Esse pensamento, apesar de largamente usado em publicidade e política, por exemplo, não descreve o que de fato ocorre e nem o que de fato é considerado (mesmo que inconscientemente) na elaboração da estratégia de persuasão.

O convencimento baseia-se necessariamente na satisfação de (pelo menos) um desejo daquele que se pretende convencer. E a estratégia de persuasão é a esquematização de um contexto no qual tal desejo seja mais relevante que outros, de modo a se tornar a vontade do agente. Portanto, não há como persuadir sem reconhecer que aquele que se quer convencer tem interesses particulares e a capacidade de não ser persuadido.

exatamente o que Francis queria que ele viesse a querer: sair de casa no sábado à noite. Porém, não eximiríamos, por causa disso, Richard da responsabilidade de sua decisão livre de sair no sábado à noite. Antes de a proposta de Francis, ficar em casa era a alternativa epistêmica mais atraente para Richard, e esse desejo iria provavelmente se tornar sua vontade. Quando ir ao show de sua banda de rock favorita passou a figurar em seu conjunto de possibilidades epistêmicas, Richard fez dessa alternativa sua vontade. Portanto, se por um lado Richard quis exatamente o que Francis queria que ele quisesse, por outro lado Francis ofereceu a Richard exatamente o que ele considera uma boa razão para querer sair de casa no sábado à noite[79].

O mesmo pode ser dito em relação ao que se chama de lavagem cerebral, reforma do pensamento, ou reeducação. Se uma pessoa mentalmente saudável possui novas crenças ou comportamento depois de exposta a um amplo conjunto de técnicas persuasivas, isso provavelmente ocorre porque, em certo momento, os argumentos utilizados (sejam eles verdadeiros ou falsos) acumularam-se em quantidade ou qualidade suficientes para persuadir essa pessoa. A educação formal recebida em escolas funciona do mesmo modo, assim como o ensino religioso e a educação moral do núcleo familiar. São anos e anos ouvindo argumentos sobre o que devemos fazer, como devemos nos comportar, e sobre qual é a maneira correta de pensar. Mas, após ouvir os argumentos e comparar as alternativas, somos nós que escolhemos o que fazer, como nos comportar e que tipo de pensamento é mais adequado. Como bem notou Frankfurt, estamos o tempo inteiro sujeitos a influências e interesses alheios[80]. Mas não importa de onde vêm as influências e a quem elas interessam. Uma vez que um agente pode determinar sua vontade e o seu caráter – e ele pode fazer isso através de seu livre-arbítrio, escolhendo sua vontade dentre seus desejos, e escolhendo seu caráter dentre outros possíveis –, ele é absolutamente responsável pela vontade e pelo caráter que decidiu ter.

As possibilidades epistêmicas têm ainda o importante papel de contextualizar as escolhas do agente. A escolha do aquário diz algo sobre a personalidade de Richard. Mas essa escolha apenas diz que aquário é sua preferência diante da alternativa cachorro. Richard é

---

[79] O fato de que Francis tinha um interesse oculto na ausência de seu vizinho não altera em nada o fato da decisão de Richard ter sido livre. Mesmo que Richard tivesse sido enganado com um ingresso falso – o que ele só descobriria depois de viajar para a cidade vizinha – isso em nada alteraria seu livre-arbítrio no momento em que ele decidiu sair de casa no sábado à noite. O uso da mentira para persuasão obviamente traz prejuízos para o agente deliberador, mas a sua decisão livre de considerar a informação verdadeira, ou de considerar a fonte confiável, é legitimada pela alternativa epistêmica de considerar a informação falsa, ou a fonte duvidosa.

[80] "De qualquer maneira nós somos inevitavelmente influenciados e apoiados por circunstâncias que fogem ao nosso controle." ("We are inevitable fashioned and sustained, after all, by circumstances over which we have no control.") (FRANKFURT, *Reply to John Martin Fisher* em FISHER, 2001, p. 27-28).

responsável por escolher aquário, mas não pode ser responsabilizado por não ter escolhido gato, uma vez que esta não foi uma alternativa epistêmica preterida por ele. Por isso, quando se procura por fatores que poderiam atenuar a responsabilidade de alguém sobre uma ação praticada, é comum o exame das possibilidades alternativas disponíveis a esta pessoa no momento da deliberação. Naturalmente, este exame não se limita a possibilidades fisicamente possíveis do universo atual (determinista) ou a possibilidades fisicamente possíveis do universo atual (indeterminista). Como o que se quer avaliar é a responsabilidade moral do agente que praticou a ação, apenas as possibilidades epistêmicas consideradas por ele podem contextualizar sua ação (por mais difícil que pode ser ter acesso à mente de alguém[81]).

[81] Por isso, o procedimento de investigação muitas vezes é o inverso: a partir do contexto da ação, procura-se entender o que se passou na mente do agente.

CONCLUSÃO:

A leitura e a crítica de dois importantes autores neocompatibilistas contemporâneos – Daniel Dennett e Harry Frankfurt – nos permite compreender porque a posição compatibilista continua sendo majoritária entre cientistas e filósofos: mesmo diante de dificuldades e aparentes conflitos, o compatibilismo apresenta uma compreensão do livre arbítrio de da responsabilidade moral coerente com a noção empregada em nossa vida cotidiana. E, ainda que para alguns o livre-arbítrio compatibilista não seja tão robusto quanto algumas de nossas intuições sobre a liberdade sugerem que ele deveria ser, ele se mostra claramente mais bem fundamentado do que o libertarismo, sua tese adversária.

Vimos, com Daniel Dennett, que a evitabilidade não diz respeito a eventos que poderiam de fato ocorrer, uma vez que, independente do determinismo, só os eventos atuais ocorrem de fato. A evitabilidade diz respeito a ações que alteram o modo como eventos estavam previstos ou planejados para ocorrer e que ocorreriam caso essas ações não fossem praticadas. Dennett mostra também que uma deliberação indeterminista não apresenta nenhuma vantagem sobre a deliberação determinista, seja do ponto de vista do livre-arbítrio (por atribuir a decisão à aleatoriedade, e não ao agente) ou da perspectiva evolutiva (já que não há nenhuma razão para supor que decisões indeterministas seriam mais vantajosas que decisões deterministas). E, a partir da análise de Dennett sobre eventos contrafactuais, compreendemos que só faz sentido se perguntar por cursos alternativos de ação se considerarmos cenários ou ações diferentes.

A partir da contundente crítica de Frankfurt ao Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA), constatamos que a mera ausência de possibilidades alternativas de ação não implica em coerção, e que possibilidades alternativas podem ser irrelevantes para o julgamento de responsabilidade moral. Além disso, vimos como a teoria hierárquica da liberdade da vontade de Frankfurt permite uma compreensão de liberdade da vontade descolada do passado do agente: uma vez que e ele se identifique decisivamente com sua volição de segunda-ordem, esta volição é a sua vontade, independentemente de como ela foi adquirida.

Afirmamos, porém, que a crítica de Frankfurt ao PPA se refere às possibilidades alternativas fisicamente possíveis no mundo atual, enquanto outra noção de possibilidades alternativas permeia sua tese. Propomos, então, o conceito de *possibilidades epistêmicas* para compatibilizar a noção frankfurtiana de irrelevância de possibilidades alternativas *físicas* para

a atribuição de responsabilidade moral com o endosso da determinação da vontade por meio de uma escolha.

A noção de possibilidades epistêmicas – definida como as alternativas consideradas pelo agente no momento da deliberação – permite a aproximação dos conceitos de liberdade da vontade e livre-arbítrio. Se, para determinar a própria vontade, é preciso identificar-se com ela em detrimento de outra(s) vontade(s), então, toda a determinação de vontade é um ato de escolha. E como nenhum outro tipo de arbítrio pode ser considerado livre – no sentido mais radical – se não for expressão de uma vontade livre, todo ato de livre-arbítrio é uma expressão de liberdade da vontade. E, diante disso, a responsabilidade moral pode ser definida como a avaliação a que o agente está submetido se, e apenas se, pratica um ato, ou toma uma decisão, através de seu livre-arbítrio.

Além disso, as possibilidades epistêmicas justificam e contextualizam a responsabilidade moral sob situações de forte apelo persuasivo: se por um lado, a persuasão é caracterizada por uma oferta atraente definida, em última instância, pela vontade do manipulado, o que o responsabiliza pela adesão à oferta, por outro lado, a responsabilidade do agente é limitada pelo conjunto de possibilidades epistêmicas disponíveis a ele no contexto da deliberação.

Concluímos, finalmente, que os argumentos de Daniel Dennett e Harry Frankfurt contribuem de maneira complementar para a compreensão neocompatibilista do livre-arbítrio, na medida em que esclarecem diferentes questões frequentemente apontadas como problemas do compatibilismo. Pensamos, ainda, que a proposta noção de possibilidade epistêmica é coerente – e talvez até mesmo latente – em ambos os autores, e que sua introdução nessa discussão contribui para uma maior inteligibilidade de suas teses, e as aproxima de algumas profundas e fundamentadas intuições que temos acerca do livre-arbítrio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÀFICAS:

AUGUSTINE, St. *Divine Foreknowledge, Evil, and the Free Choice of the Will* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

AUSTIN, John, *Ifs and Cans* IN Philosophical Papers, J. O. Urmson and G. Warnock, eds., Oxford: Clarendon Press, 1961.

BARBOSA FILHO, Balthazar. *Aristóteles e o princípio de bivalência* IN Analytica vol. 9, n. 1, p. 173-184. Rio de Janeiro: 2005.

BERNSTEIN, Mark. *Fatalism* IN *The Oxford Handbook of Free Will,* Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

BEROFSKY, Bernard. *Ifs, Cans, and Free Will: The Issues* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

BISHOP, Robert C. *Chaos, Indeterminism, and Free Will* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

BOK, Hilary. *Freedom and Responsibility.* Princeton: Princeton University Press, 1998.

DARROW, Clarence. *The Plea of Clarence Darrow,* IN *Defense of Richard Loeb and Nathan Leopold, Jr., On Trial for Murder* IN *Philosophical Explorations: Freedom, God, and Goodness,* S. Cahn (ed.), New York: Prometheus Books, 1989.

DAVIDOVICH, Luiz. *Determinismo e Mecânica Quântica*. Disponível em: <http://omnis.if.ufrj.br/~marta/cederj/quanta/mq-unid1-textocompl-1.pdf>. Acesso em: nov. 2007.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução de Geraldo H. M. Florshein. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. , 1979. (Coleção O homem e a ciência)

DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, 1991.

_____. *Elbow room. The varieties of Free Will Worth Wanting.* Cambridge: Bradford, 1993. [Publicação original1984]

_____. *A perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Tradução de Talita M. Rodrigues; revisão técnica, Rui Cerqueira. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *I could not have done otherwise – So what?* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

_____. *Freedom Evolves*. New York: Viking, 2003.

_____. *Brainstorms*. *Ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia.* Tradução de Luis Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006.

DENNETT, Daniel & TAYLOR, Christopher. *Who's Afraid of Determinism? – Rethinking Causes and Possibilities,* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane, ed. New York: Oxford University Press, 2002.

DIAS, M. C. *O Conceito de Pessoa*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 1, n. 27, p. 181-199, 1996.

EKSTROM, Laura W. *Libertarianism and Frankfurt-stile cases,* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane, ed. New York: Oxford University Press, 2002.

FISCHER, John Martin. *Frankfurt-style Compatibilism* IN Countours of agency: essays on themes from Harry Frankfurt / edited by Sara Buss and Lee Overton. London: Bradford, 2001.

_____. *Frankfurt-type examples and semi-compatibilism* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

FONSECA, Ruben. *A confraria dos Espadas: contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

FRANKFURT, Harry G. *The importance of what we care about.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Freedom of the Will and the Concept of a Person* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

GINET, Carl. *Reasons Explanations of Action: Caulalist versus Noncausalist Accounts* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

HAAC, Susan. *Filosofia das lógicas*. Tradução Cezar Augusto Mortari, Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HAJI, Ishtiyaque. *Compatibilist Views of Freedom and Responsability* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. Tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Mandarim, 2001.

HOGSON, David. Quantum *Physics, Counsciousness, and Free* Will IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

HONDERICH, Ted. 1988. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____. *Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *On Benjamin Libet: Is The Mind Ahead of the Brain? Behind It?* Disponível em < http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/libetnew.html> Acesso em: fev. 2008.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Coleção os Pensadores. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANE, Robert. *Two Kinds of Incompatibilism* IN *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Edited by Timothy O'Connor. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. *The significance of free will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. Responsability, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. IN *Journal of Philosophy*, 96, pp.217-40, 1999.

_____. *The Oxford Handbook of Free Will*, editor. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *Free Will*, editor. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

_____. *A Conteporary Introduction to Free Will*. New York/ Oxford: Oxford University Press, 2005.

KAPITAN, Tomis. *A Master Argument for Incompatibilism?* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

LEWIS, David. Causation as Influence. IN *Journal of Philosophy*, 97, 2000.

LIBET, Benjamin. *Do We Have Free Will?* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

MAMELI, Matteo. *On Dennett and the Natural Sciences of Free Will* IN Biology and Philosophy 18: 731–742. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 2003.

MARQUES, E. *Sobre os pressupostos ontológicos da liberdade*. Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n. 88, p. 233-244, 2000.

MELE, Alfred R. *Decisions, Intentions and Free Will* IN Midwest Studies in Philosophy, XXIX. 2005.

MELE, Alfred R. e ROBB, David. *Rescuing Frankfurt-style Cases.* IN The Philosophycal Review 107: 97-112. 1998.

MIGUENS, Sofia. *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência – D. Dennett e os debates da filosofia da mente.* Porto: Campo das Letras, 2002.

NAYLOR, Margery Bedford. *Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities.* Philosophical Studies 46. 1984.

NIELSEN, Kai. *The Compatibility of Freedom and Determinism* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

O'CONNOR, Timothy, editor. *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press, 1995.

PEREBOOM, Derk. *The Explanatory Irrelevance of Alternatives Possibilities Person* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

_____. Living without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

ROWE, William L. *Two Concepts of Freedom* IN *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will,* Edited by Timothy O'Connor. New York: Oxford University Press, 1995.

RUSSEL, Paul. *Pessimists, Pollyannas, and the New Compatibilism* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

SEARLE, John R. *Counsciousness, Free Action and the Brain* IN *Journal of Consciousness Studies*, 7, No. 10, 2000, pp. 3–22

SKINNER, Burrhus F. Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

STRAWSON, Galen. *The bounds of freedom* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

SUBER, Peter. The Paradox of Liberation, 2002. http://www.earlham.edu/~peters/writing/liber.htm

VAN INWAGEN, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983

_____. *The Mystery of Metaphysical Freedom* IN *Free Will*, edited by Robert Kane. Singapura: Blackwell Publishing, 2002.

_____. *Free Will Remaisn a Mystery* IN T*he Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

WOLFE, Tom. *Hooking Up*, New York: Farrar, Straus & Giroux , 2000.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will* IN *The Oxford Handbook of Free Will*, Edited by Robert Kane. New York: Oxford University Press, 2002.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo