

Camila Pilotto Figueiredo

RESPONSABILIDADE MORAL



Acerca das Origens do
Problema e seu
Desenvolvimento
Contemporâneo



A presente obra tem como objetivo investigar os requisitos considerados necessários para a responsabilização moral. Será realizada uma investigação da responsabilidade moral no período antigo e contemporâneo, abordando na antiguidade a teoria aristotélica e a escola estoica e investigando na contemporaneidade a teoria libertarista de Robert Kane e o compatibilismo de Harry Frankfurt. Ao final da dissertação busca-se evidenciar a influência das escolas filosóficas da antiguidade clássica e tardia para o debate contemporâneo, bem como explicitar a contribuição das teorias contemporâneas analisadas dentro do debate acerca da responsabilidade moral e liberdade da vontade. Por fim, faz-se algumas considerações acerca do papel da liberdade de ação na sociedade e defende-se que a responsabilidade moral é preservada independentemente do contexto descritivo que se esteja analisando, seja determinista, libertarista ou compatibilista.



Responsabilidade Moral

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Responsabilidade Moral

**Acerca das origens do problema e
seu desenvolvimento contemporâneo**

Camila Pilotto Figueiredo



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FIGUEIREDO, Camila Pilotto

Responsabilidade Moral: acerca das origens do problema e seu desenvolvimento contemporâneo [recurso eletrônico] / Camila Pilotto Figueiredo -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

210 p.

ISBN - 978-65-81512-64-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Responsabilidade Moral; 2. Aristóteles; 3. Estoicismo; 4. Harry Frankfurt; 5. Robert Kane; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço à CAPES, por ter tornado possível a dedicação integral aos meus estudos, permitindo uma maior qualidade em minha produção.

Também fizeram parte desse processo o meu querido orientador João Hobuss, que desde a graduação ofereceu a mim a oportunidade de ser por ele orientada e me fez acreditar em meu trabalho, os professores Daniel Nascimento e Sérgio Strefling, que fizeram críticas e sugestões valiosas durante a qualificação e, ainda, os professores Denis Silveira e Pedro Leite, que participaram de minha banca, me instigando a fazer reflexões importantes dentro de meu tema de estudo. Agradeço a todos vocês. Ainda, não posso deixar de mencionar minha gratidão à professora Sônia Schio, por estar sempre disponível a me auxiliar e me incentivar ao longo da minha caminhada.

Sabemos que durante a caminhada do mestrado o apoio psicológico dado pela família e amigos é fundamental para a continuidade e conclusão dessa etapa. Agradeço, por isso, à minha família. O apoio, incentivo e palavras de carinho quando necessitei me fortaleceram. Agradeço em especial ao meu irmão Matheus pelas conversas e pelo empenho em buscar compreender juntamente comigo algumas questões referentes à liberdade da vontade. Aos amigos, agradeço ao Luiz Antônio Pereira, pelos valiosos conselhos acadêmicos e conversas, além de me inspirar em sua dedicação e competência; à Isabel Simões Lopes, por ser a minha pessoa; ao Carlos Miraglia, por me apoiar durante esse período e ser um bom amigo; ao meu amigo Vitor Machado, que tornou mais leve essa etapa da minha vida. Por fim, agradeço ao meu companheiro Raul Salomão, pelo incentivo de publicação da presente dissertação e por todo o carinho.

Abreviaturas e Siglas

<i>De An.</i> (Aristóteles)	On Soul
<i>Div.</i> (Cicero)	On Divination
<i>DL</i> (Diógenes Laércio)	Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres
<i>Dut.</i> (Cicero)	On Duties
<i>EE</i> (Aristóteles)	Eudemian Ethics
<i>EN</i> (Aristóteles)	Nicomachean Ethics
<i>End.</i> (Cicero)	On Ends
<i>Ep.</i> (Sêneca)	Epistles
<i>De Fat.</i> (Alexandre de Afrodísia)	On Fate
<i>Fat.</i> (Cicero)	On Fate
<i>Int.</i> (Aristóteles)	De Interpretatione
<i>LS</i> (Long e Sedley)	The Hellenistic Philosophers
<i>Met.</i> (Aristóteles)	Metaphysics
<i>NG</i> (Cicero)	On nature of the Gods
<i>Phys.</i> (Aristóteles)	Physics
<i>Stoic. Cont.</i> (Plutarco)	Stoic Contradictions

Sumário

Introdução	13
Parte I.....	22
Filosofia Antiga	
Aristóteles	22
Teoria da Ação Aristotélica: Ato voluntário	23
O que significa ser princípio da ação?	30
To eph' hêmin	34
O critério do Conhecimento	44
Aristóteles e o determinismo	46
To eph' hêmin e uma possível leitura determinista.....	46
Determinismo Psicológico	56
Determinismo Causal	63
Estoicismo.....	72
Noções preliminares à compreensão da responsabilidade moral no estoicismo	72
Causalidade	76
Argumento da Bivalência.....	88
Psicologia da ação	96
Responsabilidade Moral.....	100
Responsabilidade Moral e to eph' hêmin (di hêmon) em Crisipo	100
Prohairesis, ta eph' hêmin, eleutheria e responsabilidade moral em Epicteto	109
Determinação do Caráter e Reforma Moral.....	115
Considerações Finais à primeira parte	123

Parte II..... 129

Filosofia Contemporânea

O libertarismo de Robert Kane.....	131
Uma teoria sobre a liberdade de auto-determinação e auto-formação	132
Condições de Pluralidade e Raciocínio Prático	137
É a teoria de Kane compatível com teorias científicas modernas?.....	141
O Compatibilismo de Harry Frankfurt.....	155
Responsabilidade Moral.....	157
Teoria Hierárquica dos Desejos	169
O significado de 'pessoa' e as espécies de conflitos.....	173
Liberdade da Vontade	175

Parte III 185

Considerações Finais

Aproximações entre o debate antigo e contemporâneo acerca da responsabilidade moral	185
Algumas contribuições teóricas de Robert Kane e Harry Frankfurt.....	192
Considerações acerca de um mundo completamente determinado e ausente de liberdade da vontade.....	195

Referências..... 203

Introdução

Os seres humanos, sendo seres sociais, se utilizam de normas legais e morais a fim de guiar a vida em sociedade. Assim, quando os indivíduos realizam certos tipos de ação, respostas emocionais são costumeiramente geradas nos indivíduos que delas têm conhecimento: as ações consideradas corretas são louvadas e aquelas julgadas incorretas são objeto de censura. Considerar as pessoas dignas de louvor ou censura é atribuir responsabilidade moral a elas com base em suas ações ou escolhas. Contemporaneamente, quando se louva ou censura um indivíduo, pressupõe-se que ele fez o que fez por livre vontade e que por isso é moralmente responsável por seus atos. Assim, é bastante comum entre as teorias da responsabilidade moral contemporâneas a conexão com a noção de vontade livre, o que se evidencia também pelo fato de que os requisitos para considerar um agente moralmente responsável em uma teoria frequentemente são os mesmos requisitos considerados para que eles possuam vontade livre. É importante notar, ainda, que para que um agente seja moralmente imputabilizável, é necessário considerar se ele se qualifica como um agente moral, o que implica em analisar quais indivíduos são aptos a terem suas escolhas e atos dignos de imputabilidade moral, além de esclarecer quais são as condições que tornam um agente moralmente responsável por seus atos; intuitivamente, costuma-se julgar que um indivíduo merece ser moralmente imputável quando (i) esse indivíduo foi causa de sua ação e/ou (ii) quando acredita-se que ele poderia ter evitado agir do modo como agiu.

Os requerimentos para a responsabilidade moral mencionados são problematizados desde a antiguidade clássica, estando presentes no pensamento de Aristóteles, primeiro filósofo a teorizar acerca da responsabilidade moral. O autor, no livro III da obra *Ética Nicomaqueia*,

considera ser necessário tratar dos atos voluntários, posto que eles são objetos de louvor ou censura. Afirma, por conseguinte, que o ato voluntário é aquele cujo o princípio da ação se encontra no agente e que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação (EN 111a20-22). Quando trata do que significa ser princípio da ação, o estagirita afirma que “estão no poder do agente (*to eph' hêmin*) fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio” (EN 1110a15-17), o que aponta para uma possibilidade dual de ação¹. Os estoicos também se ocupam com os requerimentos para considerarmos a ação humana responsável, mas o fazem com vistas a sustentar a inteligibilidade de seu fatalismo, isto é, sua teoria de que o futuro está fixado e que não há nada que possa ser feito para impedir sua concretização. Os objetores do fatalismo estoico afirmam que este seria incompatível com práticas de louvor e censura, visto que as ações humanas seriam completamente determinadas por fatores externos aos indivíduos. Buscando responder ao argumento adversário, os estoicos explicam como as ações humanas podem ser destinadas e atribuídas aos indivíduos, afirmando que as ações que estão em nosso poder (*to eph' hêmin*) são aquelas que ocorrem através de nós (*di hêmon*). Essa expressão no estoicismo não implica que seja necessário estar em poder do agente fazer x ou ~x para que ele seja moralmente responsável por sua ação; os estoicos negam peremptoriamente tal tese.

Apesar do tempo transcorrido entre a antiguidade clássica e o período contemporâneo, há ainda um vivo debate acerca desses requerimentos para a responsabilidade moral, entretanto, no período contemporâneo há uma relação bastante forte entre a responsabilidade moral e a noção de liberdade, relação que não é clara no período antigo. Primeiramente, em Aristóteles não se encontram termos que designem

¹ Como será visto ao longo da dissertação, existe mais de uma interpretação de como essa expressão deva ser entendida, entretanto, nesse momento, não estou tomando partido quanto a nenhuma interpretação específica, apenas constatando essa possibilidade dual de ação no pensamento do estagirita, independentemente de como deva ser interpretada.

liberdade², vontade, nem determinismo. Entretanto, o filósofo faz uso de noções como 'o que depende de nós' (*to eph' hêmin*), ação voluntária (*hekousion*), desejo (*orexis*), termos ainda relevantes no debate contemporâneo acerca da responsabilidade moral e liberdade. Nos estoicos são encontradas expressões um pouco mais próximas a liberdade e vontade, visto que, como será visto, os sentidos atribuídos por eles aos termos *eleutheria* e *prohairesis* são compreendidos por alguns autores como os precursores das noções de liberdade e vontade. Constata-se então que aqueles requerimentos considerados necessários para a responsabilidade moral na antiguidade são também requerimentos que contam para considerarmos um sujeito livre na contemporaneidade. Acerca desse ponto, Robert Kane comenta:

Acreditamos que temos liberdade da vontade quando nos vemos como agentes capazes de influenciar o mundo de várias maneiras. Alternativas abertas, ou possibilidades alternativas, parecem estar diante de nós. Raciocinamos e deliberamos entre elas e fazemos escolhas. Nós sentimos que (1) depende de nós o que nós escolhemos e como agimos; e isso significa que nós poderíamos ter escolhido ou agido diferentemente. Como Aristóteles notou: quando agir depende de nós, depende o não agir. Esse depende de nós [*to eph' hêmin*] sugere que (2) as fontes últimas de nossas ações se encontram em nós, e não em fatores externos a nós e fora de nosso controle. (KANE, 2005, p. 06)

Como será visto ao longo da dissertação, esses requerimentos os quais Kane retoma de Aristóteles aparecem no período contemporâneo como possíveis definidores da vontade livre e como requisitos necessários e/ou suficientes para a responsabilidade moral (ainda que em

² Isso não significa que não existisse nenhum termo próximo a algum sentido contemporâneo do que se compreende por liberdade, mas a palavra existente não possuía papel significativo dentro da discussão acerca da responsabilidade moral. A *eleutheria* era um vocábulo que designava a liberdade em um sentido político e social. Raaflaub (2004, p.17-18) explica que o conceito político de liberdade se desenvolveu completamente até o final do século V a.C., estando presente nos discursos políticos dos retóricos, no discurso diplomático entre as *póleis* e nas linguagens dos tratados, além de por vezes ser utilizado de modo intercambiável com a noção de democracia. Utilizava-se tal termo a fim de distinguir homens livres de escravos, também para denotar ausência de tirania e para contrapor a forma de vida da classe alta à forma de vida dos indivíduos obrigados a trabalhar (FREDE, D. 2014, p.40). Apenas no estoicismo encontramos *eleutheria* sendo empregada num sentido metafórico para designar o estado interno/psicológico do sábio.

Aristóteles eles não sejam empregados como parte de uma teoria da vontade livre), não deixando, porém, de serem rejeitados por alguns pensadores. Assim como os estoicos negavam ser necessário possuir possibilidades alternativas de ação para serem moralmente responsáveis, também no período contemporâneo existe um pensador que nega que o princípio de possibilidades alternativas seja verdadeiro e que utiliza estratégias bastante próximas a dos estoicos para defender quais seriam os requisitos necessários para a atribuição de responsabilidade moral. Harry Frankfurt, considerado um dos maiores proponentes atuais de uma concepção de responsabilidade moral e vontade livre compatibilista, além fornecer o mais influente argumento contemporâneo para negar que a responsabilidade moral requeira a existência de possibilidades alternativas, também defende outras teses fortes e impactantes, como a de que uma pessoa pode ser moralmente responsável por um ato mesmo que sua vontade não seja livre e, por fim, que uma pessoa pode agir livremente mesmo quando sua vontade não é livre. Naturalmente, a interpretação compatibilista dos requerimentos mencionados não é a única possível: o filósofo mencionado Robert Kane reconhecidamente fornece uma das mais plausíveis teorias contemporâneas³ que fornecem uma interpretação libertarista para os requisitos retomados de Aristóteles. O autor visa evidenciar a necessidade de possibilidades alternativas e de indeterminação em pelo menos algumas ações do agente para que ele possa ser moralmente responsabilizado. Kane traz como central a noção de *responsabilidade última* sobre as ações, que tem como básica a concepção de que “a fim de ser ultimamente responsável por uma ação, um agente deve ser responsável por qualquer coisa que seja razão suficiente para que a ação ocorra” (2002, p. 224), o que significa que, se as ações humanas presentes forem determinadas, é necessário para a responsabilidade moral que eles formem seus caracteres através de ações passadas

³ Cf. DENNETT (2003, p.99); FISHER (2002, p.10); VARGAS (2007, p. 205).

indeterminadas pelas quais tinham possibilidades alternativas, sendo assim as fontes últimas de seus atos.

A presente investigação tem como objetivo principal investigar como os requerimentos considerados necessários e/ou suficientes para a responsabilidade moral se desenvolvem nos períodos antigo e contemporâneo, buscando demonstrar a força que eles exercem nas teorias em que são evocados. Concentrar-se-á em avaliar os dois requisitos que se mostram mais debatidos ao longo dos períodos mencionados: os requerimentos de que o agente seja a fonte última de duas ações e o de que tenha possibilidades alternativas. Isto posto, o procedimento proposto nessa investigação consiste primeiramente em abordar o problema no período clássico, helenístico e período imperial, mais especificamente, em Aristóteles e no estoicismo. Em Aristóteles será dado enfoque mais específico à noção de louvor e censura dentro da teoria da ação aristotélica, visto que, apesar de não ser possível afirmar seguramente que Aristóteles se preocupa com a questão da liberdade ao tratar de sua teoria da ação, o estagirita se mostra claramente preocupado com as atribuições de louvor e censura geradas pelas ações dos indivíduos; em seguida, serão assinalados alguns dos principais problemas advindos de sua teoria da ação e apresentadas algumas das tentativas de resolução fornecidas pelos especialistas em Aristóteles. Importa mencionar que não há a pretensão de resolver as questões apresentadas, mas apenas evidenciar sua existência e problematizá-las. Nos estoicos, por sua vez, o interesse será em abordar primeiramente a questão da compatibilidade entre fatalismo e responsabilidade moral, tratando secundariamente sobre a possibilidade de reforma moral no estoicismo e, finalmente, introduzindo questões concernentes ao surgimento da noção de liberdade e vontade no estoicismo e no aristotelismo. Para alcançar os propósitos mencionados, é importante que o leitor tenha em mente que existem diversos pressupostos anteriores à realização dos objetivos propostos; destarte, a fim de fornecer uma abordagem consistente dessas noções no estoicismo, será necessário discorrer acerca de alguns aspectos da teoria física e lógica da escola do

pórtico. Após tal análise conceitual, a investigação será voltada especificamente para o período contemporâneo, onde serão apresentadas as teorias de Harry Frankfurt e Robert Kane. A metodologia nessa etapa consiste em verificar quais as limitações das mesmas e seus pontos fortes. Por fim, nas considerações finais à dissertação buscar-se-á primeiramente deixar mais clara a influência do pensamento aristotélico e estoico para o debate contemporâneo acerca da responsabilidade moral, bem como mencionar algumas contribuições das teorias contemporâneas analisadas para o debate acerca da responsabilidade moral e liberdade da vontade. Ao final da dissertação serão feitas algumas considerações gerais acerca do papel exercido pela liberdade de ação na sociedade e, finalmente, será defendido que a mesma estará preservada independentemente do cenário descritivo que for factual acerca da responsabilidade moral (determinista, compatibilista ou libertarista).

Antes de passar ao texto, é de fundamental importância que o leitor tenha em mente o significado de alguns termos que serão frequentemente utilizados durante esse escrito em conexão à noção de responsabilidade moral: vontade livre, determinismo, libertarismo e compatibilismo.

A noção de vontade livre é uma dentre várias noções que expressam alguma faceta do que significa ser livre. A liberdade sempre se mostrou como um dos maiores valores humanos, mas a noção filosófica que se busca tratar nessa dissertação se distingue significativamente de boa parcela das demais noções de liberdade que são valorizadas socialmente. Liberdade política, liberdade religiosa, liberdade de expressão são todas noções importantíssimas socialmente, entretanto, elas expressam de diferentes modos aquilo que se denomina liberdade de ação, ou seja, uma liberdade que pressupõe a ausência de impedimentos externos que inviabilizem algumas possibilidades de ação humana. Note que essas espécies de liberdade podem muito bem existir sem que de fato um indivíduo possua vontade livre, o que ocorre porque o objeto das primeiras é a ação, que é ontologicamente distinta da vontade. Mas é possível questionar se essas liberdades de ação possuiriam o mesmo peso caso um

agente tivesse sua vontade completamente determinada por fatores que não estivessem em seu controle. Apesar de ser possível dizer que tais indivíduos possuem liberdade de ação, parece que até mesmo essa seria em certa medida prejudicada caso os indivíduos não tivessem vontade livre. Ainda sobre a vontade livre é importante mencionar que seu significado será dependente do que os teóricos apresentados considerarem que o caracterizam, mas como Pereboom, Vargas et. al. (2007, p.01) comentam, tradicionalmente esse termo é relacionado ao poder ou capacidade dos indivíduos de realizarem decisões pelas quais podem ser moralmente responsabilizados. Apesar disso, é importante notar que a vontade livre, apesar de ser fortemente conectada à noção de responsabilidade moral também é empregada para abranger temas que vão além da mesma: considera-se um requisito para que os seres humanos sejam considerados autônomos, criativos, para que possam sustentar valores morais de modo significativo, entre outros.

A vontade livre é intuitivamente contraposta ao determinismo, termo que pode ser definido de modo abrangente pela tese de que qualquer evento é determinado caso haja condições cuja ocorrência conjunta seja suficiente para a ocorrência do evento. Quando se trata do determinismo, não raro se identifica o mesmo ao que se chama de determinismo causal, tese que sustenta que qualquer evento ou estado de coisas ocorre de acordo com leis causais que regem o mundo. Pierre Simon Laplace expressa de modo claro o significado e as implicações do determinismo causal:

Podemos considerar o estado atual do universo como o efeito de seu passado e a causa de seu futuro. Uma inteligência que, em um instante determinado, conhecesse todas as forças que põem em movimento a natureza, e todas as posições de todos os objetos dos quais a natureza é composta, se esta inteligência fosse ampla o suficiente para submeter esses dados à análise, ela englobaria em uma única fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e dos menores átomos; para tal inteligência nada seria incerto e o próprio futuro, assim como o passado, estariam evidentes a seus olhos (LAPLACE (1982) apud PESSOA (2015, p.88)).

A passagem deixa claro que o conhecimento de todos os fatores relevantes em um dado momento causariam de modo unívoco os acontecimentos sucedentes, o que significa que não haveria possibilidade de estados de mundo alternativos diante das mesmas circunstâncias. O determinismo causal certamente possui implicações na agência humana, atuando nos processos psicológicos que levam às escolhas e ações individuais, o que significa que este está estritamente relacionado ao determinismo psicológico, que se caracteriza como a tese de que as escolhas e ações humanas são determinadas por motivos prévios e caráter, que são, por sua vez, produtos último do nascimento e da educação (KANE, 1998, p.06). Existem outras variações de determinismo, como a noção de determinismo teológico, tese que sustenta que Deus determina tudo o que ocorre, pois, dado que Deus possui conhecimento perfeito acerca do universo, apenas o curso de eventos que ele sabe que ocorrerão irão de fato ocorrer, além do determinismo lógico, que, segundo Robert Audi, fundamenta a necessidade da ordem histórica na verdade lógica de que todas as proposições, incluindo aquelas sobre o futuro, são verdadeiras ou falsas (1999, p.228). A presente dissertação se centrará em abordar teorias que tenham como pano de fundo o determinismo causal e o determinismo psicológico⁴.

Ainda, é interessante notar que, apesar de intuitivamente se considerar que o determinismo mina a vontade livre humana, essa é apenas uma das interpretações possíveis de se fazer acerca da relação entre vontade livre e determinismo. A tese que sustenta que o determinismo e a

⁴ O leitor pode se questionar o motivo pelo qual não abordo a noção de responsabilidade moral e liberdade da vontade nos períodos medieval e moderno. Acerca desse ponto faço algumas observações: No período medieval o livre-arbítrio é um conceito tratado especificamente em conexão ao determinismo teológico, variação de determinismo que não é de meu interesse nessa investigação, além disso, ele se encontra vinculado a conceitos como pecado, graça e outros conceitos fundamentais dentro do cristianismo. No período moderno, por sua vez, boa parte das teorias apresentadas, como a Humeana e a Hobbesiana, por exemplo, se centram em tratar do que contemporaneamente se denomina liberdade de ação, que será um conceito que, apesar de muito importante no debate analisado, é diverso do objeto de investigação ao qual me interessa nesse escrito, a vontade livre. Longe de significar que não haja nada de frutífero nesses períodos que possa contribuir para o debate acerca da vontade livre, considero que uma abordagem que abrangesse tais períodos requereria um espaço de tempo superior ao que possuo para realizar a presente dissertação; desse modo, sendo dado a mim o poder de optar, resolvi abordar períodos os históricos cronologicamente mais distantes mas que, teoricamente, se aproximam de modo surpreendente.

vontade livre não podem ser ambos verdadeiros é chamada incompatibilista. O incompatibilismo leva a dois posicionamentos possíveis: ou o determinismo é verdadeiro e a vontade livre é falsa, ou a vontade livre é verdadeira e o determinismo é falso. A tese que sustenta que o determinismo é o caso e que os seres humanos não possuem vontade livre é chamada de incompatibilismo forte ou determinismo forte, enquanto que a tese que afirma a existência da liberdade da vontade e nega que o mundo seja puramente determinista é denominada libertarismo. A tese libertarista costuma sustentar-se com base em dois requerimentos, que podem ser adotados individualmente ou em conjunto: possibilidades alternativas e o requisito de que os indivíduos sejam fontes últimas de suas ações. Esses requerimentos levam intuitivamente à crença de que a vontade livre seja afinal incompatível com o determinismo, pois costuma-se acreditar que a vontade livre requer que as pessoas possam agir de mais de um modo sob as mesmas circunstâncias e também que os indivíduos sejam a fonte última de suas ações, no sentido de que elas sejam atribuídas ao agente, e não a algo externo a ele. O *compatibilismo*, por fim, é a tese que sustenta que a liberdade da vontade é compatível com a completa determinação do mundo. Como Fisher, Vargas et. al. mencionam (2007, p.04), o compatibilismo também pode dar ênfase a diferentes requerimentos: é possível realizar a defesa do compatibilismo através da noção de possibilidade, é possível defender também uma teoria que sustente alguma interpretação de que o homem seja a fonte de suas ações, embora não seja a fonte última, como requerem os libertaristas e, por fim, também existem teorias que defendem o compatibilismo tendo por base as ações reativas dos indivíduos. Como ficará claro durante a dissertação, será abordada uma teoria compatibilista que rejeita a necessidade de possibilidades alternativas para a responsabilidade moral e que se ancora no critério de que o homem seja a fonte de seus atos, além de uma teoria compatibilista que considera ambos requisitos necessários e suficientes para a responsabilidade moral.

Parte I

Filosofia Antiga

Aristóteles

Um dos progressos de Aristóteles em comparação aos seus predecessores se encontra no campo da ética, visto que a partir de sua formulação dos atos voluntários e da responsabilidade moral o filósofo justifica sua afirmação de que se a virtude é voluntária, igualmente é o vício. A voluntariedade das ações é importante na presente investigação porque Aristóteles afirma serem às ações voluntárias que atribuímos louvor ou censura, o que significa que elas são a base da responsabilidade moral no pensamento aristotélico. Tendo isso em mente, primeiramente será apresentada a teoria da ação aristotélica e serão investigados os requerimentos apontados pelo estagirita como necessários para que uma ação seja considerada voluntária. Apesar de considerar todos os elementos envolvidos na questão da responsabilidade moral importantes, na presente dissertação concentrar-se-á sobretudo na análise de *to eph' hêmin*, expressão que na *Ética Eudêmia* é relacionada diretamente ao conceito de ato voluntário e que na *Ética Nicomaqueia* aparece como uma clarificação de um dos requisitos do ato voluntário. Será dado enfoque a essa expressão porque, como Suzanne Bobzien pontua, grande parte das análises contemporâneas que visam resgatar uma concepção de liberdade na antiguidade se concentram na expressão *to eph' hêmin*, que corresponde no português a 'o que está em nosso poder'. Como será visto, esse termo exprime o poder do agente de realizar ações contrárias, entretanto, como o estagirita em nenhum momento o define precisa-

mente, se faz necessário extrair seu significado do uso corrente que ele faz da expressão em suas obras éticas, o que não é tarefa fácil, visto que não é imediatamente claro se essa noção implica que o agente possua possibilidade de escolhas contrárias no momento em que está prestes a agir ou se possui apenas uma capacidade geral que em última análise seria compatível com um determinismo psicológico. Após tratar dos elementos definidores do ato voluntário, serão apresentados alguns problemas suscitados por comentadores do estagirita, como a disputa entre comentadores de se a teoria da ação implica em um determinismo psicológico no agente após a aquisição da disposição de caráter, bem como se sua teoria conduz a um determinismo causal. É importante reiterar que não temos a pretensão de resolver o problema em Aristóteles - pois não é esse um objetivo nessa dissertação -, assim, nos limitaremos a realizar uma análise crítica das diferentes leituras do texto aristotélico¹.

Teoria da Ação Aristotélica: Ato voluntário

A obra *EN* tem seu primeiro livro dedicado a definir o que seja a felicidade, culminando em I7 com a definição de que a mesma seja "uma atividade da alma conforme e virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa/perfeita (*EN* 1098a16-18)". Dada a definição de felicidade como uma atividade da alma conforme a virtude, para alcançar a felicidade é necessário ser virtuoso. Em vista disso, o filósofo se dedica a investigar o que seja a virtude, e em II1 distingue os dois tipos de virtude existentes: virtudes morais e virtudes intelectuais. Um dos principais aspectos que diferencia essas espécies de virtudes é o modo como são

¹ É importante mencionar que a principal obra abordada nessa seção será a *Ética Nicomaqueia*, de modo que outras obras do estagirita serão utilizadas como suporte à investigação da *EN*. A escolha de não abordar a *Ética Eudêmia* foi feita porque, como ressalta Woods (1992, p.xii), considera-se que a *EN* seja a obra ética que expressa o pensamento mais maduro do estagirita, de modo que diversas dificuldades encontradas na *EE* são sanadas na *EN*. Seria interessante abordar ambas as obras e compará-las caso o presente objetivo com o estudo de Aristóteles fosse puramente exegético; entretanto, dado que Aristóteles é utilizado aqui de modo instrumental, com vistas a abordar posteriormente o problema da responsabilidade moral na contemporaneidade e, visto que não se deseja estender além do necessário na exposição do estagirita, acreditamos ser mais proveitoso analisar a obra mais madura do filósofo, o que não impedirá que sejam feitas referências à *EE* quando estas forem elucidativas na compreensão de algum aspecto da *EN*.

adquiridas: as virtudes morais são adquiridas pelo hábito, ao passo que as virtudes intelectuais são adquiridas pelo ensino. Como as virtudes morais são as que concernem à ação, e é à ação que importa quando faz-se a investigação acerca da felicidade, o estagirita se dedica a investigar primeiramente o que seja a virtude moral, que em *II6* é definida como "uma disposição de escolher por deliberação que consiste em uma mediidade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, i.e., como delimitaria o prudente" (*EN 1107a1-2*). Em *III1*, o filósofo deixa claro que o exame do ato voluntário (*hekousion*) e involuntário (*akousion*) se faz útil ao estudo da virtude dado que a virtude se relaciona a paixões e ações, sendo às ações voluntárias que se atribui louvor e censura. Busca, então, chegar à definição do voluntário por exclusão, tratando primeiramente do que entende por ato involuntário.

Em *EN 1110a1* Aristóteles define os atos involuntários como aqueles que ocorrem por força (*bía*) ou por ignorância - note-se a disjunção *ou* na definição de involuntário: caso uma das duas condições seja satisfeita, o ato deve ser julgado como involuntário. Quanto aos atos que ocorrem por força, Aristóteles compreende como tais os atos cujo princípio motor se encontra externamente ao indivíduo e para o qual ele em nada contribui². Os dois exemplos de atos forçados mencionados na *Ética Nicomaqueia* são o de um homem que é levado pelo vento ou de um homem raptado por homens que tenham dele se apossado. Tais atos, pelo fato de serem realizados por força, e pelo fato de o agente não ser o princípio da ação, não comportam responsabilidade moral, já que, na verdade, o agente *sofre* a ação. Mas nem todo o ato em que alguma força externa opera sobre o agente será involuntário. Isso fica patente quando o Estagirita discorre acerca dos atos mistos, atos que são realizados sob coerção e que têm em vista evitar males maiores ou tem em vista a algo belo (*EN 1110a5-6*). Os exemplos elencados de atos mistos pelo estagirita são o de um navegador que lança as cargas de seu

² Como bem nota Zingano (2008, p.143) vale mencionar que Aristóteles, ao afirmar que em um ato forçado em nada o agente contribui, está significando que o agente não contribui para o princípio da ação, mas, evidentemente, de algum modo participa da mesma, pois, caso contrário, não haveria ação.

barco ao mar durante uma tempestade a fim de salvar sua vida e o de um indivíduo que é forçado por um tirano a realizar uma ação ignóbil a fim de não prejudicar sua família que está sob o poder do tirano. Tais atos se assemelham aos atos forçados no sentido de que o agente é colocado em uma situação que o força a agir de um modo de não agiria normalmente, o que pode levar as pessoas a considerarem os mesmos involuntários; entretanto, embora a situação ou mesmo um agente o coaja a realizar um ato que não realizaria em condições normais, esses tipos de ato se assemelham mais aos voluntários porque esses atos são escolhidos (*airetai*), sendo os agentes que os praticam princípio de suas ações. É possível, afirmar, então, que os atos forçados distinguem-se dos atos mistos na medida em que o primeiro caso comporta passividade do agente quanto a ser o princípio da ação - o agente é levado pelo vento ou por homens que dele se apossam - ou seja, o princípio da ação é externo ao agente, enquanto que nos atos mistos, embora haja coerção, o agente é princípio de sua ação, mesmo que possua sua possibilidade de escolha limitada pelas circunstâncias em que se encontra. Aristóteles deixa clara a variação das ações reativas diante dos indivíduos que realizam atos mistos: são louvados quando suportam algo ignóbil ou penoso tendo em vista objetivos grandiosos ou belos; há casos em que merecem perdão, como quando sofrem uma pressão superior ao que um indivíduo seria capaz de suportar; todavia, há casos em que é preferível suportar uma morte sofrida do que cometer ato tão ignóbil. Em suma, "não é fácil dizer quais coisas devem ser escolhidas ao preço de outras, pois há muitas diferenças nos particulares" (EN 1110b8-9). Logo, embora os agentes sejam responsáveis por suas ações, são as circunstâncias particulares que dirão se eles são dignos de louvor, censura ou pena.

De modo similar aos atos forçados, pode-se dizer que nem todos os atos em que alguma ignorância está envolvida são involuntários. A fim de que se compreenda melhor a que tipo de ignorância o estagirita se refere quando trata do ato involuntário, é importante atentar para a distinção que ele faz entre atos involuntários feitos *por ignorância* e os atos involuntários realizados *em estado de ignorância*. Atos realizados em estado

de ignorância se caracterizam pelo fato de o indivíduo se encontrar em uma condição em que ignora o que faz; quem age por estar bêbado ou encolerizado não age por ignorância, mas por estar nesse estado que o impele a ignorar a ação que realiza. Esses atos não são involuntários, diz o estagirita, pois o indivíduo era senhor do não embriagar-se e do não enfurecer-se, sendo a ele imputada responsabilidade moral por ter-se embriagado e ter agido em estado de embriaguez, ou por ter-se enfurecido e ter agido em estado de ira. Logo, se os atos cometidos em estado de ignorância não são involuntários, resta que sejam involuntários aqueles atos realizados por ignorância.

Quanto aos atos cometidos por ignorância, aqueles que tornam a ação involuntária referem-se às circunstâncias particulares do ato e à relação entre o agente e o objeto de ignorância, o que significa que nem todos os atos cometidos por ignorância das circunstâncias particulares são involuntários. São passíveis de responsabilidade moral mesmo os indivíduos que ignoram certas circunstâncias particulares, caso o agente seja a causa da sua própria ignorância. Também não é a ignorância do que é benéfico e nem a ignorância dos universais que é causa do ato involuntário - posto que a ignorância desses aspectos seria marca de um homem perverso. Ainda, é afirmado que todo o ato feito por ignorância é um ato não-voluntário, mas é involuntário aquele que produz dor e arrependimento. Se um agente oferece um alimento a um colega mas não sabe que o mesmo é alérgico ao alimento e acaba morrendo, caso o agente sinta dor e arrependimento por tê-lo oferecido ao colega alérgico, então a ação que realizou é involuntária; caso o mesmo não sofra nem se arrependa do resultado de sua ação, o ato se configura como não voluntário³. É curiosa a questão do porquê de Aristóteles ter inserido a noção de ato não-voluntário dentro dos atos cometidos por ignorância, dado que para a responsabilização moral não faz diferença se o ato foi involuntário ou não-voluntário, já que em nenhum dos casos o agente será

³ Pressupondo, nesse caso, que o indivíduo não seja causa de sua ignorância. Vamos supor, então, que nesse caso nem mesmo a vítima sabia que era alérgica ao alimento.

responsabilizado. Como nota Zingano (2008, p.152-153), essa distinção tem implicações para o conhecimento do caráter do agente. Caso o agente não sofra nem demonstre arrependimento - ou ainda, demonstre prazer pela ação cometida -, esse é o indício de que o agente poderia de fato vir a realizar a ação ignóbil mesmo que não fosse forçado ou que não fosse ignorante das circunstâncias particulares em que a ação ocorreu, o que evidencia um caráter duvidoso. Similarmente, a dor e o arrependimento característicos do ato involuntário evidenciam o caráter moral do agente, que, caso tenha cometido um ato censurável por ignorância de alguma circunstância particular, demonstrará não tê-lo cometido propositalmente, de modo a evidenciar um critério externo que permitirá com que seja reconhecida a finalidade de sua ação⁴.

Após as explanações acerca do que seja um ato involuntário, Aristóteles define o ato voluntário em *EN* 1111a21-23 como "aquele cujo princípio da ação reside no agente, conhecendo as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação". Diferentemente do ato involuntário, que pode ser expresso por uma disjunção (é involuntário o ato que ocorre por força *ou* ignorância), as condições do ato voluntário são conectadas por uma conjunção: é voluntário o ato em que o princípio da ação é interno ao agente *e* o agente conhece as circunstancias nas quais ocorre a ação. Isso significa que, enquanto para o ato ser involuntário basta que um dos disjuntos seja verdadeiro, no ato voluntário, para que se caracterize como tal, é necessário que ambos conjuntos sejam verdadeiros. E logicamente

⁴ Zingano (2008, p.152-153) menciona não ser impossível que um ato cometido por ignorância de uma circunstância particular - em que ele não foi causa da ignorância e nem negligente quanto a ela - gere uma consequência benéfica, de modo que o indivíduo se alegre por sua ação e demonstre assim um caráter louvável. Quando Aristóteles atribui as características de dor e arrependimento ao ato involuntário, parece se referir a atos cuja reação do agente quanto ao resultado da ação seja negativo, pois, dentro da definição de ato involuntário dele, se o agente se alegrar com o resultado da ação feita por ignorância, estará cometendo um ato não-voluntário. Discordamos, portanto, da afirmação de Zingano sobre a possibilidade de o agente poder agir involuntariamente e alegrar-se com o resultado de sua ação cometida por ignorância, pois mesmo que o requerimento da ação de que o ato involuntário cause dor e arrependimento funcione mais como uma forma de verificação do caráter do agente do que uma condição avaliativa do ato propriamente dito, Aristóteles relaciona o ato involuntário com dor e arrependimento justamente para ressaltar o fato de que se trata de uma ação cujo resultado é indesejado, no sentido de que se o agente tivesse o conhecimento que lhe faltou no momento de agir, não realizaria a ação. Assim, no caso do homem agir por ignorância de alguma circunstância particular e se alegrar de um resultado benéfico, ele demonstrará que esse é o tipo de resultado que buscaria na realização de uma ação, ou seja, é um ato não-voluntário.

deveria ser assim, pois caso uma das condições do ato voluntário não sejam satisfeitas em uma determinada ação, logo o ato se configura como involuntário: retomando o exemplo do amigo que oferece ao outro um alimento que acaba por o matar (e supondo que o mesmo se arrependeu e sofreu com o ato), embora o princípio da ação se encontre no agente, ele não conhecia todas as circunstâncias particulares necessárias para atingir o fim que tinha com a ação - ou seja, logo, o ato foi feito por ignorância. Da mesma forma, mesmo que um indivíduo conheça todas as circunstâncias relevantes em que se encontra, se o princípio da ação não reside nele, então ele é forçado a agir como age, o que configura o ato como involuntário.

Quanto aos atos voluntários, é importante mencionar ainda que eles podem ocorrer de diversas maneiras, mas, para que se compreenda como isso ocorre, é necessário relembrar de I13, capítulo em que Aristóteles trata da alma humana. No referido capítulo o estagirita afirma haver uma parte dotada de razão e uma parte não- racional, sendo que as partes são duplas. Assim, na parte não racional da alma encontra-se o componente vegetativo - parte que em nada se relaciona com a razão porque diz respeito à nutrição e ao crescimento -, além da parte apetitiva ou desiderativa, que participa da razão na medida em que obedece a ela. Se a parte não-racional é dupla por comportar esse componente não racional que participa da razão, diz o estagirita, da mesma forma parte racional da alma também é dupla, sendo constituída por um elemento completamente racional e pelo componente não racional que participa da razão. Essa divisão da alma interessa nesse momento porque na parte da alma não-racional que é capaz de ouvir a razão se encontram três espécies de desejos (*orexis*) que podem levar à ação: impulso (*thymos*), apetite (*epithymia*) e querer (*boulesis*)⁵. Assim, a ação humana é impos-

⁵Segundo Terrence Irwin, *Thymos (impulso)* é considerado sinônimo de *orgé* (cólera), ligado frequentemente ao sentimento de orgulho e autoestima. De acordo com Juliana Ortigosa, o impulso decorre de uma reação àquilo que se apresenta como uma injustiça, desprezo ou insulto. Como a autora bem lembra, em *EN* 1149a30-36, Aristóteles afirma que, nos atos impulsivos, assim que a razão ou imaginação diz ao indivíduo que um ultraje foi recebido, este se precipita e age impulsivamente. Assim, o estagirita afirma que o impulso ouve a razão, mas não escuta a ordem até o fim.

sível de ser realizada sem que aja desejo. Em *De Anima* Aristóteles deixa esse ponto bastante claro:

E cada desejo, por sua vez, persegue um objetivo: o objeto mesmo do desejo é princípio do intelecto prático; o termo final do raciocínio é o princípio da ação. É portanto a justo título que estas duas faculdades são vistas como motoras: desejo e pensamento prático; pois o objeto do desejo é motor, e, se o pensamento, por sua vez, é motor, é porque o objeto do desejo é seu princípio. Do mesmo modo, a imaginação, quando ela move, não move sem desejo. Único é portanto o motor, a faculdade do desejo. (*De An.* 433a15-21)

Como ressaltou Aristóteles, o pensamento só pode ser motor porque o objeto do desejo é seu princípio. Os fins, então, são desejados e é a partir desses fins que são objeto de desejo que agimos. Entretanto, pode-se agir por um querer (*boulesis*), por um apetite (*epithymia*) ou um impulso (*thymos*). Um dos modos possíveis de ação, por exemplo, consiste em colocar como fim um querer (*boulesis*), deliberar (*bouleusis*) sobre aquilo que conduz à realização desses fins e escolher com base na deliberação realizada (*prohairesis*). A *prohairesis* também é compreendida como um desejo, mas é um desejo deliberativo das coisas que estão em nosso poder (*EN* 1113a9-12) ou seja, é um desejo que resulta do processo de deliberação. Mas as ações não precisam necessariamente passar por esse processo para serem voluntárias: uma situação que se apresente a um indivíduo como reprovável pode despertar nele um impulso de raiva e assim o levar a agir instantaneamente, sem que haja tempo para deliberar. Também é possível que um agente, ao se deparar com um doce que gosta muito e que está a sua disposição, aja pelo apetite de comê-lo, sem deliberar sobre o fato de

A *epithymia* (apetite) por sua vez, concerne ao prazer e à dor (*EN* III,2, 1111b18). Assim, quando a razão ou a sensação diz ao apetite que algo é prazeroso, ele vai em direção ao objeto de prazer, sem considerar se previamente o indivíduo raciocinou que não deveria ir em direção a tal objeto. Por esse motivo Aristóteles conclui que o impulso ouve a razão de certa maneira, mas o apetite não.

Apesar de *Thymos* e *epithymia* (apetite) pertencerem à classe de desejos não racionais e de serem comuns a outros animais, o estagirita deixa claro que eles podem ser guiados pela razão. Quanto à *boulesis*, é possível afirmar que ela ocorre apenas em seres dotados de razão, visto que é um desejo que envolve considerações e expectativas racionais. Finalmente, Aggio explica que o querer tem por objeto o que parece ser bom, ou seja, o que é pensado ou imaginado racionalmente como um bem para o indivíduo. Cf. AGGIO (2015); IRWIN (1999, p.323); ZINGANO (2008, p.88-89).

ser apropriado ou não comê-lo. É importante notar que as ações que ocorrem por impulso ou apetite não podem ser consideradas involuntárias, pois, como diz o estagirita, não são menos humanas as emoções não-rationais, visto que também pertencem ao homem e podem ser sentidas de modo apropriado. O homem virtuoso não deixará de sentir paixões, não deixará de se indignar quando se depara com uma injustiça, mas se indignará de modo apropriado, e ao invés de agir por um impulso de raiva, subordinará essa paixão à razão, agindo, assim, pelo desejo racional de resolver o caso de injustiça, por exemplo. Após tratar da noção de ato voluntário de modo mais geral, passemos agora a investigar os requisitos específicos que definem a ação voluntária.

O que significa ser princípio da ação?

Como foi visto, uma das características do ato voluntário é que o princípio da ação do agente resida nele próprio, entretanto, ainda foi esclarecido devidamente o que isso significa. Considere-se, então a seguinte passagem:

Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação. Age voluntariamente, pois o princípio de movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio. (EN 1110a13-17)

Como é perceptível nessa passagem, a definição de ato voluntário relaciona-se à noção de *to eph' hêmin* e de princípio (*archê*), visto que Aristóteles considera que quando o princípio de movimento que leva à ação reside no agente está em seu poder agir ou não agir de modo *x*. Em *Met.* Δ1, Aristóteles elenca seis significados de *archê*, e aquele que parece mais se adequar ao sentido empregado pelo estagirita na passagem mencionada é o quarto significado: "em outro sentido, princípio significa a *causa* primeira e não imanente da geração, ou seja, a causa primeira do movimento e da mudança; por exemplo, o filho deriva do pai e da mãe, e

a rixa deriva da ofensa (grifo nosso)". Que o sentido de princípio enquanto causa seja aquele utilizado por Aristóteles fica expresso tanto na *EE* quanto na *EN*, pois em *EN* 1112b32-43 Aristóteles afirma que o homem é um princípio motor de ações⁶, e em *EE* 22b28-30 deixa claro que "o ser humano é princípio de um certo tipo de mudança; pois uma ação é uma mudança". Entretanto, não é suficiente afirmar meramente que o princípio a que Aristóteles se refere é enquanto causa, pois sabe-se que o estagirita acredita que causa pode ser dita em quatro sentidos. O sentido de causa que se ajusta ao que o estagirita afirma é o terceiro, a saber, causa motora ou causa eficiente, pois em *Met.* Δ2 ele afirma da causa eficiente que "causa significa o princípio primeiro da mudança e do repouso; por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é causa do filho, e, em geral, quem faz é causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança".

Ainda, é importante notar outra característica relevante na passagem da *EN* citada: o autor deixa claro que se o princípio da ação reside no agente, então depende do agente fazê-la ou não fazê-la. Essa passagem é importante porque Aristóteles está clarificando o que significa ser princípio da ação no caso dos seres humanos. A relação entre princípio como causa motora e *to eph' hêmin* é bastante clara em *EE* 1222b41-1223a9:

Então, se de fato há coisas que admitem serem de modo oposto, é necessário que seus princípios também sejam desse modo, pois daquilo que é por necessidade o resultado também é necessário, enquanto no outro caso é admitido vir a ser o oposto. Então, o que depende dos seres humanos abrange grande parte da classe de tais coisas, e eles mesmos são princípios de tais coisas. Assim, é claro que essas ações das quais um ser humano é princípio e possui controle admitem tanto ser quanto não ser; e que depende dele se elas vêm a ser ou não - aquelas de cujo ser ou não ser ele possui controle. E, das coisas que dependem dele fazer ou não fazer, ele mesmo é a causa; e as coisas das quais ele é a causa dependem dele.

⁶ De algumas ações, como o estagirita enfatiza em *EE* 1222a17-20.

Algumas observações acerca dessa passagem são importantes: na *EE* Aristóteles utiliza o termo controle (*kurios*) para designar as ações das quais o homem é princípio e, por conseguinte, tem poder de realizar ou abster-se, termo que reitera a preocupação do estagirita em explicar quais atos humanos podem ser ditos deles. Ainda, a passagem menciona que o homem é princípio de ações contingentes e que por isso está em seu poder realizar as ações das quais é princípio ou se abster de fazê-las, o que se relaciona ao fato de o homem possuir potência racional. O estagirita explica em *Met.* $\Theta 2$ que potências são princípios de mudança em outro ou na própria coisa enquanto outra e que encontram-se tanto em seres inanimados quanto em seres animados, sendo que nos seres animados situam-se na parte não-racional da alma e também na parte racional da alma. Decorre disso que existem potências racionais e potências não-racionais. O autor distingue potências racionais de potências não-racionais ao afirmar que as potências não racionais vão sempre em direção a um único resultado, enquanto que as racionais são potências para ambos os contrários. Aristóteles menciona que o fogo só é potência de aquecer, enquanto que a medicina é uma potência para produzir contrários, visto que o conhecimento do médico permite que ele cure e também que ele fira. Dada a definição de potência, quando um agente encontra um paciente de tipo apropriado, no caso do agente portador apenas de potência não-racional, o agente age e o paciente sofre, como o fogo que, quando encontra a madeira, caso se encontre nas condições apropriadas e não se depare com nenhum impedimento, necessariamente a queima, ou seja, causa uma mudança necessária (*Met.* 1048a 5-7). Diferentemente, no caso do ser dotado de potência racional, não basta apenas que o agente encontre o paciente de tipo adequado nas condições apropriadas e que não haja nenhum impedimento para que a mudança ocorra; não é possível dizer do médico que, caso ele encontre um paciente machucado, se ele as condições forem apropriadas e não houver nenhum impedimento, ele necessariamente o curará. Assim, como bem nota Heinaman (1988, p. 256), é possível dizer, então, que quando agente e paciente se encontram, no caso

do doutor está em seu poder curar ou ferir, ao passo que, no caso do fogo, não está em seu poder queimar ou não queimar.

É possível descrever também os movimentos naturais em termos de potência não-racional. Meyer (2014, p.76) explica que, para Aristóteles, existem aqueles movimentos que se devem à natureza do ser que realiza o movimento e existem aqueles movimentos que estão em poder do ser que realiza o movimento. No caso dos seres humanos encontram-se ambos movimentos. Quanto aos movimentos que se devem à natureza do ser em questão, seu princípio interno se direciona a apenas um resultado. Um exemplo de movimento que ocorre nos seres humanos é o movimento dos batimentos cardíacos. De modo similar, as atividades que decorrem da natureza de um objeto que possuem movimento natural, como o movimento dos entes naturais que não portam alma, por exemplo, ocorrem sempre do mesmo modo. Esses movimentos se contrapõem às atividades que estão em poder dos seres, e isso porque tais movimentos podem ocorrer de modo oposto. A seguinte passagem torna mais claro esse ponto:

Nós não podemos dizer que eles são movidos por si mesmos. Pois isso é uma propriedade da vida, distintiva dos seres portadores de alma. Além disso, eles deveriam ser aptos a parar a si mesmos. Quero dizer, por exemplo, se alguém é causa do caminhar por si mesmo, também é causa do parar de caminhar. Então se dependesse do fogo mover-se para cima, fica claro que mover-se para baixo dependeria dele também. (*Phys.* VIII 4, 255a5-10)

Percebe-se de modo claro nessa passagem que Aristóteles compreende as ações das quais os homens são causa como aquelas ações em que está em seu poder realizá-la ou não; o fogo, se fosse causa de seu próprio movimento, teria poder sobre mover-se para cima ou para baixo. Acredita-se que esteja claro, então, que a noção de *to eph' hêmîn* é empregada por Aristóteles na sua exposição dos atos voluntários não como um critério à parte de que o homem seja princípio de sua ação; é, antes, uma decorrência do que seja ser princípio de ações.

To eph' hêmin

A noção de *to eph' hêmin* também é encontrada em *EN* III4 e III5, onde o estagirita trata acerca da escolha deliberada (*prohairesis*) e da deliberação (*bouleusis*). Aristóteles trata desses termos nessa respectiva ordem, todavia, optamos por realizar o caminho inverso, visto que consideramos mais fácil compreender a noção de *prohairesis* após tratar da *bouleusis*.

O filósofo, a fim de chegar aos objetos sobre os quais se delibera, procede negativamente, excluindo as coisas sobre as quais não é possível deliberar: o primeiro grupo excluído por Aristóteles é o das coisas eternas, como o universo material ou os entes matemáticos, visto que eles não podem ser de outro modo. Tampouco considera possível deliberar sobre as coisas cujo movimento ocorre sempre do mesmo modo, seja por causas necessárias, naturais ou alguma outra causa, como ocorre no caso dos solstícios e do nascer dos astros (*EN* 1112a21-25)⁷. Também não se delibera sobre as coisas que ocorrem ora de um modo, ora de outro, como as secas e as chuvas, e nem sequer sobre os acontecimentos fortuitos, como a descoberta de um tesouro, pois esses eventos ocorrem por acaso (*tychê*), não estando sob o controle humano. Por fim, nem sequer é possível deliberar acerca de todos os assuntos humanos: não é possível deliberar, por exemplo, acerca da constituição Índia, se não se é indiano. Assim, não é possível deliberar sobre os objetos apontados por Aristóteles porque eles se encaixam naquelas coisas que ocorrem por causas naturais ou necessárias, ou por acaso ou ainda por concernirem a assuntos humanos que dependem de outras pessoas que não nós mesmos. É possível deliberar, então, sobre o quê? Aristóteles afirma que "deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i.e., que podem ser feitas: são estas as que restam (*EN* 1112a31-32)". E mais adiante esclarece: "delibe-

⁷ No que tange aos dois grupos mencionados, o segundo difere do primeiro porque apesar de o movimento dos entes em questão ser eterno, esses entes são gerados, ao passo que no primeiro caso não são. Cf. ZINGANO (2008, p. 176).

rar então diz respeito às coisas que ocorrem o mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão" (EN 1112b8-10). Encontra-se aqui a relação dos objetos de deliberação com a noção de *to eph' hêmîn*; antes de analisar essa relação mais a fundo, mostra-se mais interessante examinar tal relação conjuntamente com a noção de escolha deliberada (*prohairesis*).

Aristóteles inicia em III4 seu tratamento da *prohairesis*, afirmando que a escolha é voluntária, mas não se identifica com o voluntário, pois as ações voluntárias abrangem um escopo mais amplo que o da escolha. Crianças e animais, por exemplo, agem voluntariamente mas não escolhem deliberadamente, pois esses seres ou não possuem capacidade racional (animais) ou ainda não desenvolveram plenamente sua capacidade racional, que é necessária para a realização dos atos que envolvem a *prohairesis* (crianças). Investiga, então, se a escolha pode ser identificada a alguma espécie de desejo (*orexis*): apetite (*epithymia*), impulso (*thymos*) ou querer (*boulesis*), deixando claro desde o início que não se identifica a nenhum desses desejos.

Sua justificativa para que não seja apetite nem impulso (EN 1111b11-19) reside, primeiramente, (a) no fato de que atos cometidos por impulso ou apetite são comuns aos animais não racionais, ao passo que a *prohairesis* é exclusiva de seres racionais, visto que resulta de um processo deliberativo, que se caracteriza por ser um ato de pesar razões. (b) Além disso, a *prohairesis* se opõe aos apetites e, mais ainda, aos impulsos. A oposição entre apetite e *prohairesis* é evidenciada pelo fato de que quando os homens agem por apetite não agem por escolha. Os incontinentes, por exemplo, apesar de realizarem um processo deliberativo que leva a uma escolha, não agem segundo a escolha deliberada, mas são levados por seus apetites; os continentes, por sua vez, agem pela escolha deliberada, não sendo levados por seus apetites⁸. Impulso e *prohairesis* se opõem ainda mais porque, enquanto ações realizadas por impulso ocor-

⁸ Acerca da *akrasia*, Cf. EN VII.

rem repentinamente, sem dar espaço ao processo deliberativo, a *prohairesis* é resultado do processo deliberativo, processo que exige tempo do agente para ser efetuado. (c) Finalmente, enquanto os apetites possuem como fim a busca daquilo que é prazeroso e o afastamento da dor, a *prohairesis* não possui como fim nem um e nem outro. Isso não significa, porém, que a ação resultante de uma *prohairesis* não envolva prazer ou dor, mas a escolha deliberada tem em vistas o que é bom, independentemente do prazer ou dor que esteja envolvido na ação.

Apesar de admitir que o querer (*boulesis*) é o desejo que mais se identifica à *prohairesis*, nega que ela possa ser querer por três razões (EN 1111b20-31): (a) é possível querer coisas impossíveis, como a imortalidade, por exemplo, ao passo que só é possível escolher deliberadamente aquelas coisas que dependem de nós (*to eph' hêmîn*), logo, almejar escolher deliberadamente algo impossível é marca de um ser insano; (b) ainda, é possível querer que aconteçam eventos ou estados de coisas que não dependem dos nossos esforços, como que um atleta vença uma competição, mas não é possível escolher que o mesmo vença, dado que isso depende dos esforços do atleta, e não nosso; (c) finalmente, o querer relaciona-se com os fins, ao passo que a escolha deliberada diz respeito ao que conduz aos fins. Isso significa que não é possível escolher deliberadamente um fim, mas apenas o que conduz ao fim almejado⁹.

Após a exclusão da *prohairesis* como sendo uma espécie de desejo, sustenta que a escolha também não pode ser opinião (EN 1111b30-1112a14) geral e nem opinião específica¹⁰. A *prohairesis* não se identifica a opinião geral porque: (a) Da mesma forma que o querer, a opinião se

⁹ O estagirita deixa claro na EN que a deliberação não concerne aos fins, mas ao que conduz aos fins porque o fim é posto, desejado, no sentido de que não delibero sobre desejar o fim, eu desejo o fim e então delibero sobre o modo de agir que me permitirá alcançar o fim desejado. Todavia, a partir de 11 é possível interpretar que um elemento que conta como fim em um processo deliberativo pode operar como um meio para atingir outro fim, de modo que o único fim que nunca será objeto de deliberação é o fim último, ou seja, a *eudaimonia*.

¹⁰ Zingano (2008, p.169) nota que pode parecer estranho ao leitor o movimento que Aristóteles realiza em sua investigação, visto que o próprio Aristóteles assevera que ninguém diria ser a escolha deliberada uma opinião. Por que, então, investigar se a *prohairesis* é uma opinião? Zingano comenta que, apesar de ser claro que a *prohairesis* não se identifica à opinião, Aristóteles considera que, ao defender que a virtude é sabedoria, Platão, no diálogo *Mênon*, diferencia sabedoria de opinião reta. A fim de exaurir todos os possíveis candidatos, o estagirita coloca à prova, então, este improvável candidato.

relaciona com todo o tipo de coisa, inclusive as eternas e impossíveis, ao passo que a escolha relaciona-se com o que depende de nós, de sorte que não é possível escolhermos algo impossível, mas apenas algo que pode ser realizado mediante nossos esforços; (b) enquanto se diz de uma opinião que é verdadeira ou falsa, não se pode dizer que uma escolha é verdadeira ou falsa, mas sim que é boa ou má. Tampouco é a escolha deliberada uma opinião particular porque: (a) as escolhas que fazemos indicam se somos sujeitos bons ou maus, mas não se pode dizer que somos bons ou maus por sustentarmos uma opinião ou outra¹¹. (b) Escolhe-se obter ou evitar algo bom ou mau, mas não opina-se obter algo bom ou mau. Isso não significa que não seja importante possuir uma opinião prévia sobre se devo obter ou evitar algo bom ou mau, mas para obtê-las de fato, é necessário mais do que a opinião, é necessário que eu escolha. Opinar *sobre* obter algo é diferente de opinar obter algo, de modo que nem sequer é inteligível a sentença 'opinamos obter algo bom ou mau'. (c) Ainda, a escolha é louvada por se relacionar com os objetos convenientes, pela reta escolha, ao passo que a opinião é louvada quando possui uma relação verdadeira com seu objeto. Ou seja, escolha e opinião divergem também pelo fato de serem louvadas justamente por se relacionarem de modo diferente com seus objetos. (d) Escolhemos aquilo que sabemos ser bom, em contraste, a opinião diz respeito àquilo que não sabemos com certeza. A opinião até pode ser correta, mas ela por seu próprio status de opinião carrega a incerteza em sua constituição definicional, não sendo garantia de verdade¹². (e) Finalmente, não é incompatível a existência de pessoas que possuem opiniões verdadeiras e

¹¹ Aristóteles considera que a *prohairesis* evidencia o caráter do agente pois, diferentemente das ações, que por si só não revelam as razões do mesmo - visto que uma ação aparentemente virtuosa, pode, de fato, ter sido realizada por maus propósitos - a escolha deliberada revela em certa medida o fim que se tem com a ação, já que ela resulta do desejo do agente por um fim que leva ao processo deliberativo e culmina na escolha deliberada. Assim, ao passo que "ao escolher nós mostramos o que nós escolhemos e por que nós escolhemos (EE 1226a11-13)", a opinião ou crença pertence ao campo das ciências teóricas, se relacionando com o verdadeiro ou falso. Nesse sentido, podemos dizer apenas que uma opinião é verdadeira ou falsa, mas não que é boa ou má.

¹² Acreditamos que nessa passagem Aristóteles esteja se referindo à *prohairesis* do homem prudente, visto que este, bem deliberando e bem escolhendo, além de desejar um fim reto, sabe que escolhe o que é bom, ao passo que o agente que está formando seu caráter, mesmo que aja com base em um fim que considera bom, é suscetível de cometer algum erro em seu processo deliberativo e consequentemente em sua escolha.

que realizam más escolhas, da mesma forma que não é incoerente a existência de uma pessoa que realiza boas escolhas mas que sustenta opiniões falsas. Em outras palavras, não existe uma relação inferencial entre possuir opiniões verdadeiras e realizar escolhas boas.

A partir das razões postuladas por Aristóteles para que a *prohairesis* não seja nenhum dos três tipos de desejos, nem opinião, depreende-se o que caracteriza a *prohairesis*, a saber: a escolha é exclusiva de seres racionais, tem em vistas o que é bom, ela é resultado do processo deliberativo do agente, se relacionando não ao fim da ação, mas ao que conduz ao fim, e, por fim, expressa o caráter do agente e diz respeito àquilo que depende de nós (*to eph' hêmin*). Considere-se, pois, a definição Aristotélica de *prohairesis*:

O objeto de deliberação e o objeto de escolha são os mesmos, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. (...) Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação (EN 1113a2-12).

Com base nas informações até aqui mencionadas torna-se razoavelmente claro o motivo pelo qual *bouleusis* e *prohairesis* dizem respeito ao que depende de nós: visto que o processo de deliberação tem em vistas escolher o melhor modo de atingir um fim desejado por meio de ações, deliberamos a fim de verificar quais meios estão a nosso alcance para que possamos agir de modo a realizarmos o fim pretendido; quando delibero acerca dos meios que se apresentam como disponíveis a mim, escolho deliberadamente aquele que me parece que melhor e mais rapidamente se prestará para a realização do fim que desejo. Assim, a escolha deliberada pressupõe a possibilidade de que possa dispor dos meios necessários à realização da ação. Entretanto, se constato que os meios não

estão em meu poder, a escolha deliberada também não está¹³. É por esse motivo que Aristóteles comenta que

(...) nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disso e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. Caso se deparem com algo impossível, suspendem a investigação; por exemplo, se for preciso dinheiro, mas não se é capaz de ganhá-lo; caso se revele possível, põem-se a agir. (EN 1112b16-1112b30).

Reitera-se aqui que, caso no processo deliberativo o agente se depare apenas com meios que não estejam em seu poder, não há a possibilidade de escolher deliberadamente nenhum dos meios e então a investigação é suspensa. Ainda, é importante notar que, quando é afirmado que a noção de *to eph' hêmîn* aristotélica envolve escolha de coisas que estão em nosso poder e possibilidades alternativas de ação, Aristóteles pressupõe que a realização de uma ação *x* ou a abstenção da realização dessa ação já contam como possibilidades alternativas de ação¹⁴. Supondo que durante o processo deliberativo de um agente ele encontre apenas um meio para atingir o fim almejado, a escolha dessa ação depende dele, pois pode escolhê-la ou cessar a investigação; por conseguinte, no caso de tê-la escolhido, ele tem a possibilidade de realizar *x* ou se abster de realizá-la ($\sim x$), o que significa que ele não necessita ter a possibilidade de escolher deliberadamente entre vários meios disponíveis para que a escolha e a ação dependam dele, pois a escolha deliberada ou a abstenção desta já represen-

¹³ Quando fazemos essa afirmação, pressupomos que o agente tenha realizado um processo deliberativo cuidadoso e que tenha avaliado se os meios para atingir o fim almejado estão factualmente em seu poder. Todavia, não parece impossível de ocorrer que um indivíduo escolha tentar obter um meio para um fim almejado caso pense que esse meio está em seu poder, mesmo que factualmente não esteja. Nesse caso o indivíduo, ao buscar agir, falhará.

¹⁴ Frede (2011, p.28-29), apresenta posição parecida a essa, a partir da qual nos embasamos para formular nossa interpretação. O pesquisador compreende que se uma ação está em nosso poder, podemos escolher fazê-la ou podemos falhar em fazê-la. No caso do acrático, por exemplo, Frede sustenta que ele falha em seguir a razão e age por um desejo não racional, o que é diferente de escolher não seguir a razão.

ta possibilidades alternativas, assim como a realização de x ou $\sim x$ já representa cursos de ação distintos. A análise até aqui empreendida demonstra a importância da noção de *to eph' hêmin* não apenas propriamente para a responsabilidade moral, mas também dentro dos atos que ocorrem por escolha deliberada; o fato de *to eph' hêmin* estar incluído dentro dos atos por escolha deliberada leva pesquisadores, como Charles Kahn (1988, p.240), por exemplo, a afirmarem que, apesar de reconhecerem que o critério da responsabilidade moral em Aristóteles seja o ato voluntário - independente dele ter como fim um querer, impulso ou apetite -, considerarem que os atos realizados por escolha deliberada são atos sobre os quais os indivíduos assumem responsabilidade moral enquanto seres racionais, no sentido de que a deliberação permite com que os indivíduos possuam maior controle sobre suas escolhas do que nas ações realizadas por impulso ou apetite. De fato, a importância de *to eph' hêmin* se evidencia ainda pela afirmação de Aristóteles de que as virtudes e os vícios também estão em nosso poder. Considere-se, pois, a passagem:

Assim, por certo, a virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir quando é belo, também o não agir estará em nosso poder quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer; e se isto é sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus. (EN 1113b5-14)

Carlo Natali (2004, p. 66) reproduz de modo bastante claro os argumentos evocados pelo estagirita para mostrar que as virtudes e os vícios dependem de nós: (1) as ações belas e aquelas torpes dependem de nós; (2) a bondade e a maldade consistem em realizar as ações belas e aquelas torpes, portanto, (3) sermos bons e maus depende de nós (EN1113b8-13). A primeira premissa é comprovada pela exposição dos atos voluntários. Se as ações voluntárias são aquelas cujo princípio da ação reside no agente, de

modo que ele pode fazê-las ou não fazê-las, está em seu poder realizar voluntariamente ações belas e ações vis. Através da realização de ações belas e vis forma-se um caráter virtuoso ou vicioso - algo que todos sabem, diz Aristóteles, visto que ignorar que da realização de atos maus o homem torna-se mau e da realização de atos bons torna-se bom seria marca de um indivíduo insensível. Assim, a passagem evidencia que a noção de *to eph' hêmin* tem papel relevante na formação do caráter pelo fato de que se os indivíduos são princípio das ações voluntárias que realizam, estando essas ações em poder do agente e, se são as ações voluntárias (sobre as quais cada indivíduo tem poder) que formam o caráter de cada pessoa, então a disposição que deriva dos atos realizados pelas pessoas depende deles. É nesse sentido, então, que virtude e vício dependem de nós; seria errôneo compreender essa passagem como afirmando que um agente virtuoso pode agir de modo vicioso e que um agente vicioso pode agir de modo virtuoso.

Como já foi mencionado (e será visto mais detalhadamente na segunda parte de nosso escrito), contemporaneamente um critério que se utiliza a fim de atribuir responsabilidade moral é a pressuposição de que um agente, quando realizou uma determinada ação poderia ter agido diferentemente. Como se sabe, Aristóteles constrói sua noção de *to eph' hêmin* de modo a caracterizá-lo a partir de seu duplo aspecto (*two-sidedness*), termo empregado por Meyer ao referir-se à passagem *EN* 1113b7-8 (2014, p. 76). Essa característica do *to eph' hêmin* levou pesquisadores, como Pierre Destrée, por exemplo, a compreenderem o termo em Aristóteles no sentido de 'could have done otherwise', ou seja, como que proporcionando um critério de responsabilidade moral que seria verificado a partir da possibilidade que o agente tinha de ter realizado a ação no momento em que a realizou. Destrée, além de tratar a noção de *to eph' hêmin* no sentido retrospectivo, considera que a noção de *to eph' hêmin* é, sozinha, o critério de verificabilidade da responsabilidade moral. O autor utiliza como suporte à sua tese a passagem em que o estagirita afirma que os legisladores impõem tratamento corretivo pela ignorância, quando se pensa que o agente é responsável por ela:

(...) mas ninguém é estimulado a fazer coisas que não estejam em seu poder nem sejam voluntárias (...) E sucede até que um homem seja punido pela sua própria ignorância quando o julgam responsável por ela, como no caso das penas dobradas para os ébrios; pois o princípio motor está no próprio indivíduo, visto que ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância (EN 1113b25-33).

E conclui:

(...) o argumento de Aristóteles pressupõe que o 'could have done otherwise' é a condição própria da responsabilidade moral. Desculpas para a realização de ações erradas são aceitáveis apenas no caso em que a pessoa poderia ter agido diferentemente. A posse de determinada disposição de caráter, por mais entranhada que esteja também não é desculpa, visto que você poderia ter agido diferente em um estágio anterior, e portanto não ter se tornado como se tornou. (DESTRÉE, 2011, p. 295)

Quanto aos pontos defendidos por Destrée, não consideramos que ele esteja completamente enganado, mas discordamos de um deles. Como tentamos mostrar previamente, apesar de a noção de *to eph' hêmîn* ser importante dentro da teoria da responsabilidade moral, ela não é em si um requerimento para a ação responsável, mas se encontra de certo modo explicando um dos requerimentos para que a ação seja voluntária. Se repararmos na própria passagem mencionada por Destrée, nela Aristóteles demonstra que a ação do mesmo não é isenta de responsabilidade moral porque, além de o homem ter sido princípio de sua ação, visto que poderia ter agido diferentemente e não se embriagado, sua ignorância não é do tipo que o isenta de responsabilidade moral, e isso porque ele foi causa da mesma. Em outras palavras, Aristóteles nessa passagem busca mostrar não que o ato comporta responsabilidade moral porque o agente poderia ter agido de outro modo, mas porque ele é voluntário. No que concerne à questão de se *to eph' hêmîn* pode ser interpretado com um sentido retrospectivo às ações já realizadas, tal interpretação não é aceita

por outros pesquisadores, como a já mencionada Susan Sauvé Meyer. Segundo a autora

(...) ela [a expressão *to eph' hêmin*] dificilmente pode significar simplesmente "possibilidade" ou "disponibilidade" quando aplicada a alternativas não-atuais. Com efeito, a dualidade da relação 'up to us' aristotélica é inadequada para desempenhar o papel de "could have done otherwise" nos argumentos modernos familiares. Esses argumentos tipicamente evocam a possibilidade ou disponibilidade apenas da alternativa não-atual, e eles o fazem com vistas a estabelecer (ou defender) uma tese muito diferente sobre a alternativa que é factualmente tomada - e.g. que o agente é responsável por ela, culpabilizável por ela, etc. - uma tese muito mais forte de que era possível ou disponível para ela. (MEYER, 2014, p.06)

Apesar de concordarmos com Meyer que o *to eph' hêmin* aristotélico não possa ser aplicada apenas a alternativas não-atuais, não pensamos que Aristóteles passe longe de identificar o *to eph' hêmin* com o *could have done otherwise*; compreendemos apenas que ele não identifica o *to eph' hêmin* e *could have done otherwise* como o critério suficiente para a responsabilidade moral. Não vemos problemas em afirmar que o princípio da ação residia no agente porque ele poderia ter agido de outro modo porque o próprio Aristóteles elucida o ato cometido em estado de ignorância desse modo e porque essa é apenas uma aplicação retrospectiva de *to eph' hêmin*: se digo no presente que está em meu poder fazer x ou ~ x, supondo que faço x, no futuro digo que minha ação estava em meu poder porque estava em meu poder ter feito ~x, ou seja, eu poderia ter agido diferentemente de como agi. Isso, reitero, não é o mesmo que dizer que sou moralmente responsável pela minha ação, pois apenas o *to eph' hêmin* não é suficiente para tornar o ato voluntário. Assim, é possível dizer que a posição de Destrée quanto a esse ponto não está completamente errada, mas é necessário reiterar que *to eph' hêmin* em Aristóteles também é aplicado a ações presentes.

O critério do Conhecimento

Como já mencionado anteriormente, Aristóteles compreende que não basta que o princípio da ação resida no agente para que este aja voluntariamente, é necessário também que esse conheça as circunstâncias nas quais ocorre a ação. Quando os atos cometidos por ignorância foram mencionados, foi visto que a ignorância que torna um ato involuntário não é concernente ao fim da ação, mas àquilo que leva à ação. Isso significa que quando o estagirita afirma ser necessário o conhecimento das circunstâncias para o ato voluntário, não está tratando do conhecimento do que deve fazer e de que deve abster-se ou do conhecimento do universal ético, pois o desconhecimento destes é marca dos homens perversos, sendo, pois, censurável. Assim, a ignorância que isenta um agente de responsabilidade moral é referente às particularidades do ato. Que particularidades são essas? Nas palavras do autor:

Alguém, porém, poderia ignorar o que faz; por exemplo, quando dizem que lhes escapou ao falar, ou, como Ésquilo deixou escapar mistérios, que não sabia que eram secretos (...). Alguém pode crer que seu filho é um inimigo, como Merope, ou que uma lança pontiaguda é uma lança de ponta esférica, ou que uma pedra é uma pedra-pomes, ou, dando a beber uma poção com vistas à cura, matar alguém, e, querendo tocar, como os lutadores de mão, soquear. (EN 1111a5-17).

Apesar de Aristóteles deixar claro que não é a ignorância do bem que torna a ação involuntária e ainda mencionar algumas particularidades que, se não conhecidas, tornam o ato involuntário, não parece de todo claro que ignorância torna, afinal, um ato involuntário e que conhecimento, respectivamente, é necessário para que a ação seja voluntária. Isso pode ser dito porque o estagirita afirma que existem casos em que as pessoas são responsabilizadas pela própria ignorância. O estagirita explica que existem leis que são fáceis de se conhecer e certos conhecimentos que se é esperado de um sujeito, de modo que seu desconhecimento se configura como negligência. No caso em que um médico prescreve um

medicamento a um paciente e o mata por não saber que o paciente era alérgico a um componente do medicamento, o estagirita diria que ele age voluntariamente, visto que enquanto médico deveria ter o cuidado de verificar se o agente poderia ingerir tal medicação. Assim, em casos de desconhecimento por negligência, o filósofo considera que o sujeito deva ser responsabilizado por seu ato porque ele foi causa de sua ignorância.

Nascimento fornece uma justificação interessante acerca daquilo que distingue a ignorância no caso dos atos involuntários da ignorância presente nos casos em que há negligência. Segundo o pesquisador (2013, p.182), as ações que ocorrem por ignorância são consideradas involuntárias porque descrevem ações *acidentais*. Tendo em mente que a fortuna é definida por Aristóteles como uma causa por acidente que ocorre em meio às coisas que, tendo em vista uma finalidade, ocorrem por escolha (*Phys.*197a6-7), Nascimento explica que, no exemplo fornecido na *Phys.* que descreve o fato de um homem ir Ágora e acabar encontrando uma pessoa que lhe deve dinheiro, é possível afirmar que o homem desconhece o resultado de sua ação, pois ignorava que encontraria seu devedor, fato que ocorreu por acidente. Nascimento, além de citar a referida passagem, apóia sua tese em duas outras obras do *corpus aristotelicum*: *EE* e *Retórica*. Nascimento lembra que, segundo Rossi, em *Retórica* 1368b33-35 o estagirita comenta que quando não somos causa das ações que realizamos, elas ocorrem por acidente ou constrangimento. Quanto à *EE*, o autor afirma que em 1223a10-15, Aristóteles sustenta que não são dignas de elogio e censura as ações que ocorrem por necessidade, fortuna (*tyché*) ou natureza. Essas passagens, em conjunto com a afirmação do estagirita em *Phys.* 197a8 de que as causas dos efeitos da fortuna são indefinidas e que, visto que os atos que ocorrem por acidente são imprevisíveis, dão guarida à interpretação de que o agente não é responsável pelas ações que resultam de acidentes¹⁵. Nas palavras do autor:

¹⁵ De fato, na mencionada passagem da *Phys.*, Aristóteles deixa claro que as causas de o homem encontrar seu devedor são indefinidas porque elas são inumeráveis: o homem poderia tanto ter encontrado o seu devedor porque buscava encontrar alguém; poderia estar perseguindo alguém ou evitando encontrar alguém; poderia também estar indo assistir a um espetáculo.

É porque os efeitos da fortuna são imprevisíveis que o filósofo nos diz que nos casos onde o resultado de uma ação é devido à fortuna o agente não é por ele responsável. Em tais casos, embora seja impossível negar que o agente é causa dessas ações em certo sentido, isto é, como princípio do movimento, devemos dizer que o ato não foi voluntário porque, no momento da ação, o indivíduo não tinha como saber no que resultaria seu ato (NASCIMENTO, 2013, p.184).

Considero essa interpretação interessante porque ela permite a justificação do porquê de Aristóteles considerar que a ignorância por negligência não isenta um indivíduo de responsabilidade moral. Diferentemente dos casos em que se desconhece uma particularidade porque não é possível conhecê-la, no caso dos atos cuja ignorância deriva de negligência a causa não é indeterminada, visto que era esperado do médico que tivesse certos cuidados enquanto tal, assim como era esperado do cidadão conhecer certas leis que eram fáceis e importantes de serem conhecidas. Portanto, as ações que ocorrem por negligência são voluntárias porque a ignorância nelas envolvida não é acidental, mas é causada pelo próprio agente que ignora, como pondera Nascimento (2013, p.184-185).

Tendo em mente que as ações em que há ignorância por negligência não são consideradas involuntárias pelo estagirita, torna-se útil descrever a noção de ato voluntário de modo a abranger o caso da ignorância por negligência, o que pode ser feito da seguinte maneira: (P) é voluntário o ato em que o princípio da ação é interno ao agente e (Q) o agente conhece as circunstâncias nas quais ocorre a ação ou (R) o agente ignora uma circunstância particular na qual ocorre a ação *mas* o agente é causa de sua ignorância (P & (Q ∨ R)).

Aristóteles e o determinismo

To eph' hêmin e uma possível leitura determinista

Da exposição realizada até o momento acerca da noção de *to eph' hêmin*, ficou claro que ela implica que o agente possua possibilidades

alternativas de ação. Apesar de a noção de possibilidades alternativas ser costumeiramente atrelada a uma leitura indeterminista da ação, visto que intuitivamente considera-se que essa noção dá abertura para que as ações humanas sejam livres, na verdade a mera afirmação de que *to eph' hêmim* implica em possibilidades alternativas de ação não esclarece se *to eph' hêmim* implica que o agente, nas mesmas exatas circunstâncias específicas possa realizar uma ação *x* ou abster-se dela, ou se essa noção indica apenas que há uma possibilidade lógica de realizar *x* ou $\sim x$, embora esteja determinado pelos processos mentais o curso de ação que ele tomará. Suzanne Bobzien nota essa ambiguidade na expressão e a elucida em seu artigo *The Inadvertent Conception and Late birth of the Free-Will Problem*, utilizando uma nomenclatura própria para clarificar quais são as interpretações possíveis da noção mencionada e suas consequências para a responsabilidade moral. Afirma, então, que o conceito de *to eph' hêmim* pode denotar tanto (i) um conceito causativo quanto (ii) um conceito potestativo:

- (i) A noção causativa expressa uma dependência causal no sentido de que se *y* depende de *x*, então *x* é a causa de *y*. É importante salientar que essa noção não admite possibilidades duais de ação: ela implica que, se *x* depende do agente, $\sim x$ não depende dele. Isso significa que uma ação depende de um indivíduo se ele é moralmente responsável por ela e se é a causa da ação. A noção causativa é compatível com o que Bobzien chama de liberdade de força ou compulsão e com a liberdade de determinação por fatores causais externos¹⁶. É importante notar que a noção causativa de *to eph' hêmim* claramente não se adéqua à exposição aristotélica sobre o termo, e a razão para tal afirmação reside no fato de que, apesar de o estagirita tratar da ação voluntária como uma ação cujo princípio da mesma reside no agente, foi visto que essa própria noção está atrelada à possibilidade de fazer *x* ou $\sim x$.
- (ii) A noção potestativa de *to eph' hêmim*, por sua vez, expressa um poder de realização dual de ação, significando que, se *x* depende do agente, $\sim x$ também

¹⁶ A autora explica que um agente possui liberdade de força ou compulsão quando não é externamente ou internamente forçado ou compelido quando age ou escolhe, o que não impede que o agente seja completamente determinado causalmente por fatores externos ou internos. Já a liberdade de determinação por fatores causais externos implica que as mesmas circunstâncias externas não necessariamente levem à mesma reação ou escolha de diferentes agentes, ou do mesmo agente quando de posse de diferentes crenças. Cf. (BOBZIEN, 1988, p. 134).

depende dele. Tal noção abarca possibilidades não realizadas de ação, uma vez que se depende do agente ir até um poço buscar água, depende dele igualmente não ir ao poço, mas ele não pode realizar as duas ações ao mesmo tempo; quando realizar uma das ações, a outra permanecerá irrealizada. É possível fazer tanto uma leitura determinista quanto uma leitura indeterminista da noção potestativa de *to eph' hêmin*: de acordo com a leitura determinista - denominada noção *potestativa geral* -, compreende-se que ir ao poço depende do agente em um tempo *t* se ele possui a capacidade geral dual de ir ao poço ou não ir - mesmo que ele esteja causalmente determinado a ir. Já de acordo com a interpretação indeterminista - denominada noção *potestativa específica* -, ir ao poço depende do agente se em *t* está causalmente indeterminado se ele irá ao poço ou não, e essa ação depende de sua escolha livre, ou seja, nas exatas mesmas circunstâncias - o que inclui a posse das mesmas crenças, desejos e do mesmo contexto - o agente pode escolher fazer *x* ou $\sim x$.

Dentre os filósofos que sustentam que a expressão *to eph' hêmin* deve ser interpretada dentro de uma esfera determinista, Richard Loening é considerado como um dos seus mais radicais proponentes. Loening¹⁷ compreende que a possibilidade de agir diferentemente em circunstâncias específicas ocorre *in abstracto*, o que significa que nos contextos em que Aristóteles afirma que depende do agente em uma situação específica realizar uma ação *x* ou $\sim x$, ele não deixa de lado sua crença de que o homem possui um papel causal na consecução da ação, mas isso não significa que seja indeterminado se ele praticará *x* ou $\sim x$. Corroborando o pensamento de Loening, Suzanne Bobzien segue uma linha de pensamento similar à do pesquisador:

O conceito de Aristóteles do que depende de nós não implica em indeterminismo. Não temos nenhuma razão para assumir que ele tem algo em mente além de que as coisas que dependem de nós são aquelas que em um nível geral é possível para nós fazer ou não fazer, dado que não somos externamente impedidos de fazê-las. Nas duas Éticas, tudo o que o conceito de depende de nós faz é dar a extensão geral dos cursos de ação a partir do qual podemos escolher. O conceito é independente do (e anterior ao) conceito de escolha deliberada, e de qualquer capacidade mental que nós tenhamos. Ele é toma-

¹⁷ LOENING (1967, ch.18) *apud* SORABJI (1980, p.234).

do como um conceito básico, indefinido e compreendido genericamente, por meio do qual o escopo do objeto de escolha deliberada é determinado. (BOBZIEN, 1998, p.144)

Bobzien considera que não há nenhuma passagem na *EN* nem na *EE* a partir da qual se possa inferir que a expressão *to eph' hêmin* acarrete em indeterminismo, sendo possível afirmar seguramente apenas uma interpretação potestativa geral do termo em questão. Bobzien, em um artigo denominado *Aristotle's Nicomachean Ethics 1113b7-8 and free choices* coloca um sério problema aos defensores de uma leitura potestativa específica de *to eph' hêmin*, visto que realiza uma análise filológica da passagem de *EN* 1113b7-8 a fim de mostrar que não é possível inferir uma leitura indeterminista da passagem mencionada. Primeiramente, Bobzien reconhece que, a fim de que seja possível verificar a possibilidade de um indeterminismo a partir de *to eph' hêmin*, é necessário deixar claro o que seria uma ação indeterminada:

Um agente é indeterminado, e, assim, livre, em sua escolha (*prohairesis*), se, no momento de realização da sua escolha, a escolha feita não é completamente ou suficientemente determinada por causas precedentes e/ou simultaneamente existentes. No momento de realização da escolha, não há fatores causais que o impeçam de não fazê-la. (BOBZIEN, 2014, p. 59)

Bobzien afirma que os defensores da interpretação indeterminista de 1113b7-8 costumam compreender que a passagem *EN* 1113b7-8 dá suporte à interpretação de que Aristóteles possuía uma noção indeterminista de *escolha* livre, traduzindo, pois, a mencionada passagem da seguinte maneira:

(A) (1) For when we are free to act we are also free to refrain from acting; (2) and when we are able to say 'no' we are also able to say 'yes'¹⁸.

O excerto, por sua vez, é tradução da passagem grega:

¹⁸ A fim de preservar o máximo possível o sentido original da passagem, optamos por mantê-la nesse momento em sua tradução inglesa feita por Bobzien.

(C) (1) ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, (2) καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί ·

Bobzien propõe que a tradução mais correta de (C) seja a seguinte:

(J)(1) For, where to act is up to us, also to not act <is up to us>, (2) and where to not <act is up to us>, also to <act is up to us>

Considere-se então a tradução (A). Bobzien nota que, a fim de que (A) possa ser uma boa tradução de (C), é necessário entender 'say yes' ou 'say no' como práticos, no sentido de que a expressão seja compreendida como 'dizer sim à realização de algo' ou 'dizer não à realização de algo'. A expressão representaria ou um solilóquio interno que acompanha o ato de escolher ou poderia ser compreendida como um modo metafórico utilizado por Aristóteles de expressar "escolher não agir" ou "escolher agir" - note-se que aqui a tradução já passou de 'act' para 'choose', e isso desconsiderando a parte (1) da passagem e aplicando essa interpretação com base em (2). Entretanto, nota Bobzien, a passagem grega possui apenas as expressões "to act" e "not to act", de modo que a expressão paralela esperada seria "escolher agir" e "não escolher agir"¹⁹. Ainda, seria necessário aos defensores da tradução (A) explicar como ocorreria inferência da escolha para a escolha indeterminista, pois, mesmo que "say yes" e "say no" sejam interpretados de modo prático, eles não implicam que a escolha seja causalmente indeterminada. Além disso, Bobzien nota que não há palavra correlata para "say" no texto grego, sendo essa palavra uma adição do tradutor; da mesma forma, não existe tradução correlata para "no", assim, a palavra que aparece traduzida por "no" na passagem significaria "not" (*to mê*).

A autora afirma que, para (A) ser justificadamente uma tradução de (C), seria necessário justificar a introdução do verbo 'say'; assim, seria

¹⁹ Bobzien nota que, de fato, Aristóteles nunca utiliza a possibilidade alternativa do agente entre escolher fazer x e escolher não fazer x.

esperado que houvesse paralelos textuais em que a expressão grega para "to 'not' (...) to 'yes'" tivesse o significado de "to say 'no' (...) to say 'yes'", de modo que o verbo 'say' estivesse explicitamente escrito ou entendido indubitavelmente; por fim, seria necessário que não houvesse nenhuma interpretação alternativa que evitasse traduzir *mê* por *no*. Bobzien observa que essa passagem da EN que está sob análise é a única entre os textos gregos que tem as expressões *to mê* e *to nai* diretamente opostas uma a outra funcionando como parte de uma abreviação de algo. Ainda, a autora afirma não haver paralelos nos quais a expressão grega para "to not (...) to yes" tenha o significado "to say 'no' (...) to say 'yes'", com o verbo "say" explicitamente dado ou indubitavelmente entendido. A autora analisa seis passagens em que é encontrado o verbo dizer em conjunto com palavras gregas para "yes" ou "no", mas conclui que nenhum deles funciona como paralelo porque nenhuma delas se encontra no contexto das ações humanas onde "say yes" ou "say no" expressaria a escolha de realizar uma ação²⁰; além disso, em todas elas a palavra traduzida por *no* é *oũ* (ou)²¹, e não *μή* (*mê*); por fim, nenhuma delas possui o artigo *to* em frente ao paralelo de "yes" ou "no".

A pesquisadora, ao concluir que os proponentes da interpretação (A) não justificam a inserção do verbo "dizer" e a tradução de *to mê* por "não", analisa uma possível sugestão que poderia ter sido dada por eles. Primeiramente, poderia justificar-se que há o fato de que os antigos não tinham sinais de aspas, de modo que o artigo definido era frequentemente usado de forma semelhante ao uso das aspas em inglês para indicar que uma expressão ou frase é mencionada. Este fato poderia ser explorado para justificar a tradução "o 'não'" e "o 'sim'". Em segundo lugar, talvez o uso de *mê* em (C) por Aristóteles não significasse "não", como usado nas respostas a perguntas. Em vez disso, *mê* poderia ser empregado por Aristóteles da maneira como é usado em cláusulas independentes

²⁰ As passagens analisadas podem ser conferidas em BOBZIEN (2014, p. 63-4).

²¹ A autora explica que essa palavra no grego é utilizada em alguns casos como partícula de negação "not" e em outros como "no".

que expressam um comando negativo, como em *mê praxês* (não aja!). Assim, na sugestão fornecida pela autora, quando uma pessoa deliberasse sobre se deve fazer alguma coisa e concluísse que cabe a ela escolher não fazê-lo, neste caso, sua escolha envolveria dizer a si mesma: "não aja!" Assim, a passagem analisada seria traduzida do seguinte modo:

(H)(1) For, where to act is up to us, also to not act <is up to us>, (2) and where the 'don't <act!>' is up to us>, also the 'do <act!>' is up to us>.

(C) (1) ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, (2) καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί ·

Todavia, Bobzien percebe que esse uso interpretativo de *mê* traz dificuldades: (i) A compreensão do artigo definido *tò* como aspas oblitera o esperado paralelo entre os dois usos de *tò* em (1) em comparação aos dois usos em (2); o *mê* não está mais formando um par com o *naí*, até porque, gramaticalmente *naí* não faz parte de comandos positivos, e não pode ser usado para expressar "aja"; ainda, seriam necessárias de algumas evidências de apoio no texto de Aristóteles para a suposição de que *mê* em (C) poderia ser usado para expressar "não aja!", o que Bobzien diz acreditar não haver. Logo, Bobzien afirma não haver razões legítimas para traduzir (C) por (A), e, mesmo que houvesse, seria necessário ainda melhores razões para interpretar (A) como significando que cabe a um agente *escolher* não agir ou *escolher* agir²².

Bobzien busca, então, um modo alternativo de traduzir (C) que não requeira nenhuma interpretação complexa da passagem, que não introduza nenhum termo que ali não esteja contido e que traduza *mê* de modo simples. A pesquisadora analisa primeiramente *to mê*, considerando que a forma mais natural de suplementá-la seria como "for where not to <act

²² Bobzien considera que poderiam ser dadas duas razões para essa interpretação. (I) Poderia ser dito que Aristóteles tinha uma teoria da livre escolha que envolvia algum tipo de monólogo interno de escolha. Esta razão não é boa, uma vez que (C) seria usado como parte da principal evidência para esta alegação, levando a um raciocínio circular. (II): Poderia ser dito, como Destrée (2011, p. 288) o faz, que percebemos intuitivamente que Aristóteles quer dizer o que é dito na tradução. Bobzien deixa claro que esta razão não é boa, já que não podemos inferir do que nós - ou alguns de nós - naturalmente ou intuitivamente pensamos hoje, que o mesmo foi pensado pelos filósofos antigos; se este fosse um passo metodologicamente sólido, seria impossível mostrar a ausência na antiguidade de certos pensamentos que são comuns no pensamento atual, diz a autora. Cf. (BOBZIEN 2014, p. 66)

is up to us>" (*to mê prattein eph' hêmin*). Bobzien realiza um paralelo da passagem grega com *to nai*, sustentando que ela deve ser lida como uma abreviação de 'to act is up to us', observando que de fato esse é o modo como vários comentadores traduzem (C) e afirmando que (C) (2) pode ser compreendido como *e vice-versa*. Considere-se, novamente, a tradução proposta pela autora, comparando com o texto grego:

(J)(1) For, where to act is up to us, also to not act <is up to us>, (2) and where to not <act is up to us>, also to <act is up to us>.

(C) (1) ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, (2) καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί ·

Apesar de considerar que essa alternativa de leitura não é completamente de acordo com a gramática, Bobzien afirma que a tradução (J) é superior do que (A) e do que qualquer outra tradução, pois, diferentemente de (A), (J) não requer a suplementação de um verbo que não está no grego, além de em (J) *mê* ser lido corretamente como 'not' e de não requerer nenhuma interpretação complexa pouco apropriada. Resta mencionar, ainda, que Bobzien nota que (C), do modo como é por ela traduzida, forma um paralelo surpreendente com o que vem após de (C), ou seja, a passagem 1113a8-11: "Hence, (1) if to act, being noble, is up to us, also to not act, being shameful, will be up to us, and (2) if to not act, being noble, is up to us, also to act, being shameful, <will be> up to us"²³. Assim, Bobzien con-

²³ A autora (2014, p.70), a fim de demonstrar o paralelo entre as passagens, formula a seguinte tabela:

Coluna I (EN 1113b7-8)	Coluna II (EN 1113b8-11)
For, where it is up to us to act also to not act < is up to us > and where to not < is up to us > also to yes < is up to us >	Hence if to act , being noble, is up to us also to not act , being shameful, is up to us, and if to not act, being noble, is up to us also to act, being shameful, is up to us
ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν < ἐφ' ἡμῖν > καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ < ἐφ' ἡμῖν > καὶ τὸ ναί < ἐφ' ἡμῖν >	ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὃν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν.

clui que esse notável paralelo proporciona uma forte razão para ler (C) (2) como uma abreviação do modo sugerido por ela.

É forçoso admitir que Bobzien está correta em afirmar que a passagem 1113b7-8 não dá guarida a uma interpretação libertária de *to eph' hêmin*, e também é necessário admitir que existem outras passagens em que não é possível dizer se Aristóteles tinha em mente uma leitura potestativa específica, sendo as mesmas compatíveis de modo seguro apenas com uma leitura potestativa geral. Mas, será que não há nada que nos permita inferir uma interpretação libertária? Richard Sorabji, em sua obra intitulada *Necessity, Cause and Blame* (1980, p.235) faz um comentário à mencionada interpretação de Loening que também serve para a interpretação de Bobzien: apesar de a leitura potestativa geral ser compatível com várias das passagens da *EN* mencionadas pelos autores, é difícil conciliá-la com a passagem *EN* 1114a13-21, onde Aristóteles afirma não ser mais possível para o homem que adquiriu um caráter vil deixar de sê-lo, mas que previamente lhe era possível não sê-lo; seria altamente improvável que Aristóteles estivesse dizendo que, antes de adquirir o caráter vicioso, havia apenas uma possibilidade *in abstracto* do agente não se tornar vicioso.

Marco Zingano (2011, p.90-92), por sua vez, considera que há dois contextos dos quais depreende-se claramente uma noção potestativa específica - chamada por ele de libertária. A primeira delas encontra-se em *EE*, onde o estagirita afirma:

São necessariamente voluntárias as ações que o agente faz estando em seu poder não o fazer, sem que ele esteja em estado de ignorância e que aja por si próprio, e é nisto que consiste o voluntário; porém, o que faz em estado de ignorância e por ignorância, ele o faz involuntariamente. (*EE* 1225b8-10)

Zingano (2011, p. 90-91) considera que a supracitada passagem expressa a perspectiva libertária porque, considerando que a ação diz respeito a um particular e, tendo em mente que Aristóteles está dizendo que o agente faz a ação quando estava em seu poder não fazê-la, parece

claro que ele está dizendo que, quando está prestes a fazer x, também pode deixar de fazê-lo. Além disso, justifica que essa passagem não parece adequar-se à interpretação de que o agente realiza um ato x, mas que não está em seu poder *hit et nunc* não fazer a ação x que está fazendo, apesar de estar em seu poder de modo geral fazer x ou ~x, ou seja, não fazer x em outra ocasião.

O segundo contexto em que Zingano considera ser visível a perspectiva libertária de *to eph' hêmin* se encontra no tratamento que o estagirita faz das ações mistas em *EN* III1. Quando o filósofo afirma que embora essas ações sejam, por um lado, involuntárias, e por outro lado assemelhem-se mais às voluntárias, visto serem escolhidas no momento em que são praticadas, considera que o estagirita se refere ao momento em que a ação é praticada, em que se está prestes a escolher entre a possibilidade de jogar a carga ao mar ou não, havendo nesse momento a possibilidade agir de um modo ou de outro. Apesar do referido pesquisador não ter mencionado, a passagem já mencionada *EN* 1110a 13-17 serve para corroborar a defesa libertária porque o estagirita aqui deixa claro:

Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação. Age voluntariamente, pois o princípio de movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio.

Se a possibilidade de realizar uma ação x ou ~x a que Aristóteles se refere fosse apenas *in abstracto*, como defendem Loening e Bobzien, então não faria sentido Aristóteles dar ênfase ao fato de que voluntário e involuntário dizem respeito ao momento em que se pratica a ação, pois o estagirita depreende daí que está em poder do agente realizar ou não essas ações voluntárias, o que torna razoável a inferência de que as ações voluntárias estão em nosso poder de modo que naquela circunstância específica posso realizá-la ou não.

Apesar de não pretender dar por encerrada a discussão, acreditamos que as passagens mencionadas por Zingano, em conjunto com a

notória observação de Sorabji acerca da passagem *EN* 1114a13-21 sejam suficientes para demonstrar que, embora haja factualmente passagens que dão margem apenas a uma interpretação potestativa geral de *to eph' hêmin*, as passagens mencionadas demonstram que Aristóteles utiliza *to eph' hêmin* num sentido potestativo específico.

Determinismo Psicológico²⁴

Além de haver intérpretes que sustentam que a noção de *to eph' hêmin* não implica, como costuma-se pensar, em uma visão libertária dentro da ética Aristotélica, também existem interpretações que sustentam haver um determinismo psicológico no agente aristotélico após a aquisição da disposição de caráter. A principal passagem que permite esse tipo de interpretação deve ser, pois, considerada:

(...) se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível não adoecer; tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem. (*EN* 1114a12-22)

A analogia realizada pelo estagirita entre o vício e a doença dá margem à interpretação de que a potência de contrários inerente à noção de *to eph' hêmin* aristotélica seria eliminada após a aquisição da *hexis*, o que significaria que o homem, após a aquisição de sua disposição, não pode-

²⁴ Um outro desenvolvimento de alguns dos problemas concernentes ao determinismo psicológico será apresentado em meu artigo denominado *Interpretações acerca da possibilidade de mudança de caráter*, a ser publicado nos Anais da ANPOF, publicação prevista para o segundo semestre de 2017.

ria mais agir de outro modo. Apesar dessa interpretação ser bastante famosa, - e de inclusive dar origem a tentativas de solução como a de Alexandre de Afrodísia²⁵, a qual veremos logo a seguir - , se analisarmos a passagem mais detidamente, veremos que essa não é a única interpretação possível: Gianluca Di Muzio discorda dessa interpretação, e o faz chamando a atenção para a sentença "isto não significa que, sendo injusto, cessará de ser quando quiser e ficará justo" e enfatizando o verbo *querer* nela presente. O autor sustenta que das analogias realizadas pelo estagirita deve-se interpretar apenas que o indivíduo que se tornou vicioso não pode não ter se tornado assim e que não basta o simples querer para que a mudança da disposição ocorra. Assim, conclui que não decorre da passagem que a mudança de caráter seja impossível.

Consideramos que a interpretação de Di Muzio esteja correta, entretanto, essa não é a única passagem da *EN* que dá origem à interpretação da anulação da potência de contrários. Consideremos, pois o excerto *EN* 1129a13-15: "Pois, enquanto uma e a mesma potência ou ciência parece ter atividades contrárias, uma disposição (*hexis*), que é um contrário, não tem atividades contrárias". O excerto em questão permite interpretar que se uma disposição não pode gerar atividades contrárias ao que ela comanda, o agente, após a aquisição de uma disposição de caráter, não pode mais agir contrariamente ao que sua disposição o impele a fazer, de modo que suas ações não estejam mais em seu poder e que o agente não seja mais princípio delas - visto que Aristóteles compreende que um indivíduo é princípio de uma ação caso possa realizá-la ou abster-se de fazê-la. Logo, ele seria psicologicamente determinado por sua disposição a agir sempre do mesmo modo; sua disposição operaria a partir desse período, então, como uma segunda natureza²⁶, possuindo fixidez e estabilidade. De fato, a passagem citada é coerente com a ideia de que o hábito opere como uma segunda natureza, pois, além de Aristóteles falar

²⁵ Filósofo peripatético que viveu em 198-209 d.C, sendo considerado o maior comentador de Aristóteles.

²⁶ Acerca do hábito como uma segunda natureza, Aristóteles cita as palavras do poeta Eveno: Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir desse momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza (*EN* 1152a 32-33).

explicitamente em *EN* 1179b21-2, que "o que é natural [...] não depende de nós"²⁷, foi visto no exame acerca das coisas sobre as quais se delibera que não são objeto de deliberação os movimentos que ocorrem por causas naturais, como o movimento de crescimento pertencente à parte vegetativa da alma - que em nada diz respeito à razão -, do mesmo modo que de nada adianta ser persuadido a não ficar quente, não ter dor ou não ter fome, visto que, sendo estes movimentos naturais, as pessoas não as deixarão de sentir por um mero querer. Parece, então, que quando Aristóteles afirma que os injustos não deixarão de serem tais quando quiserem, e de afirmar que o hábito é como uma natureza, ele aproxima essa unidirecionalidade característica das causas naturais ao caráter do agente. David Furley distingue o momento pós constituição do caráter daquele prévio à aquisição da disposição em sua obra *Two Readings on the Greek Atomists*:

Parece existir aqui uma distinção entre dois períodos da vida de um homem na teoria aristotélica. Ou ainda, antes e depois da formação de cada disposição particular (*hexis*), pois o caráter é simplesmente a soma das disposições de um homem [...]. Antes que a disposição de um homem esteja formada, ele está aparentemente 'em uma posição' de agir diferentemente. Uma vez que a disposição esteja formada, contudo, isto não é mais verdadeiro. Mas nada é dito a respeito do primeiro estágio. (FURLEY, 1977, p. 189-190)

Ao fazer essa distinção de dois momentos da vida de um agente, a princípio Furley considera que no primeiro estágio o homem poderia agir diferentemente e seria princípio de suas ações, já que não teria ainda adquirido a disposição, enquanto no segundo estágio isso não seria mais possível, devido à fixidez e estabilidade da disposição adquirida. Haveria, assim, problemas para a atribuição de responsabilidade moral ao agente que possui seu caráter formado, pois, como seria possível atribuir responsabilidade moral a um indivíduo que está determinado a agir como age? Alexandre de Afrodísia, em sua obra denominada *De Fato*, percebe

²⁷ Encontramos asserção similar também em *EN* 1103a18-19.

esse problema e propõe uma solução, a chamada transitividade da responsabilidade:

Concedendo-lhes que virtudes e vícios não podem ser perdidas, nós talvez possamos dizer de um modo mais claro que as disposições dependem de quem as têm, na medida em que antes de havê-las adquirido, dependia delas também não adquiri-las. (*De Fat.* XXVII)

A explicação proposta por Alexandre para preservar a responsabilidade moral seria a de que o agente é responsável por seus atos porque antes de haver adquirido a virtude ou o vício, estava em seu poder não adquirir a disposição. Assim, se no presente ele possui uma disposição fixa de caráter que o impele a agir sempre do mesmo modo, é responsável porque ele, por meio de suas ações, fixou em si o caráter que possui. Em uma perspectiva similar, Furley considera que a voluntariedade da ação após a aquisição do caráter seria inferida a partir da presunção de que a aquisição do caráter foi adquirida voluntariamente: “um ato é voluntário se procede de uma disposição que é voluntária” (1977, p. 191). E, visto que o caráter é formado a partir de ações voluntárias, todas as ações decorrentes do caráter do agente seriam consideradas voluntárias.

Quanto à solução de Alexandre, esta não se torna tão promissora se considerarmos que fatores anteriores à formação do caráter e externos ao agente, como sua educação, foram determinantes para a formação de seu caráter, como Furley acaba por sugerir. Furley defende que, afinal, nem mesmo no primeiro estágio de vida seria possível agir diferentemente, já que a educação seria um fator essencial na formação do caráter. O autor afirma que

(...) nós temos a sugestão de que o caráter moral é determinado no nascimento. (...) Em ambas passagens (EN 1114a3; EN 114a31-114b25), a essência da sugestão é que o comportamento é o resultado do caráter - i.e. das disposições fixas de um homem - e que o caráter não está em nosso poder. Na última passagem Aristóteles torna mais preciso o sentido no qual o caráter não está em nosso poder. É porque o caráter pode ser simplesmente um resultado de sua condição de nascimento; as causas de sua constituição genética não podem

estar no homem em si, e então o caráter deve ser involuntário, de acordo com a definição formulada no início do livro. (1971, p. 193)

Assim, segundo a leitura de Furley, não há possibilidade de atribuir liberdade às ações, visto que no primeiro estágio elas estariam determinadas pela educação e no segundo momento seriam determinadas pelo caráter. É necessário atentar para o fato de que essa é uma consequência que Furley extrai indiretamente do pensamento Aristotélico, pois como ele mesmo deixa claro²⁸, Aristóteles não afirma que a educação seria um fator externo determinante da disposição, apesar de enfatizar a importância da educação na formação do caráter²⁹.

Apesar de ser possível encontrar evidências importantes para a atribuição de determinação do caráter do agente aristotélico, também é necessário analisar passagens que indicam a possibilidade do indivíduo agir diferentemente daquilo que sua disposição determina. Uma valiosa passagem para a presente investigação encontra-se no livro VII da *EN*, no interior da discussão referente às formas distintas da *akrasia*³⁰:

Das formas de incontinência, a própria das pessoas excitáveis é mais curável que a das que deliberam mas não se atêm às suas conclusões, e os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata; pois é mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza; e o próprio hábito muda dificilmente porque se assemelha à natureza. (*EN* 1152a27-30)

Claramente percebe-se que a *akrasia* referente aos homens excitáveis ocorre por hábito e a que concerne aos homens que não se atêm às suas conclusões ocorre por natureza. No que tange à espécie de *akrasia*

²⁸ Furley (1971, p.184), pouco depois de afirmar o que foi exposto na passagem acima, profere as seguintes palavras: "É estranho que Aristóteles nunca (que eu tenha conhecimento) se pergunte por que a disciplina dos pais e professores não deve ser tomada como uma causa externa da nossa disposição. Nossa experiência sobre a "delinquência juvenil" e a crença geralmente tida de que os crimes dos jovens podem ocorrer não devido à maldade, mas a um ambiente deficiente, levanta essa questão. Mas Aristóteles parece nunca ter considerado esse ponto".

²⁹ Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância. (*EN* II 1, 1103b 21-25)

³⁰ Acerca das formas de *akrasia*, Cf. 1150b19-22.

adquirida por hábito, o estagirita afirma que ela é *mais* curável do que a natural, explicando que o hábito dificilmente muda porque se assemelha à natureza. Encontra-se aqui a contraposição à posição determinista apresentada anteriormente: fica claro aqui que aquilo que é produto do hábito pode ser curável, visto que o hábito apenas assemelha-se à natureza, sem operar de forma idêntica a ela. Logo, é possível interpretar com essa passagem que nossa disposição opera como uma segunda natureza em sentido analógico, pois semelhança não implica em igualdade.

Apesar do excerto ser uma boa indicação a favor da possibilidade de mudança de caráter, é necessário considerar também essa possibilidade a partir da perspectiva operacional do raciocínio prático tanto do agente virtuoso quanto do agente vicioso. Considere-se, primeiramente, as características psicológicas do homem virtuoso e, logo após, a psicologia da ação no agente vicioso.

Com relação ao homem plenamente virtuoso, ou seja, dotado de virtude moral e prudência, é importante mencionar que em *EN* 1141b10 Aristóteles define o prudente (*phronimos*) como que bem delibera e em *EN* 1142b13-16 conclui que a boa deliberação se caracteriza como uma correção da razão. Além disso, no que concerne à virtude moral, o estagirita sustenta que esta é responsável por determinar o fim correto, ao passo que a prudência garante a boa deliberação (*euboulia*) e escolha (*prohairesis*) que conduzem à ação (*EN* 1144a7-9). Assim, de posse de tais características torna-se dificultoso conceber como o homem plenamente virtuoso poderia agir diferentemente do que seu caráter o molda a fazer, pois a descrição que o estagirita faz do virtuoso implica no fato de que ele desejará o que é bom, deliberará bem acerca de como atingir seus objetivos, escolherá corretamente de acordo com a boa deliberação e agirá bem. Assim, parece que o homem virtuoso é psicologicamente determinado a agir como age, entretanto, disso não se pode inferir que ele aja forçadamente, visto que atos forçados em Aristóteles são apenas aqueles cuja origem da ação é externa, de modo que o agente em nada contribua para o princípio da ação. Também não é possível dizer que ele

não seria responsável por seus atos, dado que seu caráter resulta de ações voluntárias, ações que comportam responsabilidade moral. Apenas se fosse sólida a tese de Furley de que o homem é determinado pela educação seria possível dizer que o mesmo não é responsável por seu caráter, entretanto, visto que Furley não elenca passagens que dêem força suficiente à sua interpretação, parece não haver motivos fortes para tal defender tal tese.

Consideremos agora a outra figura moral que nos propomos a analisar: o homem vicioso (*akolastos*). Primeiramente, é importante mencionar que o *akolastos* segue aquilo que considera prazeroso e mantém firmemente sua convicção, pois acredita que esse é o curso de ação correto a tomar (EN 1151a10-20). Essa característica, nota Di Muzio (2000, p.212), implica que o mesmo não possa ser persuadido por argumentos nem seja sensível a punições, visto que suas convicções resultam de seu julgamento corrompido acerca de questões morais³¹. Essas características, aliadas à sua falta de arrependimento, à ausência de consciência de seu caráter vicioso (EN 1150 b 36) e ao fato de que seu caráter vicioso molda seus desejos (EN 1129 a 6-10) torna compreensível a afirmação de Aristóteles de que o vicioso é incurável. Di Muzio (2000, p.216) questiona, então: "se os viciosos não percebem que ele são viciosos e se seu caráter determina seus desejos, o que nele poderia ser a fonte de desejo de mudança? De onde viria sua mudança?" O pesquisador acredita que a chave para a compreensão de como o vicioso poderia mudar seu caráter se encontra na passagem EN 1165b13-1165b22, onde Aristóteles questiona se um homem virtuoso deveria manter amizade com um homem que se tornou vicioso:

Mas e se aceitamos um homem como bom, e ele se torna mau, devemos continuar a amá-lo? Certamente é impossível, já que nem tudo pode ser amado, mas apenas o que é bom. O que é mau não pode e não deve ser amado; pois não se pode ser um amante do mau, nem se tornar como aquilo que é mau; e

³¹ Di Muzio utiliza a passagem da EE 1230 a 37-b8 para sustentar que o intemperante não é suscetível a punições. Já a afirmação de que o intemperante não é persuasível encontra-se em EE 1151 a 15-19.

já dissemos que o semelhante é caro ao semelhante. Deve, então, ser a amizade imediatamente rompida? Ou não será assim em todos os casos, mas apenas quando os amigos são incuráveis em sua maldade? Se eles são passíveis de reforma, deveríamos dar assistência ao seu caráter mais do que sua propriedade, na medida em que isso é melhor e mais característico da amizade.(*EN* 1165b 13-2)

Vimos pela passagem que, apesar de existirem casos em que o vício é incurável em um agente, também existem casos em que eles são passíveis de reforma. Aristóteles sustenta na passagem que quando o amigo pode ser reformado moralmente, é necessário dar assistência ao seu caráter. Di Muzio (2000, p.215) sugere como forma de assistência ao caráter a prática de ações que proporcionem ao *akolastos* o reconhecimento de que a vida virtuosa leva à *eudaimonia*: cita como exemplos a limitação do amigo a ambientes destrutivos, bem como a demonstração de preocupação por ele e pela restauração de seu caráter. Di Muzio lembra que em *EN* 1166a12-20 Aristóteles afirma que os homens viciosos por vezes buscam a companhia de outras pessoas a fim de passar os dias, fugindo de si mesmas e das lembranças de seus crimes atrozes; alguns, diz o estagirita, chegam a tirar a própria vida. Essas passagens deixam claro que os viciosos não se comprazem com seus sentimentos, não sendo incoerente que desejem que esses sentimentos cessem. Assim, Di Muzio (2000, p.217) acredita que o vicioso, se exposto à virtude poderia perceber que os virtuosos não padecem de tais sofrimentos, o que tornaria possível o início de um processo de mudança de caráter, que, com o passar do tempo, poderia levar a uma reforma moral completa.

Determinismo Causal

O debate acerca do determinismo psicológico nos agentes aristotélicos também pode ser abordado por meio de uma perspectiva causal. O já citado filósofo David Furley, tanto na obra *Two Readings on the Greek Atomists*, quanto em seu artigo denominado *Self Movers*, descreve a ação humana por meio de um modelo determinístico mecânico bastante se-

melhante ao que será encontrado na próxima seção quando for abordada a psicologia da ação estoica, - embora no contexto em questão ele esteja aproximando o pensamento do estagirita do epicurismo. O pesquisador mostra como, segundo Aristóteles, as ações intencionais seriam reduzidas a movimentos mecânicos:

Mas isso [sc. que os animais se movem a partir de um estado de repouso, sem serem movidos por nada externo a eles] é falso]. [i] Nós sempre vemos uma das partes co-naturais dos animais em estado de movimento, e [ii] não é o animal por si que é causa do movimento, mas talvez o ambiente. [iii] Ao usar essa expressão, que uma coisa move a si mesma, nós falamos não de todo [o tipo] de movimento, mas apenas da locomoção. [iv] Então nada impede - talvez seja necessário - que vários movimentos sejam gerados no corpo por causa do ambiente, e alguns desses movam a mente (*dianoia*) ou o desejo (*orexis*), e que o último mova o animal - [v] como acontece no sono, pois quando não há movimento perceptivo presente, mas há algum movimento, os animais acordam novamente (*Phys.* 8.2 253a11-21).

O movimento se iniciaria, então, a partir do estímulo provocado pelo objeto de desejo, que estimula a busca por meios de atingir o fim proposto pelo desejo. Todavia, Furley lembra que em *EN* o estagirita rejeita o argumento de que os objetos externos determinariam as ações humanas, justificando ao longo da obra que a responsabilidade por elas reside no caráter, que é formado por ações voluntárias e está, portanto, em poder do agente. A partir de então Furley realiza a já apontada distinção entre os dois períodos da vida do agente mas, como também mencionamos, termina por salientar que em última análise o caráter do agente não está em seu poder, visto que ele não seria formado de modo livre, mas por influências externas, como a educação, que não seriam de sua responsabilidade. Desse modo, o agente seria determinado desde a juventude por uma série de causas motoras. Sua educação seria causa sua concepção de bem, que seria causa motora de suas ações e que, por fim, culminaria na formação do caráter do indivíduo.

Tomando a interpretação de Furley como correta no sentido de que há uma série de causas motoras que se estendem desde a infância do

indivíduo até a formação de seu caráter, Sorabji propõe uma interpretação acerca de como uma corrente causal escaparia da necessidade sem deixar de ser causada. No capítulo I de sua famosa obra *Necessity, cause and Blame*, Sorabji busca defender que, para Aristóteles, coincidências não possuem causas. Para que se compreenda a sutil diferença entre acidentes e coincidências, considere-se brevemente a noção de acidente. Tendo em mente que causas são explicações, a fim de deixar claro seu ponto, Sorabji cita o exemplo fornecido por Aristóteles em Física II3: A causa *par excellence* de uma estátua é o escultor. Se a causa de uma estátua específica ocorre de ser Policeto, é correto dizer que Policeto é uma causa accidental da estátua porque ele não se relaciona de um modo auto-explicatório a estátuas. Apenas quando se sabe que Policeto é um escultor se entende sua relação com a estátua. Assim, Policeto é causa accidental da estátua porque dizer que a estátua foi construída por Policeto é apenas indiretamente explicatória (SORABJI, 1980, p.05). É possível falar de acidente não apenas desse primeiro modo, diz Sorabji, mas também por meio de uma causa acidentalmente associada a um efeito, ou seja, por meio de conjunções accidentais. Um desejo de ir ao teatro pode ser a causa de passar pelo mercado e encontrar um devedor. Nesse caso, o desejo de ir ao teatro será a causa accidental de encontrar um devedor; esse caso difere-se do primeiro porque, enquanto no primeiro caso é possível dizer que Policeto, sendo escultor, explica indiretamente a construção da estátua, no caso do homem que vai ao teatro e encontra seu devedor, seu desejo de ir ao teatro não é associado de modo auto-explicatório nem indiretamente explicatório ao encontro do devedor. Assim, esse exemplo se configura como uma coincidência, visto que há aqui uma conjunção accidental. Para ilustrar o que foi dito, Sorabji menciona uma difícil passagem:

Por exemplo: esta coisa determinada será ou não? Se se produzir tal coisa sim, caso contrário, não. E essa outra produzir-se-á se uma terceira se produzir. Assim, é evidente que subtraindo continuamente uma porção de tempo de um tempo limitado, chegar-se-á ao momento atual. Do mesmo

modo, esse homem morrerá de enfermidade ou de morte violenta se sair ou não de casa. E sairá de casa se tiver sede; (...) e terá sede se tiver comido algo muito salgado. Este fato, enfim, ocorre ou não ocorre: por consequência, necessariamente aquele homem morrerá ou não morrerá (...) morrerá necessariamente porque já existe nele a presença dos contrários. Mas se deverá morrer de enfermidade ou de assassinato, ainda não está determinado, mas depende de que, eventualmente, se verifique ou não determinada condição. É claro, portanto, que se chega a certo princípio e que este, por sua vez, não é redutível a outro. Este será, então, o princípio do que ocorre por acaso e não haverá nenhuma outra causa do seu produzir-se (*Met.* 1027a31-1027b13).

Apesar de a passagem dar espaço a uma interpretação determinista, Sorabji afirma que, se avaliarmos a descrição do homem que sente sede e vai até o poço para beber água, mas ao chegar no local encontra assassinos que estão passando por ali e o matam, percebe-se que na corrente causal em questão há uma espécie de conjunção accidental, a saber, o encontro dos assassinos e do homem ao poço ao mesmo tempo. Esse seria um exemplo de conjunção accidental, visto que o fato de um homem sair de casa por sentir sede e encontrar assassinos não ocorre sempre nem o mais das vezes e que a conjunção dos eventos não é autoexplicatória e nem indiretamente explicatória³². Assim, diz Sorabji, não se pode dizer que o assassinato do homem é necessário, visto que deriva dessa conjunção accidental que é o encontro dele com os assassinos.

Como foi mencionado, o ponto de Sorabji é mostrar que coincidências não possuem causas, o que nos impediria de inferirmos um determinismo causal da teoria da ação aristotélica. Sorabji retoma uma passagem da *Met.* XI 8, onde Aristóteles afirma que nem tudo ocorre por necessidade, explicando que, para que seja o caso de nem tudo ser necessário, deve ser possível a existência uma corrente causal que, partindo de um evento futuro e voltando em direção ao presente ou passado, seja interrompida, sem voltar ao seu ponto de origem, “pois, se não fosse

³² Sorabji (1980, p.05) afirma que, segundo Christopher Kirwan, acidentes podem ser resumidos como conjunções não usuais de itens cuja associação não é autoexplicatória.

assim, tudo existiria necessariamente (*Met.* 1027a30)". Sorabji (1980, p.08-09) afirma, então, que a estratégia de Aristóteles consiste em negar que a cadeia causal que tem seu fim no futuro se estenda ao passado, o que ocorrerá caso existam características acidentais na cadeia causal. Assim, o que impediria o determinismo causal seriam as conjunções acidentais na cadeia causal, que funcionam como causas, mas que não possuem razão de ser e estão fora de qualquer necessidade ou regra, sendo fortuitas. Dessa forma, conjunções acidentais podem entrar em tal cadeia, operando como causas, mesmo que as conjunções acidentais não possuam causa em absoluto. No caso mencionado, por exemplo, deve-se dizer que o fato de o homem ter sentido sede e ter ido ao poço, em conjunto com o fato de os assassinos estarem passando pelo poço no mesmo momento em que o homem, causou a morte da vítima. Essa conjunção acidental é causa do assassinato da vítima, mas a conjunção acidental por si mesma não possui causa, visto que a conjunção não é autoexplicatória nem indiretamente explicatória; em outras palavras, não há nada que explique diretamente o encontro. Cf. SORABJI (1980, p.11). É assim, então, que as conjunções acidentais interrompem as cadeias de causas não-acidentais³³.

Apesar de a exposição de Sorabji apresentar uma alternativa atraente para 'livrar' Aristóteles de uma atribuição de determinismo causal, - alternativa que possui extirpe aristotélica por inserir em sua explicação a noção de acidente -, parece que essa não seria uma exposição adequada

³³ O autor busca mostrar em que sentido essas conjunções não são autoexplicatórias por meio de outro exemplo: "Suponha que para cada um de cinco aviões, tenhamos uma explicação do porquê de terem quebrado no dia 1 de março: o parafuso danificado, o piloto bêbado, a bomba terrorista, e assim por diante. Segue-se, então, que temos uma explicação de por que os cinco quebraram no mesmo dia? Penso que alguém que faz essa pergunta estaria procurando por uma explicação conexa, tal como um grupo de terroristas que planejou todas as quedas dos aviões. Pode haver tal explicação conexa, mas pode haver apenas cinco explicações distintas [...]. A coisa honesta a dizer [no caso de a explicação conexa não ser o caso] seria que não há explicação da simultaneidade. E ainda é essa simultaneidade das quedas que é importante, pois explica a decisão subsequente de expandir a segurança aérea, da mesma forma que a simultaneidade das partes chegarem ao poço é o que explica o assassinato do homem (SORABJI, 1980, p.10)". Vemos claramente nesse exemplo que não há uma explicação que conecte os eventos em questão de modo a explicar sua simultaneidade, mas apenas explicações separadas. Sorabji considera esse exemplo simétrico ao do encontro do homem com os assassinos na medida em que em ambos os casos há cadeias causais distintas cuja simultaneidade não é autoexplicativa, mas que é causa de um efeito decorrente dessa conjunção acidental - no caso dos aviões a expansão da segurança aérea e no caso do encontro, o assassinato.

da teoria causal do estagirita, visto que ela se assemelha mais à nossa concepção moderna de causalidade. Como nota Natali (2002, p.281), em Aristóteles se encontra não apenas uma, mas quatro causas que se caracterizam por serem formas distintas de explicação que podem ser atribuídas ao mesmo objeto sob diferentes aspectos e que não são redutíveis a processos puramente mecânicos. Essas quatro causas iniciam correntes causais autônomas, reciprocamente independentes e finitas, o que significa que elas não operam, pois, dentro de uma mesma sequência causal. De fato, deve-se considerar que a teoria causal de Aristóteles se diferencia não só da noção de causa epicurista e estoica mas também da nossa concepção moderna de causalidade. Sob essa perspectiva, as relações causais envolvidas nas ações dos seres humanos não ocorrem apenas por causas motoras, como interpreta Furley. Natali, a fim de explicar onde residiria o erro interpretativo dessa perspectiva, sintetiza o argumento adversário do seguinte modo:

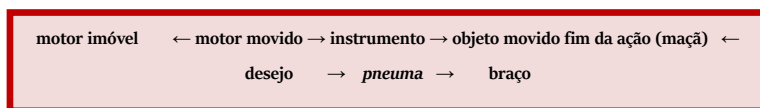
Como nós vimos, os críticos de Aristóteles dizem que não é verdadeiro que a ação possui sua causa primeira dentro do agente porque a ação: (1) Depende de um estímulo externo que a provoque causalmente e (2) Depende do caráter que é causa do desejo e o determina, sendo [o caráter] determinado pela educação. (NATALI, 2002, p.282)

Natali busca refutar essa interpretação afirmando que no processo psicológico do agente são envolvidas causas distintas e independentes, o que impede que as ações que resultam do processo sejam compreendidas como o resultado de fatores externos e necessitantes de sua ação. Uma das passagens a que Natali se reporta a fim de defender sua interpretação encontra-se em *De Anima* 433b13-21:

Uma vez que há três termos: o primeiro é o motor; o segundo, aquilo por que ele move; o terceiro, ainda, aquilo que é movido, e o motor é de dois tipos: um imóvel, o outro é motor e movido, (a) o motor imóvel é o bem prático, (b) o motor movido é a faculdade desejante (pois aquele que se move é movido enquanto deseja e o desejo é um tipo de movimento, eu digo o desejo em ato), (c) o ser movido é o animal, (d) o meio pelo qual move o desejo

é desde então alguma coisa corporal - também é entre as funções comuns ao corpo e à alma que o estudo deste termo deve encontrar lugar. (*De An.* 433b13-21)

Compreende-se então que há três elementos operantes na agência humana: a causa motora, o instrumento com o qual ela opera - a saber, o *pneuma*, correspondente ao que modernamente é compreendido como conexões nervosas - e o objeto movido (o membro, como um braço que é erguido). A causa motora se subdivide em duas: o motor como fim, referente ao objeto externo, motor imóvel (uma maçã) e o motor movido, o desejo. Imaginemos, então, como seria explicado o movimento de um homem que desejasse pegar uma maçã que está ao seu alcance:



Considere-se ainda que a seta ← indique uma causa final e que a seta → indique uma causa eficiente. No homem encontramos o princípio da ação, ou seja, o desejo (*orexis*). O desejo, sendo um motor movido, é movido *telelogicamente* pela causa final (causa imóvel), nesse caso, pegar a maçã, e para tal, o desejo opera como causa eficiente do *pneuma*, que, por sua vez, é causa eficiente do objeto movido, ou seja, o braço. Ainda, é importante mencionar a relação entre caráter e desejo. Natali lembra que para Aristóteles o caráter é causa formal do desejo, o que significa que o caráter é a forma do desejo. A fim de elucidar essa relação, o pesquisador comenta que, assim como não se pode dizer que a justiça é a causa eficiente do desejo, do mesmo modo não se pode dizer que o nadar é causa eficiente do deslocamento local dos peixes; do mesmo modo que o nadar é a forma específica do deslocamento local no caso dos peixes, a justiça é a forma específica dos desejos e escolhas do homem virtuoso. (2002, p.284; 2004, p60-61). É nesse sentido, então, que Natali afirma que as cadeias causais operam de modos distintos.

Ainda, Natali realiza ainda outra observação importante: considerando que o homem possui o princípio da ação em si, sendo o desejo causa motora, visto que a noção de causa motora significa "o princípio primeiro do movimento e do repouso (*EN* 1013a29-30)", a posse de causa motora pressupõe que esteja em poder do agente agir ou abster-se de ação, ou seja, que ele seja princípio de ações variáveis. Apesar dessa variabilidade no agir, Natali salienta que a relação necessária de causa e efeito não é eliminada: sendo o agente princípio da ação *a*, o efeito *b* ocorrerá necessariamente; caso o agente seja princípio da ação *c*, o efeito *d* ocorrerá necessariamente. Não é possível que, a partir do mesmo princípio, efeitos diferentes se sigam, da mesma forma que na matemática, certos princípios sendo dados, uma conclusão específica seguirá necessariamente. Logo, "a causalidade humana é uma causalidade no sentido forte, na medida em que, uma causa (*x*) sendo dada, um efeito (*y*) daí deriva necessariamente, mas também é uma causalidade contingente, dado que não é necessário que a causa seja sempre (*x*), de modo que ela pode ser seu oposto ($\sim x$)" (NATALI, 2010, p. 324).

Note-se que a tese de Natali, como já é esperado, tem como consequência o fato de que não é possível encontrar uma corrente causal unívoca que culmine em fatores externos ao agente e que necessite suas ações. Assim, se as relações causais forem entendidas desse modo, não é possível falar em determinismo; por esse motivo, diz Natali, a posição aristotélica parecerá determinística, então, apenas se a julgarmos por meio de uma interpretação que lhe seja alheia, como a causalidade estoica ou nossa teoria causal moderna, mas isso seria desfigurar seu significado (NATALI, 2002, p. 295).

Após a exposição da teoria da ação aristotélica e das diversas interpretações apresentadas acerca da possibilidade desta acarretar em algum tipo de determinismo, convém retomar alguns aspectos desenvolvidos e realizar algumas considerações gerais.

Primeiramente, foi visto que o cerne da responsabilidade moral se situa na ação voluntária, ação essa que para ser satisfeita, deve constar de

dois requisitos: que o princípio da ação resida no agente e que ele conheça as circunstâncias nas quais ocorre a ação. Esses dois requisitos são necessários e suficientes para tornar um ato voluntário e, conseqüentemente, sujeito a louvor ou censura. Apesar de não fazer parte da definição de ato voluntário, a expressão *to eph' hêmin* possui grande importância para elucidar o que o estagirita significa por "princípio da ação". Essa expressão, como vimos, pode ser interpretada em Aristóteles a partir de uma perspectiva potestativa geral ou específica. Apesar de não pretender dar o debate acerca da interpretação de *to eph' hêmin* por encerrado, é factual a existência de passagens que nos permitem depreender uma leitura potestativa específica. Entretanto, mesmo se considerasse que minha interpretação está correta, isso não seria suficiente para dar por finalizado o problema de se a teoria da ação aristotélica leva a um determinismo, até porque, como cremos que deva ter ficado claro, podemos analisar esse problema de acordo com descrições variadas do que seja determinismo. Interpretar *to eph' hêmin* num sentido potestativo específico, por exemplo, não livra Aristóteles da afirmação de que sua teoria da ação conduz a um determinismo causal, por exemplo. Quanto aos posicionamentos apresentados acerca do determinismo causal, compreendemos que a interpretação de Natali se constitui como a mais condizente com o pensamento do estagirita, sendo uma tese pouco contestada entre os pesquisadores do *corpus aristotelicum*. É importante notar que, mesmo que ficasse provado que *to eph' hêmin* deva ser interpretado sob uma perspectiva libertarista e que a teoria de Natali sobre a causalidade é a teoria mais adequada, mesmo assim seria legítimo levantar a questão de se a teoria da ação aristotélica não leva a um determinismo psicológico. Como tentou-se demonstrar, existem passagens que dão margem a ambas interpretações, restando a cada intérprete pensar em como deve lidar com as passagens opositoras à sua defesa. Além disso, é importante mencionar que a mera análise geral das passagens divergentes não é suficiente: é necessário também analisar a possibilidade de determinismo psicológico através do exame do processo psicológico que leva os indivíduos aristotélicos a agirem. Acreditamos que o desafio maior

seja explicar como o agente com uma disposição de caráter consolidada pode agir contrariamente a seu caráter, visto que a interpretação mencionada por Furley de que mesmo antes da aquisição do caráter o agente estaria determinado pela educação é demasiadamente fraca. Dentro da questão acerca da possibilidade de agir diferentemente do caráter é necessário analisar separadamente como ocorrem os processos psicológicos do virtuoso e do vicioso que levam à ação; com base no que foi apresentado, acreditamos que a interpretação de Di Muzio demonstra a possibilidade de o homem vicioso mudar seu caráter. No caso do homem virtuoso, suas características levam a crer que seria psicologicamente impossível que ele aja de outro modo; essa questão é alvo de discussões e divergências, estando longe de chegar-se a um consenso.

Poderíamos ter tratado o problema do determinismo na teoria da ação aristotélica também por meio da noção de necessidade, entretanto, dada a complexidade do tema, seria exigido um exame de várias outras obras bastante complexas do estagirita, o que ultrapassa a proposta dessa dissertação. Acredita-se, então, que tenha ficado claro de modo geral as implicações da teoria do pensador, sendo importante mencionar que vários aspectos do pensamento do autor são debatidos por pensadores desde a antiguidade, aspectos que o leitor verá serem debatidos também contemporaneamente. Passemos, agora, à investigação da responsabilidade moral dentro da escola filosófica estoica.

Estoicismo

Noções preliminares à compreensão da responsabilidade moral no estoicismo

A escola filosófica estoica, fundada por Zenão de Cítio em aproximadamente 300 a.C.³⁴, tem como uma de suas características a inter-

³⁴ Zenão de Cítio: 334 a.C. — 262 a.C. primeiro fundador e primeiro escolarca do Pórtico. Cf. DINUCCI; FONTES (2016).

relação entre a física, ética e lógica. A física, abrangendo a cosmologia, tem no elemento divino um dos princípios formadores dos seres; a lógica estoica é por vezes utilizada a fim de sustentar premissas cosmológicas e a ética só pode ser compreendida dentro do pano de fundo dessas ciências. Não é de se espantar, então, que os estoicos identifiquem a filosofia a um animal vivo cujos ossos e tendões seriam identificados à lógica, enquanto a ética e a física representariam a alma do animal (*DL VII 40*). Essa unicidade é manifesta também na visão de mundo estoica: o universo é um todo unitário e coeso constituído por dois princípios (*archai*): o princípio ativo e o passivo. Enquanto o princípio passivo é chamado de 'matéria' e 'substância inqualificada', não possuindo poder de coesão nem de movimento, o princípio ativo é chamado de 'deus', 'razão do mundo', 'causa do mundo', inteligência, entre outras coisas, 'destino' (*heimermanê*)³⁵. Desse modo, todas as mudanças na matéria ocorrem por meio do *logos* ou *pneuma* que estrutura a matéria de acordo com seus planos, penetrando os seres de modos diferentes e sendo expressos no conteúdo dos mesmos (*DL VII 138-139*). Em seres inanimados, como pedras e outros minerais, o *pneuma* é chamado de *hektikon*, se caracterizando por permitir a coesão da matéria dos seres, sendo os objetos dotados exclusivamente de *hexis* incapazes realizar movimentos; as plantas, por sua vez, se diferenciam das pedras por possuírem, além de *hexis*, também natureza (*physis*), de modo que o *pneuma vegetativo* - como chama A.A. Long - permite com que as plantas realizem o movimento de crescimento; nos animais não racionais, o *pneuma* se manifesta como alma (*psychê*), que possui as funções de percepção (*aisthesis*) e impulso (*hormê*). O seres humanos, sendo animais, também possuem *psychê*, mas esta se diferencia da *psychê* presente nos demais animais por ser uma *psychê* racional (*hêgemonikon*) (LONG, 2008, p.564). É importante

³⁵ Destino é a 'Razão do universo', ou a 'Razão das coisas administrada pela providência', ou 'a Razão de acordo com a qual os eventos passados aconteceram, os eventos presentes acontecem e os eventos futuros acontecerão'; e no lugar de razão ele usa 'verdade', 'causa', 'natureza' e 'necessidade', e adiciona outros termos que se aplicam à mesma substância por diferentes perspectivas (Stobeu (*Ecl. I 79.1-12*) apud BOBZIEN, 1998, p. 48).

notar que, quanto mais complexo o ser, mais funções o *pneuma* exercerá, englobando sempre as funções dos seres que lhes são inferiores.

Segundo Vogt (2014, p.112), o universo também é compreendido pelos estoicos como um ser vivo; suas partes, compartilhando de diferentes modos do *pneuma* divino, operam como causas no mundo ao se moverem. Isso significa que não existem causas externas à causalidade das partes ativas do mundo e também não existe um deus que atue externamente a ele; deus se constitui como a porção divina presente em cada ser existente no universo. Nesse contexto é que se deve entender a asserção de que deus determina a ocorrência de todos os acontecimentos do mundo nos mais específicos detalhes, de modo que "é necessariamente de acordo com essa organização que nós possuímos o estado qualitativo que possuímos, mesmo que nos tornemos (...) doentes ou mutilados, ou nos tenhamos tornado gramáticos ou músicos" (*Stoic contr.*, 34). Determinando as coisas em seus aspectos mais efêmeros, deus se identifica ao destino, o que significa que o futuro já fixado e nada pode impedir sua ocorrência. Essa compreensão de mundo é chamada de fatalista, e um dos fragmentos que melhor a representa se encontra em um livro de Hipólito³⁶ chamado *The Refutation of All Heresies*:

(1) Eles mantinham que tudo está de acordo com o destino e usavam a seguinte ilustração: (2) quando um cão está amarrado a uma carroça (3), por um lado, se ele quer seguir, é tanto puxado e segue, combinando o que está em seu poder com a Necessidade [isto é, destino]; (4) Por outro lado, se ele não deseja a seguir, a seguirá, de qualquer modo, necessariamente. (5) E o mesmo vale para os seres humanos. (6) Pois mesmo que eles não queiram <seguir o destino>, eles são, em qualquer caso, necessitados a seguir o que é destinado <a eles> ((*Haer.1.21.2*) apud BOBZIEN (1998, p. 351)).

A passagem deixa claro: é impossível escapar do destino, visto que independente do querer humano, o que está fadado a acontecer aconte-

³⁶ Autor cristão que viveu entre os séculos II e III d.C. Cf. REALE (1995, p. 376).

cerá, o que inclui até mesmo se nosso caráter será virtuoso ou vicioso³⁷. Mais radical ainda do que a tese de que tudo está fadado a acontecer, é a tese estoica do eterno retorno:

Os estoicos dizem que quando os planetas retornam à mesma posição, quanto à inclinação e à declinação em que cada qual estava a princípio, quando o cosmos se estabeleceu pela primeira vez, em períodos específicos de tempo acontece a conflagração e destruição das coisas. E quando mais uma vez o cosmos retornar do início ao mesmo estado, e quando mais uma vez os corpos celestes estiverem similarmente dispostos, cada coisa que tenha ocorrido anterior ocorrerá de maneira indistinguível. Então novamente haverá Sócrates e Platão e cada ser da espécie humana com os mesmos amigos e concidadãos; eles sofrerão as mesmas coisas e encontrarão as mesmas coisas, e colocarão suas mãos sobre as mesmas coisas, e toda a cidade e vila e pedaço de terra retornará do mesmo modo. O retorno periódico de tudo ocorre não uma vez, mas várias, ou melhor, as mesmas coisas retornam eternamente. (*LS* 52C)

Assim, os estoicos defendem que os mesmos eventos e estados de coisas estão fadados a ocorrerem de ciclo em ciclo eternamente³⁸. Entretanto, apesar de acreditarem que o mundo é governado pelo destino, os estoicos defendem que as pessoas são moralmente responsáveis por suas ações, ou seja, são compatibilistas. Sustentar tal afirmação dentro do pano de fundo de sua teoria é uma tarefa complexa, mas, sabendo disso, eles se empenham em fornecer uma série de argumentos que visam tornar coerente a existência entre responsabilidade moral e determinismo causal, argumentos que serão analisados pontualmente logo adiante.

³⁷ (*Stoic contr.* 34). Note-se que o fatalismo estoico não defende que o futuro esteja fixado independentemente das ações humanas, pois, como veremos mais detalhadamente a seguir, ele tem por base um determinismo causal, e os seres humanos, imersos na rede causal do mundo, contribuem para a ocorrência dos eventos que nele ocorrem.

³⁸ Apesar de os estoicos não fornecerem um argumento explícito para sustentar a indiscernibilidade dos mundos, é sugerido por estudiosos modernos que o fato do mundo retornar eternamente do mesmo modo se deve à natureza de deus, e, em particular, de sua incapacidade de criar um mundo diferente do mundo presente, já que uma mudança para melhor ou pior no mundo envolveria uma mudança na natureza e razão de deus, o que é impossível, visto que deus é um ser perfeito e que cria o melhor dos mundos possíveis. Cf. Salles (2005, p. 23)

Causalidade

A argumentação estoica que intenta provar que o destino é o caso percorre dois caminhos: primeiramente, busca sustentar que tudo possui uma causa e, em segundo lugar, demonstrar que se tudo é causado, então tudo está destinado a acontecer. A argumentação estoica é sustentada pelo 'argumento da bivalência', argumento que pressupõe o conhecimento da noção de causalidade estoica. Assim, é fundamental dedicar o primeiro momento para esclarecer alguns conceitos que permitirão compreender melhor tanto o fatalismo estoico quanto o argumento da bivalência. As passagens que definem mais claramente o conceito de causa consistem em testemunhos de Estobeu e Sexto Empírico:

Crisipo³⁹ diz que a causa é 'aquilo em função do qual'; e que a causa é um existente e um corpo, <enquanto aquilo do qual é causa não é nem um existente, nem um corpo>; e que a causa é 'porque', enquanto aquilo do qual é causa é 'por que'? (LS 55A)

Os estoicos dizem que toda causa é um corpo que se torna a causa a um corpo de algo incorpóreo. Por exemplo, o bisturi, um corpo, torna-se a causa a carne, um corpo, do predicado incorpóreo 'ser cortado'. E de novo o fogo, um corpo, se torna a causa à madeira, um corpo, do predicado incorpóreo, 'ser queimado'. (LS 55B)

As passagens apresentadas são interpretadas de modo que relações causais comportam três fatores, sendo dois corporais e um incorpóreo. Um dos fatores corporais é a causa, o outro é o objeto do qual o primeiro é causa e no qual o efeito obtém, enquanto o efeito⁴⁰, por sua vez, é o fator incorpóreo. Percebe-se então que causa e efeito são relativos um ao outro, visto que uma causa é causa de algo na medida em que ela produz o efeito. Assim, "eles [os estoicos] dizem que causa é relativa (*pros ti*). Pois ela é

³⁹ Crisipo de Sólis: ca. 280 a.C. — ca. 208 a.C. Considerado o segundo fundador do Pórtico e terceiro escolarca do Pórtico. Cf. DINUCCI; FONTES (2016).

⁴⁰ Vale mencionar que, apesar do termo 'efeito' ser correntemente utilizado pelos comentadores do pensamento estoico, segundo Bobzien, (1999, p.198) esse termo é ausente no pensamento dos mesmos.

causa de algo e para algo, como o bisturi é causa de algo, viz. do corte, e para algo, viz. a carne"(LS 55D4). Fica claro então que relações causais ocorrem apenas entre corpos e que a atuação de um corpo *a* sobre um outro *b* gera um efeito incorpóreo, entendido como a satisfação de um predicado em *b*. Percebe-se também que, para que um corpo *a* aja sobre outro e gere nele um predicado, é necessário que o corpo que age possua um predicado que expresse a atividade que realiza sobre o outro. Assim, a partir da passagem descrita compreende-se que um corpo *a*, o bisturi, causa no corpo *b*, a carne, a satisfação do predicado *c* "ser cortado", e que o bisturi, para poder causar o predicado "ser cortado" na carne, precisa possuir o predicado "cortar". É importante notar que o efeito gerado, sendo incorpóreo, jamais pode contar como causa para a ocorrência de outro efeito, pois causa e efeito são ontologicamente distintas.

É importante mencionar ainda que os efeitos gerados a partir das relações causais podem ser descritos como movimentos (*kínesis*) ou estados qualitativos (*skêsis*)⁴¹. De acordo com Bobzien (1998, p.22), Crisipo compreendia movimentos como mudanças relativas ao espaço ou alterações do espaço, podendo tais mudanças ocorrerem tanto na totalidade de um corpo como em uma parte do mesmo; nesses casos o movimento seria locomotivo. Uma outra definição de movimento fornecida por Crisipo, segundo Bobzien (1998, p.22), seria "alteração concernente ao espaço ou forma, tanto na totalidade de um corpo como em uma parte do mesmo; essa definição englobaria qualquer mudança ou processo". A definição de estados qualitativos, segundo Bobzien, se encontra dentro da definição de permanência ou continuidade (*monê*): ausência de movimento de um corpo (*akinesia*) e um estado qualitativo de um corpo (*skesis*) relativo às mesmas características e da mesma maneira, agora e anteriormente.

Para que seja possível compreender mais claramente a diferença entre *kínesis* e *skêsis*, é importante notar a ocorrência dos termos *aitía* e

⁴¹ Os estoicos utilizavam sua teoria causal não apenas na explicação das mudanças ocorrentes no universo, mas também na explicação de como alguns corpos preservam seu estado.

aition pelos estoicos. Como se sabe, os estoicos utilizam *aitia* para retratar o *logos*, o destino e o *pneuma* divino que permeia o universo. Lembrando que o *pneuma* divino é definido como o princípio ativo, o *pneuma* presente em cada objeto também conta como princípio ativo, fazendo parte dele ao permear sua matéria. Nesse sentido, o *pneuma* do bisturi é a *aitia*, enquanto sua matéria é o *aition*; desse modo, a *aitia* permeia a matéria do *aition* e em conjunto com a matéria cria o *aition*. Tratando-se de uma relação causal, que ocorre entre objetos, embora o bisturi seja a causa da carne ser cortada, é o *pneuma* no bisturi que é responsável pela satisfação do predicado 'ser cortada' pela carne, pois é a única parte ativa, sendo o resto do bisturi ativo através do seu *pneuma* (BOBZIEN, 1999, p. 199). É importante ressaltar que o *pneuma* contribui ativamente não só para uma mudança, mas também contribui ativamente para um estado qualitativo, no sentido de que causas de mudanças contribuem ativamente para a mudança de algo, enquanto causas de estados qualitativos contribuem para a manutenção de certas qualidades. No caso dos estados qualitativos, importa mencionar que segundo a autora eles dependem da manutenção da tensão (*tónos*) que é exercida em seu *pneuma*, o que significa que a diferença, então, entre um movimento e um estado qualitativo está no fato de que para a manutenção de um estado qualitativo é necessário que a tensão exercida sob o *pneuma* do objeto permaneça sendo exercida de modo que o predicado se mantenha satisfeito, enquanto que para a ocorrência de um movimento como o da carne ser cortada pelo bisturi, por exemplo, a causa é ativa apenas enquanto realiza o movimento de cortar a carne, entretanto, após cortá-la não contribui mais ativamente para a manutenção do predicado no objeto, embora mesmo que não mais contribua o predicado continue sendo satisfeito. Tendo em mente a afirmação realizada, torna-se mais compreensível a asserção de que, enquanto nos estados qualitativos a causa é simultânea ao efeito, todos os movimentos possuem causas antecedentes, o que significa que *a* é causa antecedente em um corpo *b* de uma mudança *c* se o período de tempo no qual *a* é ativo na contribuição para a

satisfação do predicado *c* precede, pelo menos em parte, o período de tempo no qual o efeito é obtido. Isso significa que, embora estados qualitativos e movimentos existam simultaneamente aos seus efeitos, no caso de um movimento, ele é sempre causa antecedente de um efeito no sentido de que não contribui ativamente para a manutenção do efeito após gerá-lo⁴².

Como foi visto, os efeitos decorrentes das relações causais são incorpóreos. Todavia, é necessário mencionar que existem quatro itens presentes na lista estoica dos incorpóreos: lugar, vazio, tempo e os 'dizíveis' (*lekta*)⁴³. Os efeitos pertencem à categoria dos dizíveis, e é possível tratar dos movimentos e estados qualitativos em sua conexão tanto com a noção de predicados quanto de proposições. Predicados são definidos pelos estoicos como 'aquilo que é dito de algo (*pragma*) ou de alguma coisa, ou algo atribuível a uma ou algumas coisas ou a uma ou algumas pessoas' (*DL* 7.64). Em suma, qualquer atributo que possa ser dito de um ser é um predicado; caminhar, correr, comer, etc. Predicados podem ser atualizados, ou seja, podem subsistir em algum ser, e quando subsistem, são chamados de atributos ou predicados atualizados. Naturalmente, os predicados são atualizados por um período de tempo, o que significa que aquele predicado subsiste em um ser em um período de tempo t_m a t_n , podendo ser atualizado repetidamente: sempre que caminho, o predicado 'caminhar' é atualizado em mim durante o período em que estou caminhando (BOBZIEN, 1998, p.24). No que concerne às proposições, Diógenes Laércio (VII.65) afirma que, segundo Crisipo, uma proposição é um dizível completo que pode ser negado ou afirmado em si e por si. Partindo dessa definição e lembrando do que foi dito acerca dos predicados, é possível afirmar que quando um predicado é atualizado em um ser, existe uma proposição correspondente também atualizada, e, portan-

⁴² Plutarco (*Stoic contr.* 34) fornece exemplos que nos permitiriam compreender mais claramente a distinção entre estados qualitativos e movimentos: cita como estados qualitativos os vícios, doenças, o amor ao dinheiro, ao prazer ou a glória, além do estado de covardia e de injustiça. No que tange aos movimentos, o filósofo cita como exemplos atos de adultério, roubo, traição, homicídio e parricídio.

⁴³ Cf. BRUNCHWIG (2006, p.236).11

to, verdadeira; assim, uma proposição tem seu valor de verdade contingente, sendo verdadeira quando se encontra seu correlato na realidade e sendo falsa quando não se encontra correspondência na realidade. Quando estou caminhando, então, a proposição "estou caminhando" é verdadeira, e quando não estou caminhando, é falsa. Note-se que a presente descrição vale tanto para movimentos quanto para estados qualitativos: da mesma forma que pode haver várias atualizações de uma proposição no que concerne a uma mudança, diversas atualizações de um estado qualitativo⁴⁴.

Até o momento foi visto como ocorre a relação específica entre causas isoladas, mas é importante lembrar que toda a relação causal - movimentos e estados qualitativos - é manifestação do princípio ativo, *pneuma*, que perpassa todas as coisas. O princípio ativo, se tomado sob uma perspectiva global, considera o mundo como uma entidade unificada, sendo este responsável pela coesão, forma e mudança do cosmos em sua completude, da mesma forma que é responsável pela individuação, coesão, forma, mudança e duração dos objetos mundanos (BOBZIEN, 1998, p.17). Os estoicos utilizam como argumento para defender que o cosmos é um corpo unitário sua teoria da *simpatia cósmica*. A fim de que se compreenda melhor em que consiste a simpatia cósmica, é útil considerar a seguinte passagem:

[78] Alguns corpos são unificados, outros são formados de coisas unidas, outros de coisas separadas. Corpos unificados são aqueles controlados por um único tenor (*hexis*), como plantas e animais. Corpos feitos de partes unidas (...) são, por exemplo cabos, torres e navios. Aqueles feitos de coisas separadas (...) são como exércitos e rebanhos e coros. [79] Pois de acordo com as fases da lua, muitos animais em terra e mar declinam e crescem, e as marés refluxam e fluem em certas partes do mar. Da mesma forma, de acordo com certos movimentos e configurações das estrelas todos os tipos de mudanças ocorrem na atmosfera circundante (...) Estas coisas deixam claro que o universo é um

⁴⁴ Como nota Bobzien (1998, p.26), podemos dizer então que movimentos e estados qualitativos são efeitos, que possuem duração, além de serem compreendidos como atualização de predicados de t_m a t_n em um objeto material, tendo como correspondente a eles atualização de proposições de t_m a t_n a eles correspondentes.

corpo unificado. [80] Pois em corpos formados de elementos conjuntos ou separados, as partes não 'simpatizam' umas com as outras. Por exemplo, se todos os soldados em um exército perecem, o único sobrevivente não sofre nada que passe a ele a partir dos outros. Mas no caso das coisas unificadas há uma espécie de simpatia; Por exemplo, quando o dedo é cortado, o corpo inteiro compartilha a sua condição. Assim, o universo é um corpo unificado. (Sextus Empiricus (*M.* 9. 78-9) apud Meyer (2009, p.81-2)

Primeiramente, é útil considerar o significado da noção de 'simpatia'. Não há nenhuma passagem que defina esse conceito, todavia, das passagens mencionadas é seguro afirmar que as 'simpatias' referem-se às relações causais e influências ocorrentes entre os elementos do universo, relações estas que não são necessariamente diretas, como bem nota Meyer (2009, p.84); o *cosmos* estoico, então, é compreendido como um organismo vivo cujos movimentos das partes afetam o funcionamento do todo. Ainda, importa notar que o conteúdo exposto nas passagens de Sexto Empírico, se organizado logicamente deixa clara a argumentação estoica de que, se há simpatia entre elementos, isso significa que os elementos fazem parte de um corpo unificado; visto que há simpatia entre os elementos que compõem o universo, logo o universo é um corpo unificado. Costuma-se evocar como exemplos de simpatia cósmica as influências celestiais sobre as terrestres, contudo, é possível encontrar passagens que apontam para simpatias exclusivas no plano terrestre, bem como simpatias entre elementos exclusivamente celestiais, e ainda, a influência recíproca entre elementos celestiais e terrestres (MEYER, 2009). Citamos, então, algumas passagens analisadas por Meyer a fim de ilustrar a presente afirmação:

As estrelas são de natureza ígnea, e por essa razão são nutridas pelos vapores da terra, mar e águas, cujo sol eleva dos campos e das águas que aquece. Após serem nutridas e renovadas por estes, as estrelas e todo o éter derrama-as de volta para baixo, e depois toma-os novamente da mesma fonte. (NG II. 118)

[7] Respondamos a [Crisipo] acerca da conexão entre as coisas em si (de ipsa rerum contagione) (...) Podemos ver quão grande é a diferença existente nas naturezas de diferentes regiões; algumas são saudáveis, outras são contaminadas pela peste, em algumas as pessoas são fleumáticas e como se estivessem transbordando com a umidade, em outras elas são secas e ressecadas; e há muitas outras coisas que diferem entre um lugar e outro. Em Atenas, o ar é rarefeito, e por esta razão o povo da Ática também é mais perspicaz, enquanto que em Tebas o ar é denso, e por esta razão os Tebanos são estúpidos, mas fortes. No entanto, o ar rarefeito não fará qualquer um ouvir Zenão ou Arcesilau ou Teofrasto; nem sequer o ar denso fará alguém buscar a vitória em Nemea ao invés de no Istmo (...). (*Fat.* 7-8)

Na primeira passagem é feita a descrição da influência recíproca entre elementos celestiais e terrestres, enquanto na segunda passagem percebe-se uma relação exclusiva entre elementos terrestres em que se deixa clara a influência do ambiente na constituição física e mental das pessoas. É importante notar que a noção de simpatia cósmica é aqui evocada devido ao fato de que por meio dessas simpatias o *pneuma* unifica o cosmos e de que o destino, entendido como o *pneuma* divino, relaciona todas as causas no mundo. Embora nas passagens em que há menção à noção de simpatia cósmica não haja relação explícita à noção de causa, não há motivos para supor que as relações de simpatia se dêem por outro modo além de por relações causais. Como Meyer (2009, p. 87) afirma, considerando a afirmação de Alexandre de que todos os objetos no cosmos são causas para outro objeto, e considerando ainda que tudo o que existe possui relação com outro objeto a que está ligado como sendo causa da satisfação de algum predicado seu, as duas teses em conjunto pressupõem que todo o corpo no cosmos afeta e é afetado por *pelo menos* um outro corpo; assim, as relações causais correspondem melhor à compreensão de seu funcionamento como uma rede causal, e não como uma corrente causal linear. Corrobora-se essa tese através da distinção de Bobzien entre uma corrente causal de uma rede causal:

Nós podemos imaginar o caso simplificado de uma corrente causal do seguinte modo: um corpo b_1 é causa c_1 de t_1 a t_3 , produzindo um efeito e_1 em

um corpo b_2 , de t_2 a t_3 . Como resultado, em t_3 (talvez um pouco antes), b_2 comece a ser causa c_2 de outro efeito e_2 em um corpo b_3 ; c_2 pode durar de t_3 a t_5 , e_2 de t_4 a t_5 . Em t_5 (ou um pouco antes), b_3 começa a ser causa de um efeito e_3 em um corpo b_4 , etc. Já um caso de uma rede causal, que inclui uma combinação de causas para um efeito, seria o seguinte: um corpo b_1 é causa c_1 de t_1 a t_3 , de um efeito e_1 de t_2 a t_3 em um corpo b_2 . b_2 , como causa c_2 de t_3 a t_5 e b_3 como causa c_3 de t_4 a t_6 são co-causas do efeito e_2 em um corpo b_4 de t_4 a t_6 . Como resultado, em t_6 (ou um pouco antes) b_4 pode iniciar a ser causa de um efeito e_3 em um corpo b_4 de t_7 a t_8 , e talvez também ser causa de um efeito e_4 , talvez em b_1 , etc. (BOBZIEN, 1998, p.51)

A partir da explicação de Bobzien podemos exemplificar parte da citação de Cícero acerca do ciclo das chuvas, de modo a explicitar as relações causais ali contidas:

- (a) *As estrelas são de natureza ígnea, e por essa razão são nutridas pelos vapores da terra, mar e águas, cujo sol eleva dos campos e das águas que aquece.*
- (a') Um corpo b_1 (sol), é causa c_1 de um efeito e_1 (o predicado ser aquecido) em um corpo b_2 (campos), e b_1 também é causa c_2 de um efeito e_2 (o predicado ser aquecido) em um corpo b_3 (água). Os corpos b_2 (vapor da terra) e b_3 (vapor das águas) são co-causas c_3 de um efeito e_3 (ser nutrida) em um corpo b_6 (estrela).

A explicação de Bobzien, em conjunto com a exemplificação acima realizada, permite depreender que na descrição de uma rede causal mais de um corpo pode ser causa da satisfação de um predicado em outro corpo. Assim, a simpatia cósmica pode ser descrita como um entrelaçamento ou interconexão causal descrito como uma rede causal, não havendo razões para pensar que ela ocorra por algum outro modo. Assim, é possível afirmar que a corrente causal simplificada de Bobzien seja útil para descrever como ocorre a causalidade estoica sob uma perspectiva global; quando se busca compreender como ocorre a relação específica entre corpos de acordo com o estoicismo, a descrição mais apropriada é a de uma rede causal. Mesmo que seja possível descrever as relações causais no estoicismo por meio dessa corrente causal simplificada, é importante que se atente para o fato de que mesmo assim a causalidade estoica contrasta com a concepção moderna de causalidade na medida

em que a concepção moderna pressupõe que cada elo na sequência seja tanto causa do próximo item como efeito do item prévio, o que não ocorre na causalidade estoica, visto que a causalidade estoica ocorre apenas entre corpos (Meyer, 2009, p.76).

A explicação das relações causais no estocismo permite com que eles escapem de uma série de objeções ao seu fatalismo. Uma das objeções é conhecida como o argumento preguiçoso (*argos logos*), cujo ponto é afirmar que, se tudo está destinado a acontecer, não há motivos para que uma pessoa intervenha de algum modo no mundo. A seguinte passagem expressa o argumento nas palavras de Cícero:

Eles o afirmam [i.e. o argumento preguiçoso] assim: “Se o teu destino é recuperar-te desta doença, tu te recuperarás, independentemente de tu chamares um médico ou não. Similarmente, se é o teu destino não te recuperares (...) tu não te recuperarás, mesmo que chames ou não um médico. E um ou o outro será teu destino. Portanto, é sem sentido chamar o médico. (Fat. 28-9)

Tendo em mente o que até aqui se aprendeu acerca do fatalismo estoico, é fácil perceber que essa crítica não se aplica a ele; ao invés, se aplica ao que costuma chamar-se de fatalismo islâmico - segundo Han-kinson (2008, p.534) - ou fatalismo bruto, como menciona Salles (2005, p.xiv). Esse tipo de fatalismo possui em comum com o fatalismo estoico o fato de ser compatível com a possibilidade de mudança. Tal determinismo aceita que o futuro possa diferir do presente e o presente diferir do passado, entretanto, sustenta que o futuro está já fixado de forma que o que deve acontecer irá ocorrer *independentemente* de quais estados ou eventos ocorram no presente ou no passado, o que significa que a ocorrência de estados e eventos em períodos específicos não dependem da ocorrência de estados ou períodos prévios, pois não existe uma relação explicatória entre passado, presente e futuro. Essa espécie de fatalismo parece dificilmente defensável, visto que, por redução ao absurdo, é possível mostrar sua invalidez. Supondo que Édipo se encontre em um mundo regido pelo fatalismo bruto e que ele esteja fadado a matar seu

pai e desposar sua mãe, tendo em mente que o fatalismo bruto defende que o futuro ocorrerá independentemente de ocorrências prévias, mesmo que Édipo cometesse suicídio antes de realizar os atos previstos pelo oráculo, ele realizaria as ações que foi destinado a realizar, o que, evidentemente, é impossível.

Apesar do determinismo estoico também ser fatalista - por manter que o futuro já está fixado, de modo que nada pode impedir sua ocorrência -, ele contrasta com o fatalismo bruto na medida em que sustenta que o futuro é determinado pelo presente, do mesmo modo que o presente é determinado pelo passado. Tudo o que está fadado a acontecer acontecerá necessariamente, mas em virtude de causas antecedentes e internas, e na medida em que essas causas ocorrem (SALLES, 2005). Assim sendo, Crisipo introduz um argumento que busca mostrar em que sentido o *argos logos*, se pretende atacar o fatalismo estoico, é falacioso:

Alguns eventos do mundo são simples, alguns são complexos. 'Sócrates morrerá em tal e tal dia' é simples: o dia de sua morte está fixado, independentemente do que ele fará ou não. Mas se um evento está destinado na forma 'Édipo nascerá de Laio', não será possível adicionar 'independentemente de se Laio tiver relações sexuais com uma mulher'. Pois o evento é complexo e co-destinado (*confatale*). Ele [i.e. Crisipo] usa esse termo porque o que é destinado é tanto que Laio terá relações sexuais com sua esposa e que ela irá gerar Édipo (...) Todas falácias desse tipo são refutadas da mesma maneira. 'Tu te recuperarás, independentemente de tu chamares um médico ou não' é uma falácia. Pois está tanto destinado que tu chames o médico quanto que tu te recuperes. (*Fat.* 30)

Crisipo introduz uma distinção entre tipos de eventos, chamados de eventos simples e eventos complexos, a fim de mostrar que o argumento preguiçoso não atinge o fatalismo estoico porque o exemplo fornecido pelo argumento pretende ser simples, quando na verdade estruturalmente se identifica a um evento complexo. Eventos simples são descritos na passagem como aqueles que estão determinados independentemente da ação do agente e são exemplificados pela proposição 'Sócrates morrerá em tal e tal dia'. Apesar da passagem ser clara, acreditamos que a descri-

ção do evento simples não se coaduna com o exemplo fornecido. Que Sócrates morrerá em um dia futuro determinado não independe do que ele fará; de fato, é possível utilizar o exemplo de redução ao absurdo anteriormente e aplicá-lo a esse caso. Se considerar-se o exemplo e a descrição de um fato simples como verdadeiras, deveria ser possível dizer que, mesmo que Sócrates cometa suicídio previamente ao dia em que está destinado a morrer, mesmo assim ele morrerá no dia em que está determinada a sua morte, o que, novamente, é absurdo. Além disso, o exemplo 'Sócrates irá morrer em tal e tal dia' não parece se diferenciar estruturalmente do exemplo de um evento complexo, visto que, afirmar que Sócrates morrerá em um dia determinado não exclui que haja uma causa que leve à sua morte e que esteja co-destinada a ela, pois para Sócrates morrer em um dia específico determinado, deve haver alguma causa que leve à sua morte, como beber a cicuta, por exemplo.

Felizmente, Suzanne Bobzien (1998, p.220) faz uma sugestão que resolve os problemas apontados. Quando é feita a leitura da passagem de Cícero e tenta-se interpretá-la, não é difícil perceber que a passagem faria mais sentido caso o exemplo de evento simples fosse "Sócrates morrerá", visto que isso é um fato inegável de qualquer ser humano vivo, e que isso ocorrerá independentemente do que Sócrates fizer; o fato de Sócrates estar vivo é suficiente para que ele venha a falecer algum dia; como Bobzien nota, de fato pode não haver nenhuma causa externa que gere diretamente a sua morte, mas ele pode muito bem vir a morrer de velhice ou por alguma outra causa interna. A interpretação mencionada se mostra eficaz sobretudo porque auxilia a compreender melhor também o exemplo de eventos complexos. Cícero exemplifica como evento complexo a proposição 'Édipo nascerá de Laio' porque, para que Édipo nasça, é necessária a presença de outro evento, que pode ser descrito proposicionalmente como 'Laio terá relações sexuais com sua esposa'. Fica claro que para que um ser humano seja gerado é necessário que haja relações sexuais entre homem e mulher, o que significa que 'Édipo nascerá de Laio' não pode ocorrer independentemente do que Laio fizer.

Assim, compreendemos que o que diferencia as duas espécies de evento são que enquanto nos eventos simples sua existência é suficiente para a ocorrência de um efeito específico em algum tempo t , nos eventos complexos a existência de um efeito decorre de uma condição necessária prévia.

Se a interpretação proposta estiver correta, fica claro que o exemplo fornecido como objeção no *argos logos* não é simétrico ao que seja um evento simples nem a um evento complexo segundo o estoicismo. No exemplo do *argos logos*, expresso pela premissa "Se o teu destino é recuperar-te desta doença, tu te recuperarás, independentemente de tu chamares um médico ou não", é fácil notar que para indivíduo se recuperar não é necessário que haja sempre a presença de um médico; um indivíduo pode, dependendo da doença, curar-se sem precisar de um médico, da mesma forma que pode chamar um médico e mesmo assim falecer, o que prova sua falsa simetria a um evento complexo. Orígenes⁴⁵ oferece uma sugestão de como se pode interpretar o *argos logos* como um caso de evento complexo: se a recuperação da doença ocorre por meio da arte médica, o doutor é introduzido necessariamente. Como nota Bobzien (1998, p.222), no exemplo de Orígenes chamar um médico é uma condição necessária para a recuperação apenas nos casos em que o tratamento médico for necessário para a recuperação do indivíduo, de modo que para obter o tratamento é necessário chamar o médico. Apenas nesse sentido se pode dizer que o exemplo do *argos logos* descreveria um evento complexo, se um evento complexo for entendido como aquele que depende de uma causa necessária.

De qualquer modo, acreditamos que a última parte do argumento de Crisipo já seja suficiente para demonstrar a falha da objeção adversária: "'Tu te recuperarás, independentemente de tu chamares um médico ou não' é uma falácia. Pois está tanto destinado que tu chames o médico quanto que tu te recuperes". Compreendemos que essa passagem visa

⁴⁵ Considerado o expoente mais significativo da escola catequética de Alexandria, viveu entre os séculos II e III d.C. Cf. REALE (1995, p. 455).

ressaltar que o fatalismo estoico parte de um determinismo causal, de modo que apenas eventos simples podem ser ditos em algum sentido que ocorrem independentemente do que se faça - o que não significa, entretanto, que não sejam causados. Assim, como já foi mencionado anteriormente, a objeção do *argos logos* não afeta o fatalismo da escola do pórtico porque pressupõe que não haja relação causal entre eventos.

Argumento da Bivalência

Como já mencionado, os estoicos compreendiam que o cosmos é regido pelo destino, e o argumento mais forte do qual se tem conhecimento é o *argumento da bivalência*. A fonte que restou desse argumento encontra-se em *De Fato*, de Cícero. O argumento da bivalência é um argumento que busca derivar do determinismo lógico o determinismo causal, visando mostrar que a partir da aceitação das premissas do argumento é forçoso concluir que tudo o que existe possui causas prévias e, logo, que todas as ocorrências do mundo estão de acordo com o destino⁴⁶. Considere-se, pois, a passagem em que Cícero faz um relato do argumento de Crisipo:

Se existe movimento sem causa, não é o caso que toda a proposição (o que os dialéticos chamam de axioma) é verdadeira ou falsa. Pois o que não possui nenhum causa eficiente que a gere não será verdadeiro nem falso. Mas toda a proposição é verdadeira ou falsa; então não existe movimento sem causa. Se esse é o caso, todas as coisas ocorrem através de causas precedentes; se esse é o caso, então tudo ocorre por meio do destino; segue-se então que todas as coisas ocorrem pelo destino. (Fat. 20-21)

⁴⁶ Salles apresenta uma outra interpretação do argumento da bivalência. De acordo com Salles, o primeiro passo para provar o fatalismo estoico é provar que tudo é causado, enquanto o segundo passo seria provar que causalidade é necessidade. Salles compreende que o argumento da bivalência seria utilizada para provar apenas que tudo é causado, enquanto que a teoria do eterno retorno seria utilizada para provar o segundo passo. Compreendemos, entretanto, que a exposição de Salles, apesar de ser muito bem construída e de ser plausível, não é a mais compatível com os fragmentos que temos acerca da teoria da escola do pórtico, e isso com base duas razões: primeiramente, a passagem de *De Fato* 20-1, de Cícero, parte claramente da afirmação de que toda a proposição é verdadeira ou falsa e termina afirmando que tudo ocorre pelo destino. Ainda, caso a argumentação de Salles fosse correta, haveria a dificuldade de compatibilizá-la com a afirmação de Cícero em *De Fato* que os estoicos buscavam escapar da necessidade e mesmo assim sustentar que tudo é causado. Cf. SALLES (2005, cap.1 e cap.2).

O mesmo argumento, organizado em premissas, apresenta-se do seguinte modo:

(1) Se existem movimentos sem causa, então nem toda a proposição será verdadeira ou falsa	(4) Se não há movimento sem causa, então tudo ocorre por meio de causas prévias	(7) Se tudo ocorre por meio de causas prévias, então tudo ocorre pelo destino
(2) Toda a proposição é verdadeira ou falsa (Princípio da Bivalência)	(5) Não há movimento sem causa (Princípio Geral Causal)	(8) Tudo ocorre por meio de causas prévias
(3) $\therefore$ Logo, não há movimento sem causa (PGC)	(6) $\therefore$ Logo, tudo ocorre por meio de causas prévias	(9) $\therefore$ Logo, tudo ocorre pelo destino
$P \rightarrow \neg Q$ Q $\therefore \neg P$	$\neg P \rightarrow R$ $\neg P$ $\therefore R$	$R \rightarrow S$ R $\therefore S$

Como é possível ver acima, o argumento pode ser organizado em três silogismos e é formalmente válido, visto que é composto por um *modus tollens* e dois *modus ponens*. Por questões didáticas, opto por analisar cada silogismo individualmente.

Primeiro Silogismo: Quanto ao primeiro silogismo, acreditamos ser mais frutífero começarmos explicando a segunda premissa, visto que alguns esclarecimentos acerca dela tornam o restante do argumento mais facilmente compreensível. Acerca da segunda premissa, então, Salles (2005, p.06) explica que o princípio da bivalência é aplicado não somente a proposições que descrevem eventos presentes, mas também a proposições que descrevem eventos futuros, o que significa que proposições acerca do futuro são agora (no presente) verdadeiras ou falsas; de fato, o princípio da bivalência deve ser lido como 'em qualquer tempo toda a proposição é verdadeira ou falsa' (BOBZIEN, 1998, p. 62). Disso decorre que Crisipo não está afirmando a tese de que qualquer proposição acerca do futuro será verdadeira ou falsa no momento futuro descrito pela proposição, mas que qualquer proposição que descreva a ocorrência de um evento ou estado qualitativo futuro é no presente verdadeira ou falsa. Salles e Bobzien acreditam que os estoicos compreendiam que as proposições acerca do futuro diferem de proposições acerca do presente pelo

fato de que os eventos presentes proporcionam a garantia direta da verdade da proposição que o descreve corretamente (no caso da proposição "Díon passeia", por exemplo, a proposição é verdadeira agora se Díon factualmente passeia agora), ao passo que não existe relação direta entre as os eventos futuros e a verdade das proposições que o descrevem. Sabe-se, através de Cícero, que Crisipo não considerava o princípio da bivalência autoevidente, mas não restou nenhum fragmento em que seja atestado como Crisipo o justificava. Desse modo, o princípio acaba sendo assumido no argumento sem justificações.

No que concerne à primeira premissa, é importante mencionar que também nenhuma justificativa é dada a ela em Cícero, restando aos comentadores conjecturar acerca de sua afirmação. Primeiramente, é perceptível que ela conecta o Princípio Geral Causal (PGC) ao Princípio da bivalência, mostrando que a negação do primeiro leva à negação do segundo (BOBZIEN, p. 62), sendo essa a premissa mais substancial de todo o argumento. A primeira premissa busca deixar claro que, se um evento *S* incausado ocorre em um tempo futuro *t*, a proposição que o descreve ('*S* ocorre em *t*') não é no presente nem verdadeira nem falsa. Isso significa que, caso existam eventos incausados, o princípio da bivalência será falso. Todavia, não é imediatamente claro o motivo pelo qual a um evento futuro incausado corresponderia uma proposição que não fosse nem verdadeira nem falsa. Salles e Bobzien consideram que a afirmação de que a proposição não seria falsa reside no fato de que para qualquer proposição que afirme a ocorrência de um evento, sua falsidade requer a não-ocorrência do evento. Explicamos: como já foi visto anteriormente, sempre que um evento ocorre no mundo, um predicado é satisfeito em um objeto e gera-se uma proposição que descreve o evento ocorrente, assim, essa proposição, como se refere à ocorrência factual de um evento, só pode ser verdadeira; afirma-se, então, que para toda a ocorrência existe uma proposição atualizada verdadeira, de modo que uma proposição falsa descreve um evento que não existe factualmente. No argumento em questão supõe-se a existência factual de um evento

futuro incausado e da proposição que o descreve; visto que a proposição em questão descreve o evento futuro que se está supondo como factual, então ela não pode ser falsa, visto que sua falsidade pressupõe a não ocorrência do evento futuro. Esta seria, então, a razão para considerarmos que a proposição acerca do evento futuro incausado não pode ser falsa. No que tange à impossibilidade da proposição acerca do evento futuro ser verdadeira, Salles propõe a seguinte explicação:

(Tc) Para qualquer evento S que ocorre em um tempo futuro t, a proposição 'S ocorre em t' não pode ser verdadeira agora, a não ser que exista uma causa agora (isto é, uma rede causal que se estenda do presente ao tempo futuro t) que garanta a ocorrência de S em t. (SALLES, 2005, p.08)

Assim, se o evento futuro é incausado, não existe uma causa agora que garanta a ocorrência de S em t, o que significa que a proposição 'S ocorre em t' não pode ser verdadeira agora.

Considerando, então, como verdadeira a primeira e a segunda premissa do silogismo, chega-se à conclusão de que "não existem movimentos futuros sem causa". Note-se que essa não é exatamente a premissa encontrada na conclusão da primeira parte do argumento. A conclusão é a de que "não existe movimento sem causa", o que inclui não apenas movimentos futuros, mas também passados e presentes. Cícero, em *De Divinatione* possui um fragmento que nos auxilia a compreender como se infere, a partir da premissa de que não existem movimentos futuros sem causa, que não existe *nenhum* movimento sem causa:

Por destino eu chamo o mesmo que os gregos chamavam de *heirmaméne*, isto é, uma ordem e sequência de causas em que causa é conectada com causa a partir das quais se produz um efeito. É uma verdade imortal que possui sua fonte em toda a eternidade. Portanto nada aconteceu que não fosse acontecer, e, igualmente, nada acontecerá que não encontre na natureza a causa eficiente da sua ocorrência. Consequentemente, nós sabemos que o Destino é aquilo que é chamado, não de modo ignorante, mas científico, 'a causa eterna das coisas, o porquê que as coisas passadas aconteceram, que as presentes estão acontecendo e que as futuras acontecerão'. (*Div.* I 125-6)

A passagem reitera um ponto já trabalhado anteriormente: todos os eventos, sejam passados, presentes ou futuros, são causados. Visto que todos os eventos possuem causas que os geram, é natural inferirmos que os eventos que agora são passados foram eventos futuros gerados por causas prévias, assim como os eventos presentes são causados por causas anteriores a eles e se tornarão eventos passados. Como afirma Bobzien "todo movimento passado do mundo foi em algum ponto 'transformado' de um movimento futuro para um movimento presente e por conseguinte para um movimento passado" (1998, p.72). Sendo assim, quando se deduz do silogismo a conclusão de que não existem movimentos futuros sem causa, pode-se afirmar que do mesmo modo não existem movimentos presentes sem causa nem sequer movimentos passados sem causa. Assim, partir das premissas postuladas, os estoicos concluem que não existe movimento sem causa, ou seja, chegam à afirmação do Princípio Geral Causal que sustenta o fatalismo estoico.

Segundo Silogismo: O restante do argumento é fácil de compreender depois de termos tratado do primeiro silogismo. Na quarta premissa "Se não há movimento sem causa, então tudo ocorre por meio de causas prévias", há identidade entre antecedente e consequente, o que não parece claro pelo fato deles apresentarem as seguintes diferenças notadas por Bobzien (1998, p.73): primeiramente, há a mudança de uma proposição negativa existencial para uma proposição afirmativa universal; a mudança do termo 'movimento' para 'tudo ocorre' e, por fim, a adição do termo 'prévias' à palavra 'causas'. No que diz respeito à mudança de uma proposição do tipo 'nenhum x sem y' para 'todo x com y', acreditamos que se possa compreender mais claramente a equivalência entre antecedente e consequente reformulando a premissa do seguinte modo: "se nenhum movimento é incausado, então todos os movimentos são causados". Justificamos: o termo *nenhum* pode ser seguramente adicionado porque na verdade já está implícito no antecedente, enquanto que a expressão 'tudo o que acontece' pode ser reduzida a movimentos. Finalmente, quanto à

adição da expressão 'prévias' à noção de causa também parece ser de fácil explicação: se recordarmos que a teoria causal estoica requer a existência de causas prévias para todos as mudanças que ocorrem no mundo, então é possível afirmar que a expressão 'antecedente' é subentendida quando evocada a noção de causa (Bobzien, 1998, p.74), o que nos permite retirá-la do conseqüente sem haver prejuízos para o significado do mesmo. Assim, compreendido que a quarta premissa é verdadeira por reiterar basicamente a conclusão do primeiro silogismo, e sendo a quinta premissa novamente a afirmação do que foi concluído em (3), conclui-se então que tudo ocorre por meio de causas prévias.

Terceiro Silogismo: Por fim, o último silogismo busca provar que, do fato de que tudo possui causas prévias, o destino é o caso. Sabendo que o destino é compreendido como a teoria de que tudo possui causas prévias, a premissa (7) deve ser lida de modo que se compreenda uma identidade entre termos; logo afirmar que tudo ocorre por meio de causas prévias é afirmar que tudo ocorre por meio do destino, assim como afirmar que tudo ocorre pelo destino significa dizer que tudo ocorre por meio de causas prévias. Assim, chega-se à conclusão final do argumento.

Os estoicos mostraram que se compartilharmos de algumas de suas crenças cosmológicas, o argumento da bivalência dá razões para que se acredite que tudo ocorre pelo destino. Entretanto, é necessário compreender apropriadamente o que seja o destino, pois a premissa final do argumento informa apenas que o destino ocorre por meio de causas prévias. Assim, da conclusão do argumento da bivalência, deriva uma questão controversa: é o destino idêntico à totalidade das causas antecedentes ou é o destino idêntico à totalidade de todas as causas (o que inclui a causalidade interna)? A primeira perspectiva é chamada por Bobzien de 'Perspectiva da Identidade' e a segunda é chamada por ela de 'Perspectiva da Não-identidade'⁴⁷.

⁴⁷ Essa controvérsia é muito bem explicada e problematizada por Bobzien; seguimos, então, a estrutura de apresentação fornecida por ela e apontamos as principais características de cada perspectiva segundo a autora. Cf. Bobzien (1998, p. 301-314)

De acordo com a Perspectiva da Identidade, Em De Fato 41-3, Crisipo estaria limitando o escopo do destino e assim dando espaço para o que depende de nós. Essa perspectiva possui duas vertentes: uma indeterminista e uma determinista. De acordo com a interpretação indeterminista, a distinção causal de Crisipo permitiria com que apenas as causas antecedentes fossem determinadas, de modo que o assentimento seria em última instância indeterminado, no sentido de que um indivíduo poderia assentir ou não a uma dada impressão. Marcelo Boeri é um defensor da Perspectiva da Identidade, pois o mesmo afirma:

A estratégia de Crisipo em seu argumento compatibilista, então, consiste em buscar um lugar para a responsabilidade apesar da necessidade; esse lugar se encontra no que determina "causa interna", uma causa que, ao menos em teoria, pode atuar independentemente da necessidade, que sempre é uma "causa externa". Mas o destino, então, não pode identificar-se com a totalidade das causas, mas apenas com as causas externas. (BOERI, 2000, p.34-35)

Me parece possível sugerir que em muitos textos atribuídos particularmente a Crisipo se encontra outro ponto de vista acerca do que é a liberdade: se é livre quando se pode optar entre cursos de ação diferentes e o resultado de nossa ação é um efeito de nós mesmos, e não de um fator causal universal externo ao qual devemos - de forma consciente ou inconsciente - submetermos. Se é assim, se admite que há ações corretas e incorretas porque de outro modo o único responsável de tudo seria o destino. Deve existir, então, um âmbito de indeterminabilidade no qual possamos ser causas de nossos atos. (BOERI, 1997, p.164)

O autor afirma explicitamente que apenas as causas antecedentes são determinadas, que o agente pode optar por assentir ou não às impressões, o que para ele tem como consequência que as ações dos indivíduos sejam um efeito de si mesmas e que para que esse seja o caso, essas ações devam ser indeterminadas. Entretanto, Boeri reconhece que não há nenhuma passagem em que isso fique evidente, e que quanto à noção de *to eph' hêmin* no estoicismo, todas elas são ambíguas, podendo levar a uma leitura tanto potestativa geral quanto potestativa específica. Boeri utiliza essa ambiguidade para salientar que justamente por isso

nada impede que se faça uma leitura potestativa específica da mesma. Interpretamos que Boeri acredita que para que as ações sejam moralmente responsáveis e dependam do agente é necessário que elas sejam indeterminadas; disso, o autor compreende que os estoicos utilizam sua distinção causal para dar margem a essa indeterminação que ele julga necessária para a responsabilidade moral. Assim, o autor parte de uma convicção pessoal e a aplica ao pensamento estoico, ao invés de buscar interpretá-lo em seus próprios termos. Bobzien julga que a interpretação indeterminista da Perspectiva da Identidade é falha por três razões: primeiramente, acredita que ela não se adéqua à noção de *to eph' hêmim* estoica, que é associada a aquilo que ocorre através de nós; em segundo lugar, não há evidências textuais de que Crisipo tenha se envolvido em algum debate acerca de uma liberdade indeterminista; por fim, essa interpretação toma a expressão 'o assentimento é destinado', como um modo de afirmar que o assentimento tenha uma causa antecedente que não o determina completamente, o que seria um modo estranho de expressar essa influência restrita do destino.

No que concerne à interpretação determinista da Perspectiva da Identidade, é defendido que o destino, compreendido como a totalidade das causas antecedentes, determina cada assentimento humano por meio das impressões, sendo assim responsável pela formação da natureza de cada pessoa. Nessa perspectiva, preservar-se-ia a responsabilidade moral pelo fato de que, apesar de a natureza do agente ser determinada por fatores externos, ela não se identifica ao destino, não sendo parte dele. Há uma objeção evidente que se pode fazer a essa perspectiva: se a natureza humana é completamente determinada pelo destino, então o destino é responsável pelas ações do mesmo, e não os seres humanos.

Por fim, a Perspectiva da Não-Identidade sustenta que o destino é idêntico à totalidade de todas as causas, o que inclui também as causas internas ao indivíduo. Nessa perspectiva é possível afirmar que o destino determina todos os detalhes do universo. Assim, o destino opera tanto externamente quanto internamente, sendo causalmente ativo na nature-

za do agente; diz-se que as ações humanas são destinadas porque as causas antecedentes, em conjunto com as causas internas, são suficientes para a ocorrência da ação. A responsabilidade moral é preservada, de acordo com essa perspectiva, por meio das distinções causais de Crisipo, visto que ela permite com que se compreenda que as causas antecedentes ao indivíduo não o determinam completamente, não o forçam; assim, se o assentimento não é forçado, logo a ação é do agente e ele é por ela responsável. Acreditamos ser essa a interpretação que se adéqua melhor aos fragmentos aos quais se tem acesso.

Psicologia da ação

Crisipo, como vimos, sustenta que o destino é o caso, ou seja, que o destino é idêntico à totalidade de todas as causas e acredita que seu fatalismo não seja incompatível com a responsabilidade moral. Justifica sua asserção apelando a processos internos ao agente como sendo suficientes para considerarmos que as ações humanas que não são forçadas externamente estão em seu poder. Para que se possa compreender seu compatibilismo entre fatalismo e responsabilidade moral, é necessário, então, compreender que processos mentais são esses e como eles funcionam.

Primeiramente, importa considerar alguns aspectos concernentes ao conceito de alma (*psychê*) e de mente (*dianóia*) para o estoicismo. Aécio (*LS* 53H) nos diz que a alma consiste em oito partes: os cinco sentidos, parte procriativa, linguagem e parte governante. No caso dos seres humanos, a parte governante (*hegemonikon*) seria a mente, que se encontraria no coração e englobaria quatro faculdades também corpóreas: impressão (*phantasia*), assentimento (*synkatathesis*), impulso (*hormê*) e intelecto (*logos*). Apesar de serem corpóreas, essas capacidades não seriam independentes da mente e não ocupariam lugares diversos dentro do coração; seriam capacidades diversas de uma mesma mente (BOBZIEN, 1998, p.239). Tendo em mente tais informações, passamos à exposição

das faculdades da alma necessárias à ação humana, explicando como elas se relacionam.

As impressões (*phantasiai*), são entendidas como afecções (*pathê*) da alma ou alterações da mente (DL 7.50) cujas características principais são possuir origem externa - proveniente de estados de coisas ou eventos, de um impressor - e serem descritas proposicionalmente, de modo a serem validadas ou consideradas falsas⁴⁸. Ainda, são classificadas em impressões práticas ou impulsivas (*phantasiai hormetikai*) e teoréticas (*phantasiai katalêptikai*). As impressões teoréticas apresentam coisas como existindo e possuindo certas propriedades, enquanto isso, as impressões práticas apresentam coisas como sendo desejadas ou evitadas e possuem a forma “eu devo fazer x”, sendo as impressões práticas que nos levam às ações (SALLES, 2005, p.35).

Além de impressões práticas, é necessário para o ocorrimto de uma ação que o agente dê assentimento à impressão. *Assentimento* (*synkatátêsis*), de acordo com Bobzien (1998, p.240), é “o poder de confirmar uma impressão, i.e. dar assentimento”. É importante notar que o assentimento sempre gera uma crença de que a proposição ao qual se assentiu, seja teorética ou prática, é verdadeira; assim, assentir a uma impressão é confirmá-la como verdadeira. Assentimentos e impressões são eventos que, embora ocorram na mente e sejam relacionados, são distintos, já que assentimentos pressupõem impressões, mas impressões nem sempre são seguidas de assentimento. É importante salientar que um ato de assentimento pode ser dado de forma não reflexiva, o que significa que uma pessoa pode considerar o conteúdo de uma proposição prática como verdadeira sem refletir acerca da verdade dessa proposição (SALLES, 2005, p. 35).

O terceiro elemento e o quarto elemento na teoria da ação estoica é o impulso prático (*praktike hormê*) e a ação (*praxis*). Segundo Estobeu

⁴⁸Animais não racionais também possuem impressões, mas as impressões dos seres humanos se diferenciam das impressões dos seres não racionais justamente por possuírem conteúdo proposicional, de modo que a impressão pode ser representada na linguagem. Cf. BOBZIEN (1998, p. 240).

(LS 53Q2), o impulso é um movimento da alma em direção a algo. O impulso nos seres humanos é consequência do ato de assentimento, estando muito próximo da ação (*práxis*), pois, uma vez que eu recebo uma impressão, cujo conteúdo proposicional me diz que eu devo fazer x e eu dou assentimento à proposição, o ato de assentimento é seguido de um impulso para realizar a ação x. Ou seja, o impulso é uma pró-atitude com respeito à aceitação de uma proposição. Mas o impulso não é propriamente a ação, pois, pode haver algum impedimento externo que impeça a execução física de um ato cujo impulso estava direcionado. Quando recebo uma impressão e avalio o conteúdo proposicional da mesma e dou assentimento à impressão, ela me gerará um impulso, que, se não for frustrado por fatores externos, me levará a agir (SALLES, 2005). Logo, uma ação só pode ocorrer se o impulso não for limitado por algum fator externo que inviabilize a ação, o que torna claro que, embora toda ação pressuponha um impulso, ela não é idêntica a ele. Tampouco se pode entender uma ação como um movimento corporal, pois uma ação pode ocorrer sem nenhum movimento; uma ação (*praxis*), na concepção estoica, é compreendida como uma ‘tensão (*tónos*) mental’, que pode requerer ou não algum movimento corporal, dependendo do ato a que se deu assentimento. Como exemplo, Salles (2005, p.37) afirma que se uma pessoa dá assentimento a uma proposição que prescreve ‘é apropriado permanecer parado’, e a pessoa de fato permanece parada, esta é a ação, visto que é um impulso que se segue do assentimento dado a uma impressão prática.

É importante mencionar que nem todas essas faculdades são exclusivas dos seres humanos. Os animais também formam impressões, mas, diferentemente dos humanos, reagem quase que automaticamente a elas, indo em direção ao que se apresenta como prazeroso e fugindo do que parece doloroso. Os seres humanos possuem a faculdade do assentimento que lhes permite não reagir automaticamente às impressões que lhes aparecem, e essa possibilidade envolve uma atividade mental racional chamada *krisis*. *Krisis* é compreendida como a aceitação de uma impres-

são com base em uma reflexão prévia acerca da aceitação dessa proposição; envolve, portanto, a aceitação crítica de uma impressão (SALLES). De fato, o agente completamente racional jamais aceitará acriticamente como verdadeira uma proposição sobre se uma ação *x* é apropriada. Nesse sentido, a aceitação crítica toma forma de um processo de reflexão que tem como propósito decidir se seria correto aceitar uma proposição com respeito a uma impressão prática. Para chegar a alguma decisão, o agente tentará determinar se, considerados todos os fatores relevantes, é apropriado realizar uma ação *x* nas presentes circunstâncias. Apenas se o agente considerar que não há nenhuma alternativa mais apropriada, ele assentirá à proposição e um impulso será exercido. O conceito de *krisis*, portanto, carrega o sentido de uma avaliação comparativa de todas as alternativas e de consideração de todos os aspectos relevantes. Quando uma pessoa reflete previamente sobre uma determinada impressão, ela pode assentir ou não a essa impressão. Salles (2005, p.58) afirma que uma pessoa não assente a uma impressão se uma das duas situações ocorre: (i) o curso de ação que parece plausível na impressão não aparece mais como inicialmente, (ii) algum curso de ação alternativo parece melhor. No caso em que uma pessoa dá assentimento crítico a uma impressão, ambas situações devem ocorrer: (i) o curso de ação prescrito na impressão continua se apresentando adequado como no início após a deliberação e (ii) não há nenhum curso alternativo de ação que pareça mais adequado do que o prescrito pela primeira impressão. É importante reiterar que do fato de que um indivíduo possa assentir criticamente a uma impressão, isso não significa que ele vá assentir de tal modo; existe a possibilidade de que ele não reflita acerca da impressão e dê assentimento automático a ela.

Logo, é possível sintetizar o processo psicológico que leva às ações do seguinte modo: (a) Recebe-se uma impressão que apresenta um curso de ação como apropriado; (b) reflete-se acerca da apropriação da ação levando em conta todos os fatores relevantes ou dá-se assentimento automático à impressão (c) gera-se um impulso que, se não for impedido

por fatores externos (d) leva à ação. Tendo em mente tudo o que foi dito até o momento, não só quanto a psicologia da ação estoica, mas também as características do fatalismo, convém passar à análise da teoria da responsabilidade moral.

Responsabilidade Moral

Responsabilidade Moral e *to eph' hêmin* (*di hêmon*) em Crisipo

Como esperado, o fatalismo estoico foi debatido e rejeitado por diversos autores, especialmente por parecer difícil conciliá-lo com a ideia de que as ações humanas não sejam determinadas por fatores externos a elas. Surge então a chamada 'objeção externalista', que tem sua apresentação mais famosa em *Fat.* 40-1. Nessa passagem, Cícero faz um relato acerca do argumento que os opositores da doutrina estoica apresentam a fim de mostrar que o fatalismo resulta em um determinismo externo⁴⁹. Esse debate, embora vise primariamente esclarecer como ocorrem as operações do destino, acaba envolvendo a noção de responsabilidade moral e de *to eph' hêmin*. Antes de darmos início à problematização dessa questão no estoicismo é importante atentarmos para o fato de que a noção de *to eph' hêmin* é identificada à noção de *di hêmon*, pois os estoicos compreendiam que aquilo que acontece através de nós está em nosso poder. Considere-se, pois, o relato de Alexandre de Afrodísia:

(1) Pois os estoicos negam que o homem tenha a possibilidade de escolher entre ações opostas, e dizem que o que acontece através de nós (*di hêmon*) é o que está em nosso poder (*to eph' hêmin*) (2) Pois, eles dizem, das coisas que existem e vêm a ser, que diferentes seres possuem diferentes naturezas. Se-

⁴⁹ De acordo com Salles (2005, p.xvii), o determinismo externo é a tese de que as causas de nossas ações e de nossa identidade são ultimamente externas a nós, como nosso meio, educação, hereditariedade, etc. Isso implica que o que as pessoas são e o que fazem é completamente determinado por causas externas a eles e que não estão em seu poder. Esse tipo de determinismo parece incompatível com a responsabilidade moral e legal, já que a responsabilidade requer que os seres humanos desempenhem algum papel relevante na realização de seus atos e na constituição de seu caráter; de acordo com essa perspectiva os indivíduos são passivos quanto às ações que realizam, sendo possível dizer que elas meramente ocorrem com eles, e não que são praticadas.

res com alma possuem natureza diferente de seres inanimados, e nem todos os seres animados possuem a mesma natureza; pois as diferenças na espécie das coisas existentes indicam diferenças em suas naturezas. E o que cada um faz está de acordo com sua natureza própria: o que uma pedra faz é de acordo com a natureza da pedra, o que o fogo faz é de acordo com a natureza do fogo, e o que o animal faz é conforme a natureza do animal. Portanto, eles dizem, nenhuma das coisas que cada um deles faz de acordo com sua própria natureza pode ser de outro modo: tudo o que eles fazem é feito por necessidade. (3) Por necessidade, aqui, eles querem dizer não o que é feito por compulsão, mas o que se deve à incapacidade de algo de tal natureza, dadas certas circunstâncias, circunstâncias que são no momento incapazes de não ocorrerem, como mover-se de um modo diferente daquele no qual se move. (4) Pois, a pedra, se atirada de alguma altura, e não impedida, não pode falhar em cair (...). (6) Eles dizem que os movimentos causados pelo destino através dos animais ‘estão em poder dos animais’. Em termos de necessidade, seus movimentos são como qualquer outra coisa, já que também para eles as causas externas devem ser presentes por necessidade, resultando que, de algum modo, é por necessidade que eles comandam o seu movimento auto-propulsor de acordo com um impulso. Mas, pelo fato desses movimentos sucederem por impulso e assentimento (...) eles dizem que este movimento ‘está em poder dos animais’⁵⁰, mas não chamam cada um dos outros [movimentos] em poder da pedra ou do fogo (...). (LS 62G)

Essa passagem expõe ricamente parte do pensamento estoico do período antigo: primeiramente, há a informação de que os estoicos rejeitam a tese de que o homem possa escolher entre ações opostas. Essa rejeição é evidente e até esperada pelo fato de que o fatalismo estoico torna tal concepção ininteligível dentro de sua cosmologia e pressupõe que o homem poderia agir de modo avesso a seu caráter, pressuposição que não encontra respaldo em nenhum fragmento concernente ao período

⁵⁰ Fica claro nessa passagem que os animais, assim como os seres humanos, possuem faculdade de assentimento. Entretanto, visto que os animais não possuem *logos*, é de se esperar que as impressões geradas neles não apresentem conteúdo proposicional, de modo que eles reagem com respeito ao que se apresenta como prazeroso ou doloroso automaticamente. Assim, considera-se que tanto o assentimento quanto o impulso gerado sejam automáticos, pois, já que não envolvem razão, não haveria motivos para um animal esperar para assentir a uma impressão. Os seres humanos também podem assentir automaticamente às impressões que lhes chegam; não obstante, suas impressões sempre terão conteúdo proposicional e estes possuem a possibilidade de assentimento crítico, que é a espécie de assentimento mais caracterizadora da natureza humana; assentimento é comum aos animais em geral, os diferenciando de entidades inferiores, já o assentimento crítico é exclusivamente humano, distinguindo os seres humanos dos demais seres. Cf. SALLES (2005, p.54).

antigo do estoicismo. Em segundo lugar, importa notar na passagem a informação de que cada ser realiza certos movimentos que são de acordo com sua natureza e que, sendo esses movimentos conforme a natureza de cada ser, eles ocorrem por necessidade, ou seja, são incapazes de serem de outro modo. Por fim, vale notar que, no caso dos seres humanos e animais, o que ocorre através deles é o que está em seu poder, o que não se pode aplicar aos demais seres, como plantas, pedras e outros objetos, pois, embora se diga que seus movimentos naturais ocorrem através deles, não se diz que dependem deles. Tendo em mente esses detalhes - que serão úteis logo adiante - faz-se útil considerar, ainda, uma das passagens em que se encontra estabelecida a relação entre aquilo que é destinado e aquelas coisas que estão em nosso poder:

Se todas as coisas ocorrem pelo destino, todas as coisas ocorrem por uma causa antecedente; e se o impulso⁵¹ é causado, aquelas coisas que seguem do impulso também são causadas; portanto o assentimento também é causado. Mas se a causa do impulso não é situada dentro de nós, mesmo o impulso não está em nosso poder; e se esse é o caso, aquelas coisas que são causadas pelo impulso também não se encontram em nós. Segue-se, portanto, que nem o assentimento nem as ações estão em nosso poder (*in nostra potestate*). Disso resulta que não há justiça em louvar ou censurar, nem em honras ou punições. Mas como afirmar isso é errôneo, eles <os opositores de Crisipo> sustentam que essa é uma inferência válida e que nem tudo o que ocorre ocorre pelo destino. (*Fat.* 40)

O argumento em Cícero busca provar que a premissa estoica de que tudo ocorre pelo destino é falsa, e para tal, parte da compreensão de que se aquilo que é anterior à impressão impulsiva ocorre por uma causa antecedente, então ela não depende de nós, e essa afirmação é correta na

⁵¹ Suzanne Bobzien menciona que há controvérsias acerca dos termos impressão e ação no estoicismo: Sêneca, por exemplo, menciona a existência de um impulso não confirmado que seria precedente ao assentimento e que deveria ser confirmado por ele. Visto que o termo *phantasia* não aparece na passagem, a autora sugere que impulso (*adpetitus*) nesse contexto seja compreendido como impressão impulsiva. Poderia ser objetado que essa interpretação não é satisfatória porque faltaria então um termo que designasse o impulso que decorre do assentimento, entretanto, Bobzien explica que a ausência de menção a tal termo ocorreria porque o assentimento, sendo referente à impressão impulsiva, é considerado por alguns estoicos como o mesmo que um impulso confirmado. Cf. BOBZIEN (1998, p.247).

visão estoica, visto que a causa antecedente da impressão impulsiva é o objeto externo a nós que nos causa a impressão. A partir daí, afirma-se que se a causa da impressão impulsiva não depende de nós, então a impressão impulsiva não depende de nós e que, se a impressão impulsiva não depende de nós, e ela é causa do assentimento e da ação, então assentimento e ação não dependem de nós. O último passo do argumento consiste em alegar que se assentimento e ação não estão em nosso poder, então não é justo louvarmos ou censurarmos as pessoas, premissa que é aceita por Crisipo. Tomando como evidente que é justo louvar e censurar as pessoas por suas ações, nega-se que tudo ocorra pelo destino. Em outras palavras: se os assentimentos e as ações são necessitadas pelo destino, então não dependem de nós e, se as ações não dependem de nós, não somos moralmente responsabilizados por nossas ações.

Crisipo busca refutar esse argumento através da explicitação de uma taxonomia causal que considera ter sido negligenciada no argumento do oponente e que seria fundamental para a compreensão da proposta estoica de interpretação acerca das operações do destino. O ponto de Crisipo na passagem é mostrar ser possível negar a necessidade e manter sua afirmação de que tudo ocorre por meio de causas antecedentes. Considere-se, pois, a resposta de Crisipo:

Mas Crisipo, uma vez que se recusou por um lado a aceitar necessidade e sustentar, por outro lado, que nada acontece sem causas prévias, distingue os diferentes tipos de causalidade a fim de ao mesmo tempo escapar necessidade e preservar o destino. "Algumas causas", diz ele, "são perfeitas e principais, outras auxiliares e proximais. Portanto, quando dizemos que tudo acontece pelo destino devido a causas antecedentes, o que desejamos ser entendido não é causas perfeitas e principais, mas auxiliares e proximais". Assim sendo, ele contraria o argumento que propus anteriormente dizendo que, se tudo ocorre pelo destino, segue-se de fato que tudo acontece por meio de causas antecedentes, mas não por causas perfeitas e principais, mas auxiliares e imediatas. E se essas causas não estão em nosso poder, não se segue que o assentimento não está em nosso poder. Por outro lado, se fôssemos dizer que todas as coisas ocorrem por causas perfeitas e principais, seguir-se-ia

que, como essas causas não estão em nosso poder, o assentimento não estaria em nosso poder também. (*Fat.* 41)

Crisipo sustenta, então, que a afirmação de seus oponentes de que se tudo ocorre pelo destino então o assentimento não está em nosso poder deriva de uma má interpretação do pensamento estoico: seus opositores compreendem causas prévias como causas perfeitas e principais, quando na verdade as causas prévias devem ser compreendidas como auxiliares e proximais. Crisipo não menciona a que tipo de causa corresponderia a causalidade interna, entretanto, a interpretação tradicional⁵² compreende que ela seria perfeita e principal, no sentido de ser o fator que possui função principal na realização da ação humana; assim, apesar de a causalidade externa ser necessária para a consecução da ação humana, a natureza do agente seria o fator que possuiria papel principal na determinação do assentimento e da ação humana⁵³.

Após a distinção dos tipos de causa, Crisipo explica através de uma analogia o modo como esses tipos de causa operam na ação humana de modo que seja possível afirmar que o assentimento, apesar de ser destinado, mesmo assim está em poder humano. Considere-se, pois, a analogia do cilindro e do cone:

(...) mas Crisipo retorna ao seu cilindro e cone, que não podem começar seu movimento sem serem empurrados. Entretanto, quando isso acontece, ele acredita que a partir de então o cilindro rola e o cone gira por sua própria natureza. Assim, ele diz, como a pessoa que empurrou o cilindro deu a ele no início de seu movimento, mas não deu a ele a habilidade de rolar, da mesma forma, portanto, uma impressão, quando recebida, gravará e estampará sua

⁵² Bobzien oferece uma lista que conta com referências a obras de vinte e seis pesquisadores que endossam a interpretação tradicional. Cf. BOBZIEN (1999, p. 205, nota 23)

⁵³ Bobzien (1999, p.211), por sua vez, atenta para o fato de que em *De Fato* 41 Crisipo realiza a distinção entre causas auxiliares e proximais e causas perfeitas e principais no contexto das causas antecedentes, mostrando que em todas as passagens em que há menção a essa distinção causal, Crisipo está tratando das causas antecedentes, e não tratando do segundo fator causal descrito na analogia do cilindro e do cone. Mais ainda: Bobzien chama a atenção para o fato de que, de acordo com *Fat.* 41, os dois tipos causais são excludentes, visto que, caso uma causa seja perfeita e principal, ela é suficiente para a ocorrência da ação, pois, como Crisipo afirma, se as causas antecedentes fossem perfeitas e principais, as ações humanas seriam necessitadas por elas. Ainda, afirma que das passagens que temos sobreviventes da teoria estoica, não há nenhuma em que Crisipo afirme que a causalidade interna ao agente é perfeita e principal.

forma na mente, mas o assentimento <à impressão> estará em nosso poder; e, assim como dissemos no caso do cilindro, será empurrado externamente, pois o resto se moverá por seu próprio poder e natureza. (*Fat.43.1*)

É ponto assente entre grande parte dos pesquisadores que o ponto de Crisipo com tal analogia seria mostrar que, embora em ambos os casos o movimento que origina a ação seja externo ao agente e independente dele, o modo como ocorre a prossecução do movimento se deve à *natureza* do objeto. No caso do cilindro, sua natureza, ou seja, aquilo que o caracteriza enquanto cilindro é o que confere o poder e a habilidade de rolar, não podendo ser nada mais do que sua forma, pois, é por possuir forma cilíndrica que esse objeto tem o poder de rolar quando é empurrado. Analogamente, é a natureza humana que determina em tais seres o modo como eles assentem à impressão externa, entretanto, a passagem não deixa claro o que exatamente conta como a natureza humana. Há pelo menos três candidatos possíveis para definir o que conta como natureza: Long e Sedley (1987, p. 341) interpretam que a natureza do homem seria um conjunto de qualidades morais que definem um certo tipo de caráter e o modo como assentimos; Bobzien interpreta que o análogo à forma do cilindro seria uma tensão na mente, que, variando em cada indivíduo, resulta na diferenciação no caráter e assentimento; finalmente, Salles sustenta que a nossa natureza humana consiste na combinação de *krisis* e *impulso*. De qualquer modo, é compartilhada a interpretação de que a ação humana só pode ocorrer a partir da existência do elemento externo que gera a impressão no agente, mas suas disposições mentais ocorrem devido à natureza humana que, inevitavelmente, envolve a faculdade de assentimento, estando as ações em poder do homem porque, como na já mencionada passagem de Alexandre de Afrodísia, é pelo fato das ações ocorrerem por impulso e assentimento que é dito que ela está em poder do indivíduo que age.

Ainda, é importante notar que dentro da teoria analisada só é possível afirmar que um ato depende de um indivíduo porque sua natureza está envolvida se entendermos a natureza implicando que o indivíduo aja

em decorrência do ato de assentimento (mesmo sendo o modo de assentimento determinado pelo caráter), de modo que um indivíduo será responsável por seu caráter caso ele aja por sua natureza, não sendo, pois forçado a agir pela impressão externa. Mencionamos isso porque pode ser objetado que a natureza de um indivíduo está envolvida na ação de um modo que dificilmente alguém diria que acarretaria em responsabilidade moral. Dorothea Frede fornece um exemplo que deixa claro o que queremos dizer:

Se empurro alguém de modo que ele caia e quebre a perna, tribunal algum aceitará a desculpa de que minha ação tenha sido meramente a causa antecedente ou próxima do acidente. Nem mesmo o melhor advogado me livrará, alegando que a causa principal dos ferimentos foi, em verdade, a forma da vítima e seu estado interno. Pode haver alguma discussão legal quanto a se meu empurrão foi realmente um empurrão, não apenas um leve toque, se os ossos da vítima estavam atipicamente lesionados e assim por diante. Mas nenhuma dessas possíveis lacunas legais altera que, dada a ação antecedente, nenhuma das consequências realmente "está em poder da vítima". (FREDE, 2006, p. 215)

Pelo o que foi dito até aqui, acredita-se que tenha ficado claro que não é nesse sentido que se deve inferir o envolvimento da natureza do agente; com base na passagem *Fat.* 43.1 não é possível afirmar que a natureza do agente estava envolvida nesse caso, visto que a vítima não pôde assentir a nenhuma impressão, mas sua queda foi completamente determinada por uma força externa, não estando, por isso, em seu poder.

Feitas as observações relevantes, concentremo-nos no tratamento da responsabilidade moral. Analisando as duas últimas passagens mencionadas da obra *Fat.*, fica claro que Crisipo acredita que, mesmo que tudo seja destinado, os homens têm poder sobre suas ações porque, primeiramente, as ações humanas não são pré-determinadas, ou seja, não são completamente determinadas por fatores externos, o que significa que o ato de assentimento não é necessitado pela impressão. Sua justificativa para tal reside no fato de que a natureza do homem é o fator principal ou

primordial na ação, estando em seu poder porque ele possui faculdade de assentimento. Além disso, Bobzien explica que o paralelo entre o cilindro, o cone e o ato humano garante a responsabilidade moral na analogia pelo fato de que, assim como o cilindro e o cone realizam movimentos distintos, pessoas diferentes reagem diferentemente aos estímulos externos, ou seja, enquanto uma pessoa pode assentir a uma impressão *x*, outra pessoa pode não assentir à mesma impressão, sendo que isso dependerá de sua natureza, que engloba seus traços morais.

Ricardo Salles (2005, p.49) afirma que é possível defender que a ausência de força externa e o envolvimento da natureza do indivíduo na ação não são suficientes para garantir a responsabilidade moral; para o pesquisador, o foco da responsabilidade moral residiria no 'impulso completamente racional' (2005, p.91), que é decorrência do assentimento crítico (*krisis*). Salles deixa claro que a tese de que *krisis* e impulso constituem a natureza humana significa que os impulsos que são mais paradigmáticos da natureza humana são aqueles que se baseiam em reflexões prévias de todos os fatores relevantes para a ação. Assim, poderia ser dito que sempre que um indivíduo age com base em um impulso completamente racional, ele é moralmente responsável por sua ação. Entretanto, apesar de considerar suficiente para a responsabilidade moral o impulso completamente racional, Salles afirma que ele não seria necessário para a mesma, e que Epicteto teria desenvolvido mais detidamente esse ponto, visto que considera que indivíduos que agem de modo irrefletido ou que não consideram cuidadosamente os aspectos relevantes para assentir às impressões devam ser responsabilizados quando agem assim porque a falta de reflexão é inatural aos seres humanos; se eles a possuem, devem usá-la, já que é constitutivo da natureza humana examinar impressões criticamente⁵⁴. Consideramos que a interpretação de Salles se harmoniza

⁵⁴ Quando trata dessa questão, Epicteto considera dois tipos de agentes. Primeiramente, trata de um tipo de indivíduo que age precipitadamente, dando assentimento a uma impressão sem utilizar-se da *krisis*. Por vezes os seres humanos agem de tal forma, mas Epicteto trata também de indivíduos que sempre agem precipitadamente. Salles (2005, p.93) afirma que no agente precipitado há duas características específicas que fazem com que ele aja desse modo: primeiramente, ele recebe uma impressão cujo conteúdo indica ser apropriado realizar uma determinada ação, e ele possui uma disposição mais forte que a do agente reflexivo que permite com que ele aceite como

com a interpretação de Bobzien, pois o enfoque dado no impulso completamente racional deve-se ao fato de o autor considerar a faculdade de assentimento como aquela que permite a constituição da natureza humana e que decorre da natureza humana. Quando Salles afirma que o assentimento crítico é suficiente para a responsabilidade moral mas não é necessário, pois o assentimento automático também é responsabilizável, está apenas dizendo que qualquer tipo de assentimento será suficiente para que a ação esteja em poder do agente e seja responsabilizável.

Finalmente, é importante notar que a noção de *to eph' hêmin* não se relaciona a uma capacidade dual de ação, e isso tanto em Crisipo quanto em Epicteto. Essa interpretação se harmoniza com a já citada passagem em que Alexandre de Afrodísia relata que os estoicos rejeitam que o homem tenha possibilidade de escolha entre ações opostas. Apesar de os estoicos não definirem ou ressaltarem essa capacidade dual no assentimento às impressões, ela existe, e essa capacidade dual permitiu com que pesquisadores, como Marcelo Boeri, defendessem que haveria um âmbito de indeterminação para que as ações estejam em nosso poder. Apesar dessa capacidade dual existir, ela não implica que um agente, diante das mesmas circunstâncias possa agir diferentemente; Crisipo, quando evidencia essa capacidade dual, o faz na analogia do cilindro sutilmente, mostrando que seres diferentes, diante das mesmas circunstâncias externas reagem de modo diferente, o que significa que, no caso das pessoas, estando diante da mesma impressão, é possível que uma dê assentimento enquanto a outra se recuse a dar assentimento (o que é muito diferente de dizer que a mesma pessoa, sob as mesmas circunstâncias, possa assentir ou não a uma impressão). Bobzien menciona (1998, p. 289) que essa interpretação da capacidade dual de assentimento pode

verdadeira a proposição. Esse tipo de agente, então, é caracterizado por aceitar as impressões que recebe caso o conteúdo prescreva que determinado curso de ação deve ser seguido, o que os leva a assentir automaticamente a ação, sem refletir previamente acerca do conteúdo da impressão. Indivíduos que *sempre* agem precipitadamente são denominados por Epicteto de 'maníacos'. Ainda, há um segundo tipo de agente, que aceita impressões com base em uma razão prévia, mas que falha ao fazer a consideração de todas os aspectos relevantes envolvidos na realização da ação, deixando de lado considerações altamente importantes para a avaliação da plausibilidade de realização do ato em questão. Nesse caso, o agente possui um raciocínio defeituoso.

dar origem à objeção de que não há sentido em enfatizá-la, visto que em última instância estaria determinado se as pessoas assentiriam ou não a cada impressão; a autora explica que para os estoicos essa capacidade é importante na medida em que é essa capacidade que diferencia os seres humanos dos demais seres, permitindo avaliar os fatores relevantes acerca das impressões que se apresentam a eles, além de permitir com que se possa assentir criticamente e garantir a responsabilidade moral. No que concerne aos demais seres, desses sim se pode dizer que são completamente determinados pelos fatores externos, visto que no caso dos demais animais, por exemplo, estes agem de modo impulsivo e automático às impressões que surgem a eles.

Prohairesis, ta eph' hêmin, eleutheria e responsabilidade moral em Epicteto

Como foi visto, a noção de *to eph' hêmin (di hêmon)* e responsabilidade moral é emergente no estoicismo antigo, mas tais termos surgem tendo como pano de fundo a física estoica, visto que Crisipo evoca esses conceitos a fim de clarificar como ocorre seu fatalismo e justificar sua coerência. No período do estoicismo romano Epicteto também se ocupará daquilo que depende de nós e da responsabilidade moral, mas sua investigação surge no âmbito da ética, visto que investiga o que depende de nós para que alcancemos a tranquilidade da alma (*apatheia*) e sejamos, pois, felizes⁵⁵. Surgindo em um contexto ético, essa noção se encontra associada a outras noções que não são correlatas no estoicismo antigo, como a noção de *prohairesis* e *eleutheria*. Considere-se, pois, como essas noções se entrelaçam para que ao final seja possível analisar suas consequências para a responsabilidade moral. Começemos, pois, tratando da *prohairesis*.

⁵⁵ A felicidade se configura como o resultado do uso cuidadoso dos externos (usando-os instrumentalmente para atingir fins virtuosos) em conjunto com a firmeza do agente que sabe que não pode ser afetado por ocorrências externas aos seus próprios julgamentos e escolhas pessoais.

A *prohairesis* é um termo retomado do pensamento aristotélico e ressignificado por Epicteto, sendo identificado ao *eu* humano, àquilo que define as pessoas enquanto tais e que determina seu modo de comportamento, sendo a única coisa com a qual é necessário se preocupar porque apenas nela reside o bem e o mal. Como consequência, tudo o que for externo à *prohairesis* não é bom nem mal, mas *indiferente*: as posses materiais, bem como a reputação, amigos, família, saúde física e até mesmo a própria vida são em si mesmas moralmente neutras, já que não são incondicionalmente boas, mas apenas condicionalmente, provisoriamente e instrumentalmente valiosas (STEPHENS, 2007, p.12)⁵⁶. Isso ocorre porque tais bens estão fora do controle humano, ou seja, fora de nossa volição, de nossa *prohairesis*.

Dependendo do uso que fizermos de nossas impressões (*he chresis ton phantasion*), nossa *prohairesis* será livre ou escravizada. Pelo fato de no estoicismo os seres humanos serem inicialmente ausentes de racionalidade, iniciam suas vidas aprendendo a realizar juízos falsos sobre os quais só poderão refletir quando se tornarem racionais, o que significa que todo o homem inicia sua vida escravizado pelos juízos falsos que aprende, entretanto, quando adquire racionalidade pode vir a tornar-se livre e feliz ao tornar-se sábio, o ideal moral estoico. Epicteto compreende que, a fim de que os indivíduos possam se tornar sábios, é necessário que saibam quais coisas dependem dele, pois assim eles podem adequar suas crenças de modo a desejar apenas o que está em seu poder. Vimos em Crisipo que o filósofo acredita que se uma ação realizada por um indivíduo é fruto de seu ato de assentimento, então a ação está em seu poder. Epicteto diverge de Crisipo porque se preocupa em identificar quais atividades e comportamentos estão sob absoluto controle do agente (*ta eph' hêmin*), não podendo ser impedidas por nenhum fator externo. Assim, enquanto Crisipo diria que se meu caminhar foi fruto de assenti-

⁵⁶ É importante levar em conta, todavia, que embora os externos não possuam valor moral intrínseco, o uso que fazemos deles não é de todo moralmente neutro, ou seja, os indiferentes serão preferíveis na medida em que fizermos bom uso deles e serão não-preferíveis caso os utilizemos para fazer o mau, ou seja, o que é contrário à virtude.

mento então ele depende de mim, Epicteto sustentaria que nenhuma ação minha está em meu poder, pois não há segurança quanto à possibilidade de que algo externo me impeça de agir. Assim, das coisas que dependem de nós Epicteto afirma que "são encargos nossos (*ta eph' hêmin*) o juízo (*hypolepsis*), o impulso (*horme*), o desejo (*orexis*, a repulsa (*ekklisis*) – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa"⁵⁷ (*Ench.* 1.1). Essa se configura como outra diferença com relação a Crisipo: Epicteto não dá enfoque exclusivo ao assentimento, mas reconhece que há várias possibilidades de uso das impressões: é possível assentir a elas, escrutinizá-las, refletir acerca delas, tentar deflacioná-las ou dissolvê-las (FREDE, 2011, p. 46)⁵⁸. Logo, o estoico tardio compreende que apenas o uso que fazemos de nossas impressões está em nosso poder.

Considerando que a fim de se tornar sábio é necessário crer e desejar apenas as coisas que estão em seu poder, então é necessário que o indivíduo sustente apenas juízos/crenças (*dogmata*) corretos acerca do

⁵⁷ É importante mencionar que quando Epicteto cita o juízo, impulso, desejo e repulsa e posteriormente afirma: "em suma: tudo quanto seja ação nossa", devemos ter em mente que para o filósofo essas são as ações dos seres humanos, as ações que estão em nosso poder absoluto e que não podem ser impedidas por nada. Assim, convém diferenciar o sentido de ação do estoicismo antigo e no estoicismo romano: se estivermos tratando de ações no sentido apresentado no estoicismo antigo - que se assemelha ao que ordinariamente concebemos como ações - então não dizemos que as ações estão em nosso poder de acordo com Epicteto; mas se estivermos compreendendo ações conforme Epicteto, são elas as únicas coisas que estão em nosso poder de modo absoluto. Agradeço ao professor Aldo Dinucci pela clarificação dessa questão.

⁵⁸ Os seres humanos, sendo racionais, não agem por um simples impulso como os demais animais. A razão nos permite julgar nossas *phantasiai* a partir da avaliação da maneira com que valoramos o axioma que é gerado a partir da mesa, o que gera, automaticamente ao assentimento, o desejo daquilo que tomamos como valioso. Assim, o juízo envolve a avaliação dos axiomas nos vários aspectos mencionados anteriormente: julgar pode envolver a reflexão, escrutínio, assim como a tentativa de deflacionar e dissolver o *axioma* gerado via *phantasia*. O desejo é totalmente relacionado ao modo com que valoramos as *phantasiai*, sendo impossível considerarmos um axioma que descreve uma *phantasia* como verdadeiro e que nos gera um dogma e desejarmos algo alheio ao próprio dogma. Assim, dizemos que o desejo está em nosso poder no sentido de que o dogma que gera o desejo está em nosso poder, mas não que possamos desejar algo alheio à nossa crença. O impulso também está em nosso poder de modo similar ao dogma e ao desejo, visto que o impulso é decorrente do ato de assentimento que gera o dogma e o desejo, sendo consequente ao assentimento no sentido de que, quanto confirmo ou rejeito a impressão, um impulso é automaticamente gerado; apesar de ser automaticamente gerado, ele depende de nós no sentido de que o assentimento depende de nós. Assim, esses eventos mentais mencionados dependem de nós pelo fato de que nós temos a capacidade de realizá-los e nada externo pode nos impedir. Do que foi dito percebe-se que em Epicteto deve-se entender que não está em nosso poder agir, mas dar assentimento à impressão de que se deve agir, da mesma forma que é possível escolher o modo como lidamos com nossas impressões, mas não escolher ou decidir agir, o que significa que, no que concerne às ações, podemos ter apenas uma volição (*willing*).

que é bom ou mal. Assim, tendo em mente que os *dogmata* podem ser corretos ou incorretos, e que quando o indivíduo sustenta *dogmata* incorretos sua mente é perturbada, Dinucci (2017, p.115) explica ser possível verificar se os *dogmata* sustentados são corretos ou incorretos pelo fato de que *dogmata* errôneos avaliam coisas externas como boas ou más - quando na verdade são indiferentes e não dependem de nós - e menosprezam o valor dos internos, o que gera perturbação na mente do indivíduo, ao passo que *dogmata* corretos avaliam as coisas externas como indiferentes e avaliam as coisas internas como boas ou más. Assim, quando a *prohairesis* sustenta apenas *dogmata* corretos, o agente é sábio e livre (*eleutheros*), visto que nem mesmo deus pode tirar os *dogmata* sustentados porque eles estão sob seu completo poder.

Apesar de o termo *eleutheria* ser utilizado no período clássico para expressar liberdade política e, apesar de não possuir papel relevante para a noção de responsabilidade moral, esse termo é adaptado no estoicismo metaforicamente a fim de identificar o *eleutheros* com o homem que não é escravizado por seus *pathos*. Desde o período do estoicismo antigo considerava-se que apenas o sábio é livre e que sua liberdade provém da ausência de crenças falsas e apegos inadequados. Os ignorantes, em contraste, se encontram em tal posição porque tomam certas coisas como boas e ruins, por elas se apegando ou sendo repelidos, quando na verdade são indiferentes. Esses apegos ou repulsas tornam os homens escravos porque se tornam seus mestres e governam suas vidas, os fazendo buscar compulsoriamente aquilo que é visto como bom e fugir do que é visto como mal. Desse modo, pois "são os objetos dos medos e apetites, e as fantasias irrealistas que eles geram que determinam as ações e a vida das pessoas, ao invés delas mesmas" (FREDE, 2011, p.67).

No contexto do estoicismo é utilizada uma expressão que nos auxilia a compreender melhor a concepção de liberdade da escola do pórtico: *exousia autoprágias*. Essa expressão é importante devido ao fato de Orígenes reportar a afirmação estoica de que apenas o homem sábio é livre porque ele alcançou a *exousia autoprágia* pela lei divina. O termo *autoprágia*, co-

mo é relatado por Frede, expressa uma capacidade de agir guiado apenas pelo próprio entendimento acerca das coisas, ao invés de ser forçado a buscá-las. Forçado nesse contexto deve ser entendido como qualquer ato que ocorra compulsoriamente e que resulte da escravidão do indivíduo pela busca e fuga de bens considerados bons ou maus que são em verdade indiferentes (FREDE, 2011, p.68). Percebe-se então que, enquanto para Aristóteles só contam como forçados aqueles atos que ocorrem por constrangimento físico, em Epicteto há uma expansão do que é considerado como ocorrente por força e uma contração daquilo que conta como uma ação própria do agente. O termo *exousia*, por sua vez, expressa um privilégio⁵⁹ ou presente divino ao homem sábio no sentido de que, para aqueles que seguem a lei divina e não são escravizados por si mesmos, lhes é permitido agir por sua própria iniciativa sem serem impedidos por esta lei de fazerem ou não fazerem o que querem. Assim, diferentemente dos estultos que são forçados por si mesmos a buscarem bens indiferentes vistos como bons, os homens sábios não são forçados, sendo eles os únicos que podem, enquanto sábios, agir de modo autônomo (não forçado): pode-se dizer que, não sendo forçados, também possuem a possibilidade⁶⁰ de agir de outro modo que não o de alguém dotado de sabedoria. *Exousia autopragias* indi-

⁵⁹ De acordo com Miller (1995, p.103), *exousia* aparece na República de Platão (VIII 557b 4-6), associado à *exousia* de fazer o que se quer fazer e também em Críton (51c8-e1), quando as leis de Atenas expressam o privilégio (*exousia*) dos cidadãos de saírem da cidade e irem onde quiserem, no sentido de não serem impedidos pelas leis; em Aristóteles *exousia* é encontrada na *Política* e diz respeito a um poder político pertencente aos cidadãos para participar em instituições públicas. Miller explica que o privilégio de um indivíduo implica na ausência de demandas contra este, pois se o indivíduo tem o privilégio de fazer uma ação *x*, segue-se que ele não é impedido por obrigações legais ou demandas de outrem de fazer uma ação *x*. Dizer que A tem o privilégio de fazer *x* significa que está aberto a ele fazer *x* ou ~ *x*, de modo que ele pode nunca vir a fazer *x*.

⁶⁰ Possibilidade deve ser compreendida aqui de acordo com a teoria modal estoica. Diógenes Laércio (VII 75) atesta que, de acordo com os estoicos "é possível a proposição que é capaz (*epideiktikon*) de ser verdadeira enquanto as circunstâncias externas não se opõem à verdade - por exemplo : 'Díocles vive'. Impossível é a proposição que não é capaz de ser verdadeira - por exemplo: 'A terra voa'". Quanto à capacidade de uma proposição de ser verdadeira ou falsa, Salles (2007, p.94), comenta que, apesar de não ser claro qual seria o significado de que uma proposição tenha a capacidade de ser verdadeira ou falsa, é possível compreender essa capacidade como uma força ou aptidão/capacidade física. Assim, a proposição "eu faço *x*" tem a capacidade de ser verdadeira se eu possuo capacidade física para fazer *x*, e, de modo similar, "eu faço *x*" tem a capacidade de ser falsa se possuo a força ou aptidão física para me abster de fazer *x*. Um exemplo de proposição possível além do citado por Diógenes Laércio encontra-se em *Fat.* 12-15, onde Cícero cita a proposição "esta joia quebrará". Ela seria uma proposição possível porque existe a capacidade/aptidão física de que ela venha a quebrar, mesmo que esteja determinado que isso jamais ocorrerá. Notemos, então, que quando se diz que o sábio tem a possibilidade de agir de outro modo além daquele característico de alguém dotado de sabedoria, está sendo dito que ele possui a capacidade física de agir de outro modo, o que é compatível com o fato de que o sábio esteja psicologicamente determinado a agir sempre sabiamente.

ca nesse contexto, então, um modo autônomo de atuação, sendo por isso que Diógenes Laércio afirma em VII.121 que "apenas o sábio é livre, enquanto os estultos são servos, porque a liberdade (*eleutheria*) é a capacidade de atuar de modo autônomo (*exousia autopraxias*) e a servidão é a privação dessa capacidade".

Do que foi exposto é possível questionar: se apenas o homem sábio é livre e os demais são escravizados, então apenas o homem sábio será moralmente responsabilizado por seus atos? A resposta a essa questão no estoicismo claramente é *não*. Como Bobzien bem nota (1997, p.83) Epicteto considera que louvor e censura podem ser compreendidos sob duas facetas distintas, que requerem do sábio reações distintas: primeiramente, louvor e censura, bem como punições e recompensas fazem parte das coisas externas que não estão em nosso poder, devendo, pois, não ser objeto de busca, evitabilidade ou preocupação; em segundo lugar, louvor e censura podem ser atribuídas ao uso correto ou incorreto que se faz das impressões. Desse modo, do indivíduo escravizado que sustenta um *dogma* falso acerca de uma *phantasia*, assentindo e agindo por ela, ele é responsabilizado por ter feito mal uso de suas impressões e assentido a um dogma falso, mesmo que seja forçado por seus próprios juízos incorretos. Importa notar, pois, que apesar de Crisipo e Epicteto partirem de noções diferentes relacionadas à responsabilidade moral, os dois se identificam na crença de que o assentimento é fator principal para a atribuição de responsabilidade moral, Crisipo por sustentar que as ações que derivam do assentimento são ações que estão em poder do indivíduo e Epicteto por julgar que a responsabilidade moral deriva do uso que o indivíduo fez de suas impressões⁶¹.

⁶¹ No artigo intitulado *Stoic conceptions of Ethics and their relation to ethics*, Bobzien sustenta que a responsabilidade moral para Crisipo e Epicteto acaba possuindo fundamentalmente o mesmo critério, afirmando que "Crisipo e Epicteto concordam completamente com o ponto de que as ações são louváveis ou censuráveis apenas na medida em que são resultado de um ato de assentimento a uma impressão prática" (BOBZIEN, 1997, p. 83). Apesar de concordarmos com Bobzien que a responsabilidade moral de acordo com os filósofos mencionados possui fundamento na noção de assentimento, discordamos de Bobzien quando ela diz que para Epicteto o indivíduo seria responsável por sua ação; se as ações não dependem de nós e se a responsabilidade moral é atribuída às coisas que estão em nosso poder, não são as ações que carregam responsabilidade moral, mas o indivíduo, pois, como vimos, para Epicteto é o uso que fazemos de nossas impressões que está em nosso poder. Essa observação não possui grande importância para a atribuição de responsabilidade moral sob um ponto de vista prático, pois, apesar de não

Determinação do Caráter e Reforma Moral

O leitor atento perceberá - a partir da exposição feita até o momento - que há um problema gerado pelo fatalismo e a psicologia da ação estoica: se o caráter do homem se forma a partir de seus atos de assentimento, e se seus atos de assentimento são decorrência de seu caráter, como é possível escapar desse círculo vicioso? Essa questão é importante porque parece que a reforma moral se torna inviabilizada a partir dessa perspectiva; ainda, o problema mencionado parece tornar impossível a mudança de caráter, o que parece isentar os homens de responsabilidade moral, haja vista que a partir da infância já são formadas crenças errôneas as quais se dá assentimento após a aquisição da racionalidade. Pelo o que consta dos fragmentos que sobreviveram ao tempo, não há evidências de que no período antigo do estoicismo Crisipo viu a determinação do caráter gerando um problema à responsabilização moral, nem sequer que se preocupou com sua teoria fatalista gerando esses problemas, visto que a maior preocupação dos estoicos desse período era justificar sua doutrina fatalista (BOBZIEN, 1998, p.291). Entretanto, essas questões foram objeto de preocupação e teorização sobretudo no período do estoicismo romano, já iniciando a serem abordadas por alguns filósofos do estoicismo médio, como Panécio de Rodes⁶². A fim de elucidar o modo com que lidam com esse problema, faremos primeiramente uma breve introdução do desenvolvimento natural dos seres humanos, iremos expor alguns fatores que são causas necessárias na determinação do caráter de acordo com o estoicismo romano e, por fim, trataremos do progresso moral.

dizermos que o indivíduo não será responsabilizado por sua ação, ele será responsabilizado pelo uso que faz de suas impressões. Entretanto, acreditamos que essa interpretação seja mais adequada ao pensamento de Epicteto por evitar que haja uma contradição com um dos principais dogmas de sua teoria ética.

⁶² Panécio de Rodes: ca. 185 — ca. 110/09 a.C. Sétimo e último escolarca em Atenas, aluno de Diógenes da Babilônia e de Antípatro de Tarso. Foi a Roma com Cipião Emiliano (filho do Africano), onde introduziu o estoicismo. Após a morte de Cipião Emiliano, em 129, voltou a Atenas, onde foi o último escolarca do Pórtico, que se fragmentou após sua morte. Cf. DINUCCI; FONTES (2016).

Ao longo do curso de desenvolvimento natural humano, vivencia-se uma radical transformação, visto que no estágio embrionário os seres humanos são como plantas, vindo a adquirir uma alma não racional apenas quando nascem. Plutarco (*Stoic. contr.*41) afirma dos estoicos que esses acreditam que nos estágios iniciais do desenvolvimento fetal o *pneuma* é uma *physis* bastante diferente da *psychê*, vindo a transformar-se perto do nascimento e mudando completamente quando o feto entra em contato com o ar. Todavia, essa *psychê* é não racional, vindo a se desenvolver em uma *psychê* racional (*hegemônikon*) apenas quando o indivíduo torna-se adulto; visto que há uma transformação completa, a *psychê* racional não deve ser compreendida como uma que é adicionada à parte não racional. Desse modo, enquanto crianças os desejos humanos são não-rationais, assim como as impressões e impulsos, de modo que as impressões que chegam aos humanos não possuem conteúdo proposicional, mas os fazem agir do mesmo modo que os demais animais agem, indo em direção ao que se apresenta como prazeroso e evitando o que parece doloroso. Inwood e Donini explicam que mesmo a partir do nascimento a criança já é confrontada com sensações de prazer e dor: saídas de um ambiente aquecido e úmido para um ambiente mais frio, gera-se uma sensação de dor que busca-se atenuar ao banhar a criança com água morna, de modo a reproduzir o ambiente pré-natal. A partir disso a criança passa a formar a percepção de que o que é prazeroso deve ser buscado e o que é doloroso deve ser evitado. Ainda na infância os processos de socialização agravam o estabelecimento de crenças falsas, sendo ensinados valores distorcidos como a esperança de prosperidade material, honra, poder etc. Assim, é inevitável que a criança construa julgamentos incorretos que darão origem a paixões e vícios (INWOOD; DONINI, 2008, p.708-9). Somente a partir de quando se tornam adultos os indivíduos são capazes de assentir às impressões que lhes chegam e formar conceitos⁶³,

⁶³ Dinucci (2017, p.103) explica que, para os estoicos, o pensamento conceitual surge da ocorrência de impressões sensíveis (Cf. *DL* 7.49). Logo, conceitos são para eles um tipo de impressão que é criada a partir da internalização de impressões sensíveis repetidas.

chamando, pois, essas impressões racionais de pensamentos. Disso é possível concluir que todo o homem sábio foi antes ignorante. Ora, se o sábio antes de ser sábio foi antes ignorante é claro que os homens ignorantes podem se tornar sábios, ou seja, podem passar por uma reforma moral.

Existem diversos fatores que influenciam na formação do caráter do agente, assim, mostra-se útil mencionar aqueles que as fontes apontam como mais relevantes. Um dos fatores que Diógenes Laércio aponta como influenciador do caráter individual diz respeito a fatores genéticos passados ao filho por meio do sêmen do pai:

Os estoicos definem o sêmen como aquilo que é capaz de gerar produtos semelhantes ao ser de que se separou. O sêmen humano, que o homem emite com a umidade, mistura-se então intimamente com a parte da alma que transmite as características do progenitor. (DL VII.158-9)

A passagem torna visível que existem características hereditárias na formação dos indivíduos, mas é obscuro até que ponto tais características influenciam no caráter humano, pois não fica claro se ele refere-se a características físicas, mentais ou ambas. Outro fator relevante é o ambiente em que os indivíduos vivem. Se lembrarmos da passagem de Cícero em *De Fato* 7-8, quando trata da teoria da simpatia estoica, o filósofo afirma que, segundo Crisipo "em Atenas, o ar é rarefeito, e por esta razão o povo da Ática também é pensado ser mais perspicaz, enquanto que em Tebas o ar é denso, e por esta razão os Tebanos são estúpidos, mas fortes". Assim, Crisipo acreditava que o ar poderia acarretar em diferenças físicas e mentais nas pessoas. Ainda, é importante mencionar o relato de Cícero em *De Officiis* de que, de acordo com Panécio de Rodas, há quatro aspectos desempenhados na vida e que tornam os indivíduos aquilo que eles são:

Também deve ser entendido que a natureza nos dotou de dois caracteres (*personis*), por assim dizer. Um deles é universal, do fato de que todos participamos da razão e do status que nos eleva acima dos animais; esta é a fonte de toda retidão e a base da descoberta racional de nossas funções próprias. O

segundo papel é aquele que foi especificamente atribuído aos indivíduos. Assim como há grandes diferenças corporais entre as pessoas (...) também há ainda maiores divergências mentais (...). Aos dois caracteres acima mencionados, acrescenta-se um terceiro, que o acaso ou alguma circunstância impõe; e um quarto também, que tomamos sobre nós mesmos por nossa própria decisão. Poderes Reais e comandos militares, nobreza de nascimento e trabalhos políticos, riqueza e influência, e seus opostos, dependem do acaso e são, portanto, controlados pelas circunstâncias. Mas a função que nós escolhemos sustentar depende de nossa vontade livre (*Dut.* I.107; 115)

Então, como Cícero afirma acerca do pensamento de Panécio, a base para o desempenho de qualquer atividade comum à humanidade pressupõe a razão, visto que só através dela é possível desempenhar os demais papéis. O segundo papel do homem é estabelecido pela sua natureza física, temperamental e intelectual; o terceiro, por sua vez, provém de circunstâncias externas casuais, como a condição social, o local de nascimento, etc. Por fim, o quarto aspecto desempenhado pelos homens diz respeito à constituição de vida por escolha pessoal. Frede (2011, p.84) mantém que os três primeiros aspectos - natureza humana, natureza individual e circunstâncias de nascimento - são tais que nenhum desses fatores, seja individualmente ou seja em conjunto, podem impedir os homens de se tornarem sábios. Seria então, o quarto aspecto, em conjunto com os demais que determinaria o caráter humano.

Como visto em Epicteto, a *prohairesis* identifica-se ao *eu* humano, àquilo que o caracteriza, e o uso que se faz das impressões é o que pode ser designado como bom ou mau. Assim, apesar do acaso determinar algumas condições importantes da vida humana, não obstante, através das escolhas os humanos tornam-se livres ou ignorantes, mas, pelo fato de que todos os seres humanos iniciam suas vidas adultas imersos na ignorância, e, portanto, escravizados por suas próprias paixões, é importante que haja algo que permita sair dessa condição e atingir a sabedoria. Os estoicos compreendem que a natureza fornece tudo o que é necessário para que o ser humano atinja a virtude, mas que a aquisição factual da virtude dependerá do cuidado que o homem tem consigo. Esse cuidado,

que permitirá com que o homem seja virtuoso, envolve fundamentalmente a educação, visto que esta possibilitará com que os homens façam bom uso de suas impressões. Como Sêneca⁶⁴ deixa claro em *Epístolas* 49.11, a natureza tornou os homens capazes de receber o ensino porque ela os deu a razão que, embora seja imperfeita, pode ser levada a um estado de perfeição através da educação.

Quanto à educação é importante lembrar que os estoicos, sendo influenciados pelo pensamento socrático, compartilhavam com o filósofo a crença de que a virtude pode ser ensinada. Assim, a Inwood e Donini (2008, p.709) afirmam que antes ainda de Panécio já se discutia qual seria o melhor método com que as concepções morais são transmitidas, havendo disputas quanto se a forma mais eficaz de ensino ocorreria por meio de doutrinas (*decreta*) ou preceitos (*praecepta*). Como os autores explicam, doutrinas são proposições de caráter geral que envolvem ética e filosofia, como, por exemplo, a definição de finalidade da vida, a doutrina do bem e dos indiferentes, etc. Preceitos, por sua vez, são regras ou recomendações que possuem a forma de exortações ou proibições. Ainda, os autores mencionam que dentro do estoicismo verifica-se divergência acerca da metodologia que deve ser empregada: enquanto Ariston⁶⁵ considerava que o ensino da ética deveria envolver apenas o ensino de doutrinas, Cleantes⁶⁶ pensava ser útil manter as regras de comportamento em forma de preceitos, desde que conectadas às doutrinas mais gerais. Sêneca, na carta denominada *On the usefulness of the basic principles* também explica que os preceitos não devem ser descartados, mas necessitam estar em conformidade com doutrinas gerais:

⁶⁴ Lúcio Aneu Sêneca, poeta e filósofo do estoicismo romano que viveu na primeira metade do século I d.C. Cf. REALE (1995, p.526).

⁶⁵ Ariston de Quios. fl. ca. 260 a.C. Filósofo estoico-cínico, rejeitou a física e a lógica e concentrou-se na ética. Rejeitou também a doutrina zenoniana dos indiferentes. Após a morte de Zenão, fundou sua própria escola. Cf. DINUCCI; FONTES (2016).

⁶⁶ Cleantes de Assos: ca. 330 a.C— ca. 230 a.C. Segundo escolarca do Pórtico, aluno e amigo de Zenão. Cf. DINUCCI; FONTES (2016).

A filosofia, então, sendo teórica, deve ter suas doutrinas. E por quê? Porque nenhum homem pode realizar adequadamente as ações corretas, exceto aquele a quem foi confiada a razão, que irá capacitá-lo, em todos os casos, a cumprir todas as categorias do dever. Essas categorias ele não pode observar a não ser que receba preceitos para todas as ocasiões, e não apenas para o presente. Preceitos por si mesmos são fracos e sem raiz caso forem atribuídos às partes e não ao todo. São as doutrinas que irão fortalecer e proteger nossa paz e calma, que incluirá o universo em sua completude.(...) Quando aconselhamos um homem a tratar seu amigo tão bem como trata a si mesmo, a pensar que um inimigo pode se tornar um amigo (...) nós adicionamos as palavras "é justo e honrável". Mas o que é justo e honroso é compreendido pelo sistema de nossas doutrinas. Este sistema, portanto, é a condição necessária desses preceitos. Mas unamos preceitos e doutrinas. Sem uma raiz, de fato, os ramos são inúteis, e as próprias raízes são fortalecidas pelo crescimento que elas produziram. (*Ep.* 95.12, 63-4)

Crisipo e Cleantes compreendiam que as doutrinas estoicas eram adquiridas através do estudo da filosofia, lógica e física, visto que as doutrinas éticas, como vimos no início de nossa exposição sobre o estocismo, possuem íntima relação com a compreensão fiscalista de mundo estoica e com o estudo da lógica. Assim, a fim de tornar-se sábio era necessária a aquisição de um corpo complexo e coerente de crenças (*dogmata*) verdadeiras, que, sendo verdadeiras, necessariamente coincidiriam com a razão divina (INWOOD; DONINI, p.711). Seria extremamente fora da realidade se os estoicos pretendessem que o sábio tivesse conhecimento de tudo; assim, possuindo conhecimento das regras relevantes a cada virtude, além de ter conhecimento das doutrinas lógicas e físicas que formam os princípios éticos estoicos, o sábio possuirá todo o conhecimento necessário para a virtude, o que significa que ele não necessita ser onisciente.

Finalmente, é importante salientar que não é consensual se existem graus de proximidade à virtude no pensamento estoico. Como se sabe, os estoicos compreendem que existem apenas duas figuras morais: os sábios e os ignorantes. Se um indivíduo não possui uma rede de crenças composta apenas de crenças verdadeiras não é possível que seja sábio;

caso um indivíduo possua apenas uma crença falsa será ignorante. Frede explica de modo bastante esclarecedor essa questão:

É claro a partir da afirmação estoica de que apenas o sábio é livre, que a liberdade, assim como a sabedoria e a virtude, não admite graus. Se você admitir apenas um apego inapropriado você perde sua liberdade. A razão para isso, em última análise, é que os estoicos pensam que todas as suas crenças, desejos e atitudes formam um sistema e que a influência que os elementos deste sistema têm sobre você é em parte devido à posição que eles têm neste sistema, que é definido pelas relações lógicas entre seus elementos constitutivos. Assim, se você adicionar uma falsa crença ao seu sistema, ela mina todas as crenças verdadeiras que você tem que são incompatíveis com a falsa crença. Ela afeta todo o sistema motivacional e, portanto, a força de seus elementos constitutivos. Assim, mesmo seu melhor sistema motivacional em um caso particular será manchado por seu apego inapropriado, não importa quão larga seja a distância lógica entre os dois. (FREDE, 2011, p.75-6)

Isso não significa, novamente, que o sábio necessite saber tudo. Considerando que a dúvida não acrescenta nenhuma nova crença ao sistema de crenças, é plausível que o sábio possa não saber algo. Assim, pensamos que a dúvida pode impedir um indivíduo de ser sábio apenas se for tal que torne o sistema de crenças do indivíduo fraco ou incompleto, como ocorreria caso o indivíduo não possuísse os conhecimentos da ética, lógica e física, apontadas pelos estoicos como indispensáveis à formação do conjunto de crenças verdadeiras do sábio. Portanto, ao que tudo indica, não há problema que o sábio não saiba algo que se encontra fora do escopo de conhecimentos mencionados.

A afirmação de Frede de que a liberdade, assim como a sabedoria e a virtude, não possui graus é uma forte tese estoica que inclusive faz parte das teses que mais caracterizam seu pensamento. Entretanto, essa tese não é incompatível com a existência de graus de *proximidade* da virtude. Donini e Inwood percebem essa diferença através na análise de diversas passagens em que é atestada a possibilidade de progresso moral pelos estoicos. Os autores comentam que os graus de progresso moral apontados pelo conjunto de testemunhos estoicos diferem, mas nos textos mais

importantes e informativos são apontados cinco graus. Uma das obras em que os autores consideram que se pode inferir a existência de graus de progresso moral encontra-se na obra *On ends*, de Cícero. Dada a importância da passagem, faço a citação integral da mesma:

A primeira (i) ação apropriada (*kathekon*) é preservar-se em sua constituição natural; A segunda (ii) é apoderar-se das coisas que estão de acordo com a natureza e banir seus opostos. Uma vez que este procedimento de seleção e rejeição foi descoberto, a próxima consequência (iii) é a seleção exercida com a ação apropriada e então, (iv) tal seleção realizada continuamente; finalmente, (v) seleção que é absolutamente consistente e em plena conformidade com a natureza. Neste ponto, pela primeira vez, o que realmente pode ser chamado de bom começa a estar presente no homem e ser por ele compreendido. (*End. III.20*)

Donini e Inwood compreendem que esse primeiro nível apontado seria a base do progresso moral no sentido de que, a partir dele, os seres humanos são capazes de realizar escolhas cada vez mais elaboradas. Preservar-se em sua constituição natural diz respeito aos mecanismos de auto-preservação dos seres vivos, como a busca por alimentos e a fuga de predadores mais fortes, ou seja, concerne a objetos de aspiração e rejeição que decorrem da faculdade perceptiva e impulsiva e que ainda não são sustentados por escolhas racionais. O estágio (ii) e (iii) quando compreendidos em conjunto evidenciam que nesse estágio a alma não racional já se transformou em racional, visto que (ii) e (iii) envolvem a análise, seleção e ação adequada ao que é de acordo com a natureza. Esse estágio é importante porque é nele que os indivíduos deverão proceder nos estudos necessários à formação das crenças corretas que formarão o sábio. O estágio (iv), por sua vez, exorta os indivíduos à prática contínua daquilo que foi apropriadamente selecionado. No estágio (v) haveria, finalmente, a realização das ações como produto de um caráter firme e contínuo. Assim, como Inwood e Donini (2008, p.729) comentam, tanto em (iv) como em (v) o indivíduo realiza as mesmas ações, de modo que aquilo que distingue os dois últimos estágios é uma diferença qualitativa,

visto que em (v) o indivíduo realiza as ações com firmeza e perfeita consistência.

Compreendemos que a notável observação de Donini e Inwood acerca dos graus de proximidade da virtude torna o pensamento estoico mais compreensível e palatável, os livrando de incoerências que de outro modo seriam inconciliáveis. Assim, acredita-se ser claro que afirmar estar mais próximo da virtude não é afirmar ser mais ou menos virtuoso que alguém; tanto aquele que está longe da virtude quanto aquele que está perto dela são igualmente ignorantes. Por fim, do que foi exposto acerca da estoicismo, é possível afirmar com segurança que a reforma moral não só é possível mas também é o único modo a partir do qual um indivíduo pode se tornar sábio.

Considerações Finais à primeira parte

Na presente investigação acerca da noção de responsabilidade moral em Aristóteles e no estoicismo é perceptível a presença de alguns requerimentos para o estabelecimento da mesma. No pensamento de Aristóteles conclui-se que, a fim de que o agente seja responsável por sua ação, é necessário que ele (i) seja princípio de sua ação, ou seja, que seja a causa motora da ação, o que significa que estará em seu poder realizar um ato ou abster-se de realizá-lo, o que implica que não seja forçado a agir, e (ii) que possua conhecimento das circunstâncias particulares em que está inserido, ou seja, não aja por ignorância. Já os estoicos, devido à sua cosmologia fatalista não tratam da responsabilidade moral em torno da possibilidade de agir diferentemente, mas colocam como requerimento necessário para o louvor e a censura que o agente seja causa principal de seus atos de assentimento. Quanto à questão da liberdade, pode-se falar dessa noção no período do estoicismo antigo aplicando uma terminologia contemporânea: Bobzien utiliza o termo *liberdade de não-predeterminação*:

Eu possuo liberdade de não-predeterminação de uma ação/escolha se não há causas prévias à minha ação/escolha que determinem completamente se eu realizarei ou não um certo curso de ação, mas se, nas mesmas circunstâncias, possuindo os mesmos desejos e crenças, eu sempre faria/escolheria as mesmas coisas. Liberdade de não predeterminação garante a autonomia do agente no sentido de que nada exceto o próprio agente é causalmente responsável pela sua ação, ou pelo modo como ele decide. (...) Essa posição considera que é uma condição necessária de louvor ou censura de um agente, que tenha sido o agente, e não outra coisa, que foi causalmente responsável pela ocorrência da ação. O contraste é entre auto-determinação e outras determinações para agir. (BOBZIEN, 1998, p.277)

Essa concepção de liberdade não exclui o determinismo, o que torna clara a afirmação de que os atos de assentimento, bem como as demais operações mentais dos indivíduos são sim completamente determinadas pelo destino, mas não são completamente determinadas por causas prévias aos indivíduos, pois, caso fossem, as ações dos indivíduos não estariam em seu poder. Enquanto no estoicismo antigo é possível falar seguramente de responsabilidade moral mas não de liberdade (através de uma terminologia própria do período) no estoicismo romano é evidenciado um requerimento para que o homem seja livre (*eleutheros*): é necessário que não se seja escravo das próprias paixões ou submisso à tirania dos desejos por bens externos. Quanto à noção de responsabilidade moral no período antigo, foi visto que a *eleutheria* não se relaciona à responsabilidade moral porque um homem, mesmo que forçado por suas paixões, não será isento de responsabilidade moral, visto que está em seu poder mudar de caráter. Encontra-se no estoicismo, pois, uma dissociação da noção de liberdade e responsabilidade moral, o que contemporaneamente também será defendido pelo filósofo Harry Frankfurt.

Ao realizar uma análise comparativa entre a teoria da responsabilidade moral aristotélica e a abordagem estoica é interessante notar que Aristóteles se debruça em tentar explicar de modo muito mais detalhado o que seja um ato voluntário e as condições para isentarmos um indivíduo de responsabilidade moral, o que envolve uma análise detalhada

acerca do papel da coerção nos atos humanos. Já os estoicos não teorizam acerca de como a coerção deva implicar em responsabilidade moral, o que não ocorre porque o problema maior por eles enfrentado é defender sua teoria fatalista, sendo a responsabilidade moral no estoicismo antigo tratada apenas para responder aos críticos dos filósofos do pórtico. Não obstante, os estoicos parecem ter uma "vantagem" teórica em comparação ao estagirita: apesar de alguns pesquisadores considerarem Aristóteles um dos predecessores das noções de vontade livre, parte dos pesquisadores nega a Aristóteles tal feito; já no que concerne aos estoicos, dificilmente se encontra pesquisador que negue que os mesmos antecipam ou dão origem à noção de vontade livre. Gauthier (1970, p.218), por exemplo, afirma que “na psicologia da ação de Aristóteles, vontade (will) não existe”, enquanto isso, David Ross (1949, p211) afirma que “Aristóteles compartilhava a crença humana na vontade livre, mas não examinou o problema minuciosamente e não se expressou com perfeita consistência”. Os filósofos que sustentam tal posição não negam que Aristóteles descreva a ação humana por meio de desejos e crenças, mas compreendem que isso não seja suficiente para caracterizar a vontade. Michael Frede, por exemplo, afirma que a noção de vontade será desenvolvida apenas no estoicismo e esta envolve uma noção mente no sentido de que é necessário que aja um evento na mente, um ato mental, escolha ou decisão que gere a ação de um agente para que se possa dizer que o ato é fruto de sua vontade. Nas palavras do autor,

A noção de vontade, então, é a noção de nossa habilidade para fazer escolhas ou decisões que nos faça agir do modo que agimos (...) Também é crucial para a noção de vontade que ela seja uma habilidade que necessita ser desenvolvida, cultivada e aperfeiçoada. Pode-se tornar cada vez melhor ao fazer escolhas, assim como é possível tornar-se cada vez pior. Pode-se escolher ou decidir melhorar sua vontade, sua habilidade de fazer escolhas. (FREDE, 2011, p.48)

Frede compreende que apenas no estoicismo se encontra a emergência de uma noção de vontade porque no estoicismo não há uma

divisão da alma: aquelas coisas chamadas de desejos são apenas produtos dos *dogmata*, e os *pathos* são frutos de falsos *dogmata* nutridos na mente humana⁶⁷. Desse modo, quando um indivíduo nutre um dogma falso de que a morte é um mal e de que corre o risco de morte, vivencia uma experiência perturbadora cujo *pathos* de medo é decorrente do falso *dogma* nutrido. Nesse sentido, pode-se afirmar que mesmo nossas paixões são expressão de nossos *dogmata* (que são sempre racionais); assim, é sempre possível dizer que uma ação, sendo manifestação da *prohairesis*, é uma ação ocorrente pela vontade do indivíduo. O ponto de Frede aqui é enfatizar que no estoicismo não existe ação que não seja forçada e que não seja fruto de uma escolha; assim, se cada ação realizada é expressão da *prohairesis* de cada indivíduo ela sempre envolve escolha⁶⁸. De acordo com o comentador, Aristóteles não possui uma noção de vontade porque as motivações que levam o indivíduo a agir são fruto de uma bipartição da alma, havendo a possibilidade de um indivíduo agir contrariamente à sua própria razão, agindo por um desejo não-racional, como impulso ou apetite. É possível ainda que um indivíduo aja contra a sua própria escolha deliberada (*prohairesis*), como no caso dos acráticos. De qualquer forma, Aristóteles está preocupado em diferenciar aquelas coisas das quais somos responsáveis e aquelas que não são responsabilizáveis e para tal utiliza o conceito de voluntário e involuntário. Nesse sentido, um homem é considerado responsável por sua ação mesmo que tenha agido contrariamente à sua escolha deliberada ou mesmo

⁶⁷ Para o estoicismo *pathos* indicam afecções patológicas decorrentes de *dogmata* errôneos. Chamamos, pois, o homem sábio, dotado de crenças corretas *apatheis*. Isso não significa, porém, que o homem que possui crenças corretas não possua emoções. Como Frede (2011, p.41) esclarece, "ele conhece a preocupação (*concern*), a contraparte do medo (*fear*); ele conhece a volição razoável (*reasonable willing*), a contraparte do apetite (*appetite*)".

⁶⁸ É importante notar que é bastante controverso o debate acerca de quem teria sido o autor da noção de vontade. De acordo com Irwin (1992, p.453), diferentes candidatos foram elencados pelos pesquisadores: alguns atribuem tal termo aos Romanos; por vezes Agostinho é considerado o pioneiro de tal termo, sob influência Cristã e Hebraica; por fim, alguns afirmam que o termo tenha sido criado por Máximo o Confessor. As discordâncias são tantas que, enquanto alguns, como MacIntyre, atribuem a criação do conceito de vontade a Agostinho, outros, como Charles Kahn (1988, p. 237-238), afirmam que "Agostinho [...] não possuía nem inclinação e nem equipamento técnico para formular sua concepção de vontade dentro do quadro de uma teoria sistemática da ação humana". Enquanto Christoph Horn afirma podermos encontrar em Agostinho o termo vontade como associado a *boulesis*, Thomas Kahn e Michel Frede afirmam haver em Agostinho uma proximidade maior com a filosofia estoica, de modo que o termo vontade na filosofia agostiniana derivaria do termo *prohairesis* empregado pelo filósofo Epicteto.

quando age por um desejo não-racional; logo, desejos não-racionais são por vezes suficientes para nos levar à ação, e esses desejos não envolvem uma *prohairesis*. Frede (2011,p.26) conclui que "para Aristóteles, responsabilidade não envolve vontade, visto que qualquer forma de motivação é suficiente para a responsabilidade". Frede não é o único a sustentar tal posicionamento: Charles Kahn, em seu artigo intitulado *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, realiza uma comparação entre o pensamento aristotélico com o pensamento de Tomás de Aquino para mostrar o que significa dizer que Aristóteles não possuía uma noção de vontade. Entre os pontos explorados pelo autor, o de maior peso reside no fato de que em Aristóteles os termos *hekousion*, *prohairesis* e *boulesis* são conceitos independentes uns dos outros, não havendo nada que os relacione (KAHN, 1988, p.240), o que implica na possibilidade de um indivíduo agir voluntariamente sem agir por um desejo racional pelo o que toma como bom (*boulesis*) e, assim, agir sem ser por escolha deliberada.

Como grande parte dos problemas que são objeto de estudo na filosofia, certamente há contraposições à defesa de Frede e Kahn. Kenny (1979, p. viii) compreende que uma teoria da vontade satisfatória deve conter um tratamento da voluntariedade, intencionalidade e racionalidade: a voluntariedade explorará a relação entre ação e habilidade; a intencionalidade se preocupará com a teleologia da ação e sua relação com fins e objetivos; a racionalidade, finalmente, explorará a relação entre crença prática e ação. O autor sustenta, então, que em Aristóteles há uma gama de materiais relevantes ao estudo dessas três expressões.

Independente de se foi Aristóteles, os estoicos ou se não foi nenhum deles que deu origem à noção de vontade livre, é factual que ambas escolas filosóficas exerceram grande influência no desenvolvimento da questão da vontade livre e responsabilidade moral ao longo da história da filosofia. No que concerne a essa questão, compreendemos que realmente Aristóteles não está interessado em tratar da voluntariedade da ação por ter em mente uma teoria da vontade livre, mas isso não impede que se

reconheça que o estagirita lança as bases para uma investigação posterior do que seja a vontade livre. Os estoicos se diferenciam dele por empregar um termo que é amplamente reconhecido como uma boa tradução de liberdade em sua teoria, permitindo com que utilizemos de modo mais seguro essa expressão ao nos referirmos a aspectos de sua ética. Apesar de acreditar ser desnecessário aplicar o termo liberdade ou vontade para fazer referência a algum aspecto da ética aristotélica, compreendemos que não há grandes problemas em utilizar tais termos, desde que, ao utilizá-los se explique que Aristóteles não os utiliza e que seu uso tem como referência algum aspecto específico de sua teoria⁶⁹; parafraseando Kenny (1979, p.vii), afirmar que um autor possui uma teoria da liberdade e da vontade dependerá da noção de liberdade e vontade empregada.

Feitas as considerações relevantes, é momento, então, a tratar da questão contemporânea acerca da responsabilidade moral e vontade livre, pois assim notar-se-á em que medida as noções apresentadas na antiguidade são retomadas no período contemporâneo e em que medida é possível tirar algum benefício das noções apresentadas pelos pensadores antigos para compreender as noções contemporâneas de responsabilidade moral e vontade livre.

⁶⁹ Não raro se vê na academia a utilização do termo liberdade para tratar da noção de contingência aristotélica ou para tratar da noção de *to eph' hêmin*. Consideramos que torna-se problemático apenas quando se sustenta que Aristóteles acreditava na liberdade, mas não se deixa claro em relação a quais aspectos se está fazendo referência quando se emprega tais termos.

Parte II

Filosofia Contemporânea

Entre o período antigo e o período contemporâneo sucedeu um enorme debate acerca do significado de liberdade e da possibilidade de compatibilizá-la com uma visão de mundo determinista. Como Silveira (1993, p. 137) comenta, "as corroborações que a Mecânica Newtoniana teve - entre outras, na previsão do retorno do cometa de Halley (...) - e também o sucesso de suas aplicações tecnológicas, influíram decisivamente para que a concepção determinista do mundo fosse fortalecida". Assim, considerava-se que sorte ou azar não seriam realmente existentes, de modo aquilo que se entende por acaso não passaria da ignorância humana acerca das relações causais. Até metade do século XIX essa foi a interpretação de mundo mais plausível e predominante; todavia, o surgimento da física quântica desestabilizou a crença nessa percepção de mundo por sustentar que mesmo uma descrição completa de um sistema físico seria incapaz de prever os acontecimentos futuros com precisão, podendo ser explicado apenas por meio de leis estatísticas. Além disso, a incerteza e indeterminação do mundo quântico, de acordo com a interpretação tradicional, não se dever meramente às nossas limitações de conhecimento, mas à própria natureza do mundo físico.

Assim, se a visão de mundo determinista não descreve adequadamente a realidade, de modo que seria melhor explicada pela física quântica, por que nos ocuparmos em investigar se seria possível a liberdade sob um pano de fundo determinista? Não seria essa investigação vã e improfícua? De acordo com Robert Kane (2005, p. 08-10), é possível fornecer quatro razões para explicar por que o determinismo é ainda

problematizado. Primeiramente, o mundo quântico de partículas elementares ainda é misterioso, não havendo certeza com respeito ao modo pelo qual se pode interpretá-lo. Em segundo lugar, mesmo que seja o caso de o comportamento das partículas elementares não ser determinado, pode-se questionar em que medida isso afetaria o comportamento humano, já que a indeterminação quântica é diminuta quando comparada a sistemas físicos macroscópicos como o cérebro ou o corpo humano. Ainda, no caso de saltos quânticos ou outros eventos indeterminados ocorrerem no corpo e no cérebro, de modo a afetar o comportamento humano, ainda permanece a questão de como tal informação garantiria a liberdade da vontade, já que, se tais eventos ocorrem imprevisivelmente e ao acaso, não estando sob o controle do agente, parece que nossas ações da mesma maneira não seriam nossas, mas sim fruto do acaso. E, por fim, mesmo se o determinismo não for o caso nas ciências físicas, há outras ciências que manifestam preocupação com relação à possibilidade do determinismo no comportamento humano, tais como a biologia (bioquímica e neurociência) e psiquiatria (psicologia).

Assim, visto que há razões suficientes tanto para investigar como poderia compreender-se a liberdade tanto em um mundo regido pelo determinismo causal quanto em um mundo que desse espaço para ações indeterminadas, nos propomos a investigar tanto a teoria do compatibilista Harry Frankfurt quanto o libertarismo de Robert Kane. Antes de passar à análise das teses dos autores é importante notar que a investigação pretendida não visa provar se o mundo é determinado ou indeterminado, visto que isso depende de qual descrição do mundo é a correta. Como outrora mencionado, a presente investigação visa apenas estabelecer os pontos fracos e fortes de cada uma das teorias supracitadas, investigando como essas teorias contribuem no debate contemporâneo acerca da responsabilidade moral. Passemos, então, à exposição do pensamento de Kane.

O libertarismo de Robert Kane

Robert Kane, professor de filosofia da universidade do Texas de Austin compreende que não é necessário negar que toda a noção significativa de liberdade da vontade seja incompatível com o determinismo. De fato, reconhece Kane, mesmo num mundo completamente determinado as pessoas não diriam que indivíduos com restrições físicas e psicológicas - tais como aprisionamento, vícios e neuroses - possuem liberdade da mesma maneira que as demais pessoas. Todavia, Kane afirma haver pelo menos um tipo de liberdade que os seres humanos em geral desejam possuir, que é incompatível com o determinismo e transcende essas liberdades cotidianas: essa liberdade é compreendida como “o poder de ser criador último e de sustentar seus próprios fins e propósitos” (KANE, 1998, p. 15).

De acordo com Robert Kane, qualquer teoria incompatibilista que queira defender que a liberdade da vontade é incompatível com o determinismo e que a liberdade da vontade é o caso, deve considerar quatro questões fundamentais em sua defesa:

- 1) **Questão da compatibilidade:** é a liberdade da vontade compatível com o determinismo?
- 2) **Questão do significado:** Por que as pessoas querem ou deveriam querer possuir uma liberdade da vontade que é incompatível com o determinismo? Esse é um tipo de liberdade que vale a pena querer? Se é, por quê?
- 3) **Questão da inteligibilidade:** Pode haver uma liberdade ou liberdade da vontade que seja incompatível com o determinismo? É tal liberdade coerente ou inteligível? Ou seria ela, como muitos críticos afirmam, essencialmente misteriosa e obscura?
- 4) **Questão da existência:** Tal liberdade da vontade existe? Se existe, onde se encontra?¹

¹ Respondendo a questão do significado e da existência responde-se também como a liberdade da vontade pode ser compatível com o indeterminismo. Essa questão foi amplamente tratada filosoficamente, costumando-se afirmar que o indeterminismo não ajudaria no estabelecimento da liberdade da vontade sustentada pelos incompatibilistas porque o indeterminismo minaria a responsabilidade e o controle requerido para as ações genuinamente livres. Cf. Kane (2005, p. 16).

Evidentemente, Kane procura responder a essas questões ao longo de sua exposição, de modo a buscar fornecer uma teoria completa e robusta. O procedimento de exposição do pensamento de Robert Kane será similar ao empregado na análise dos argumentos de Harry Frankfurt: buscaremos esclarecer sua teoria e em conjunto elencar as críticas e dificuldades referentes aos aspectos mais significativos do mesmo, buscando apresentar as réplicas de Kane, quando houver.

Uma teoria sobre a liberdade de auto-determinação e auto-formação

Robert Kane, diferentemente de Harry Frankfurt, compreende que responsabilidade moral e liberdade da vontade² são noções interdependentes, ou seja, a existência de uma depende da existência da outra. Kane, ao afirmar que a liberdade da vontade requer que as pessoas sejam as fontes últimas de seus fins e propósitos³, compreende que o critério de responsabilidade última tem como elementar a ideia de que um agente será ultimamente responsável por sua ação caso for responsável por aquilo que for razão suficiente (condição, causa ou motivo) para a ocorrência da ação. Isso significa que, para que minhas ações voluntárias presentes e determinadas sejam livres e moralmente responsabilizáveis, é necessário que eu seja responsável pelas minhas ações e vontades passadas que determinaram o caráter que guia minhas ações presentes.

Como é possível constatar ao longo da dissertação, a liberdade da vontade e a responsabilidade moral são frequentemente associadas ao requerimento de que o agente tenha possibilidades alternativas de ação. Kane, entretanto, é um dos poucos filósofos libertaristas cuja teoria não define liberdade diretamente pela noção de possibilidades alternativas. O

² Eventualmente abreviaremos algumas expressões utilizadas nessa parte de minha dissertação, de modo que LV abreviará liberdade da vontade, PA corresponderá a possibilidades alternativas e RU significará responsabilidade última.

³ Segundo Robert Kane, propósitos ou fins são o conteúdo das intenções que guiam e coordenam as ações presentes e futuras e nossos raciocínios. Nós criamos ou originamos propósitos por meio de escolhas, decisões e mudanças de intenção na ação e os sustentamos através de esforços de vontade e da razão prática. Cf. Kane (1998, p. 196).

autor compreende que definir a liberdade da vontade por meio apenas de possibilidades alternativas forma uma base muito frágil para a defesa do libertarismo, de modo que é necessário outro elemento em adição a PA para fornecer uma concepção de LV libertarista sólida.

Tradicionalmente os libertaristas concedem que o indeterminismo em adição a PA seriam suficientes para possuímos LV, entretanto, Kane afirma que essas não são condições suficientes, mas necessárias. Os tipos de exemplo que melhor mostram a insuficiência desses dois elementos para a LV são os ‘exemplos de estilo Austin’ (*Austin-Style examples*), assim chamados porque se baseiam em um exemplo introduzido pelo filósofo britânico John L. Austin no debate acerca da LV. No exemplo original de Austin ocorre que um jogador de golfe dá uma tacada na bola em direção ao buraco que se encontra a três palmos de distância, mas devido a uma espasmo nervoso em seu braço, ele erra a tacada e não acerta o buraco. Esse seria um caso em haveria um elemento de indeterminismo genuíno e em que o agente poderia ter agido diferentemente, pois, dado que o resultado de sua tacada foi indeterminado, ele poderia ter conseguido encaçar a bola e vencer a partida de golfe ao invés de errar (KANE, 1998, p.125). Mas, apesar de ser possível afirmar que o indivíduo possuía possibilidades alternativas, não é possível dizer que o jogador agiu livremente, pois ele não escolheu errar a tacada, diz Kane, visto que ele não estava sob controle voluntário da ação. Portanto, de acordo com Kane esse seria um caso em que a ação foi indeterminada e em que o jogador poderia ter agido diferentemente mas ainda assim não agiu livremente, o que prova que esses dois requisitos não são suficientes para a LV.

Kane recorre, então, a outro requisito que se encontra nas intuições humanas sobre o que é ser livre, embora historicamente tenha sido considerado menos importante que PA. Tal condição chama-se *responsabilidade última* (RU). O filósofo evoca Aristóteles frequentemente quando trata dessa noção, visto que compreende sê-la presente no pensamento do estagirita. Afirma que "como Aristóteles disse, o conceito de uma ação

'depender de nós' conecta-se à ideia de que a origem (*archê*) da ação está em nós e não em outra coisa". De acordo com Kane (2002, p.224), o critério de responsabilidade última tem como elementar a ideia de que um agente será ultimamente responsável por sua ação caso for responsável por aquilo que for razão suficiente (condição, causa ou motivo) para a ocorrência da ação. Assim, a condição de RU diz que se uma pessoa possui um motivo suficiente para agir de certo modo – ou seja, se a vontade do agente está definida de maneira que ele aja de modo x ao invés de qualquer outro modo - então, para que essa pessoa possa ser moralmente responsável por sua vontade, ela deve ser responsável por ações voluntárias passadas a esta ação presente x que tenham definido a vontade do sujeito da maneira como está definida, a levando a agir de modo x no presente. Evidentemente, a condição de RU não é isenta de problemas, e o mais notável deles é o duplo regresso ao infinito ao qual RU leva:

Se nós formamos nossas vontades presentes (nosso caráter e nossos motivos) através de escolhas voluntárias ou ações passadas [...] então RU requer que qualquer uma dessas escolhas anteriores ou ações também tivessem causas suficientes ou motivos quando nós as realizamos, então, nós devemos ser também responsáveis por essas causas ou motivos suficientes passados em virtude de tê-las formado por escolhas e ações voluntárias mais passadas ainda. (KANE, 2005, p. 122)

Esse duplo regresso ao infinito é o que, segundo Kane, o determinismo não pode evitar e o que traz problemas para a noção de vontade livre compatibilista, visto que se, como o determinismo sustenta, nossas ações voluntárias passadas tiverem causas suficientes no passado que se estendem a um período anterior a nosso nascimento, então nossas ações e vontades não possuirão como fonte nós mesmos. Logo, se a liberdade da vontade requer que sejam as fontes últimas de suas ações e vontades, a liberdade da vontade é incompatível com o determinismo.

Kane explica que o primeiro regresso a que RU leva diz respeito à condição de que as pessoas sejam responsáveis por suas ações passadas voluntárias que operam como causas suficientes das nossas ações pre-

sentes, assim, pará-lo requer que algumas ações em suas vidas sejam indeterminadas, ou seja, não possuam causas suficientes. O segundo regresso, por sua vez, requer que os agentes sejam responsáveis pelas ações voluntárias passadas que operam como razões ou motivos suficientes para as ações presentes, e pará-lo requer que algumas das ações do agente em sua história de vida sejam *will-setting*, ou seja, sejam ações que formam a vontade, fazendo com que ela seja estabelecida (*will-setted*) futuramente do modo que vem a ser. Do que foi dito decorre que ações *will-setting* não possuem razões suficientes estabelecidas para sua ocorrência, sendo ações sobre as quais o agente possui possibilidades alternativas. Assim, supondo que a vontade e as ações de um sujeito sejam determinadas no presente, é necessário para ser responsável por essas ações que algumas de suas ações passadas sejam indeterminadas e *will-setting*, ou seja, possam formar sua vontade.

Apesar de as ações *will-setting* abrirem espaço para que o agente possa agir diferentemente, de modo que possa vir a formar sua vontade, como foi possível verificar a partir dos exemplos de estilo Austin, não bastam possibilidades alternativas e indeterminação para a LV, segundo Kane. Quando se afirma que um indivíduo é livre porque possui possibilidades alternativas, pressupõe-se que ele pode agir de qualquer um dos modos voluntariamente, intencionalmente e racionalmente, ou seja, pressupõe-se que o indivíduo possui controle sobre a realização de qualquer uma das ações que venha a realizar. Essa pressuposição faz parte das intuições humanas sobre a LV porque, como foi visto nos exemplos de estilo Austin, não seria considerado livre um agente que só pudesse agir diferentemente por acidente, não intencionalmente ou involuntariamente. Esses requerimentos de que o agente possa ter agido diferentemente de modo voluntário, intencional e racional chamam-se *condições de pluralidade* (*plurality conditions*). Ações *will-setting*, portanto, são ações em que o agente possui possibilidades alternativas e que atendem às condições de pluralidade. Kane sintetiza a relação entre os termos apresentados da seguinte maneira:

Então, nós temos a seguinte cadeia de inferências: (1) A liberdade da vontade requer (2) *Responsabilidade Última* sobre nossas vontades, assim como sobre nossas ações, o que implica (3) *Ações will-setting* em alguns momentos de nossas vidas, que implica que algumas das nossas ações satisfaçam (4) *condições de pluralidade*. Se ações satisfazem condições de pluralidade, então os agentes agiram diferentemente voluntariamente, intencionalmente e racionalmente, o que, por sua vez, implica que (5) os agentes tiveram *possibilidades alternativas*. (KANE, 2005, p.129)

Encontra-se aqui de modo claro a conexão entre o requerimento de responsabilidade última e o critério de possibilidades alternativas. Como fica claro em (3), RU requer ações *will-setting* em alguns momentos da vida humana, o que significa que nem todas as ações serão estabelecedoras da vontade. Ainda, embora não apareça de modo claro na síntese do autor, foi visto que parar o duplo regresso requer não só que as ações sejam *will-setting* mas também indeterminadas. Essas ações indeterminadas e *will-setting* são, por fim, chamadas por Kane de *Self-forming Acts* (SFA's). Os SFA's são definidos por Kane como aqueles atos através dos quais as pessoas formam seu caráter e suas vontades, se tornando o tipo de pessoas que são. Como nem todos os atos realizados na vida humana são auto-formativos, não se descarta a ideia de que se possa sim agir determinadamente em certos momentos, mas, se existem SFA's, as pessoas serão indiretamente responsáveis até mesmo pelos atos que estão determinadas a cometer porque elas formaram seu caráter e suas vontades através de escolhas passadas livres, pelas quais possuem responsabilidade direta. É nesse sentido, então, que a teoria da LV de Robert Kane se trata da liberdade de auto-determinação e liberdade de auto-formação. E é através dos elementos expostos acima que o autor compreende a liberdade da vontade que transcende as liberdades compatibilistas, liberdade essa definida como “o poder de ser o criador e sustentador último dos próprios fins e propósitos (KANE, 1998, p.04)”.

Condições de Pluralidade e Raciocínio Prático

Após esboçar o modo como Kane compreende que pode ser dito que um indivíduo possui responsabilidade última sobre suas ações, é importante explorar alguns termos importantes em sua teoria que contam como fatores necessários para que um indivíduo aja livremente, a saber, que os indivíduos satisfaçam as condições de pluralidade, agindo voluntariamente, racionalmente e intencionalmente. Nessa seção nos detemos a explicar o que exatamente o filósofo compreende por esses termos, tratando, ao final, de seu papel dentro do raciocínio prático que caracteriza as SFA's. Começamos, pois, tratando da condição mais complexa na teoria de Frankfurt: *voluntariedade*.

Sabendo que um ato voluntário é um ato que se faz por vontade, convém explicar como Kane compreende essa complexa noção. De modo sucinto, o termo *vontade* aparece nas obras de Kane possuindo três significados distintos que, não obstante, encontram-se conectados ao que o filósofo considera um processo mental caracterizador da vontade livre: a vontade pode expressar (i) querer, desejos ou preferências (*desiderative will*); (ii) escolhas, decisões ou intenções (*rational will*); (iii) tentativa, empenho ou esforço (*striving will*). Os querer, desejos e preferências são os *inputs* do raciocínio prático, visto que funcionam como razões ou motivos para escolha ou ação. Kane explica que eles não são controlados pelo agente, embora possam ser o produto de escolhas, esforços e raciocínios realizados em tempos passados. Isso significa que todo o processo de raciocínio prático possui como pano de fundo os querer, desejos e preferências dos indivíduos, sendo relevantes dentro desse processo que levará à formação de escolhas, decisões e intenções. Escolhas, decisões e intenções, pelo fato de serem o resultado do raciocínio prático, são definidos por Kane como seus *outputs*. Esses termos são utilizados pelo autor em seu sentido ordinário, sendo os dois primeiros compreendidos como o resultado do processo de deliberação ou de raciocínio prático,

embora nem sempre precisem ser resultado destes⁴. O terceiro sentido de vontade, por sua vez, desempenha um papel importante no raciocínio prático porque tal processo mental envolve, por vezes, que se resolva conflitos que requerem o esforço e empenho do agente: o autor comenta (1998, p.26-27) que por vezes é necessário resistir a tentações, persistir deliberando quando se está cansado ou pensar sobre questões que tentava-se evitar pensar. Todas essas situações envolvem alguma resistência com a qual os indivíduos se deparam e buscam superar. Assim, compreende que em todas essas situações, a noção de *striving will* possui um papel importante na vontade do agente, pois, quando um indivíduo se esforça para fazer uma ação ou para decidir algo, está manifestando sua vontade.

O filósofo formula uma noção geral de vontade que deve ser compreendida como envolvendo os sentidos anteriormente mencionados: um agente possui vontade de fazer uma ação x em um tempo t, por exemplo, apenas quando ele possui razões ou motivos em t para fazê-lo, de modo que o agente queira fazer x mais do que ele queira agir de outro modo por qualquer outra razão (KANE, 1998, p.30). Nesse caso, então, as razões para fazer qualquer outra ação são sobrepujadas pelas razões e motivos que o agente possui para fazer x. Essa noção, por fim, importa para a compreensão acerca do que conta como um ato voluntário, que é condição necessária para a posse de liberdade da vontade. Kane (1998, p.30) sustenta que "um agente age voluntariamente em t apenas quando, em t, o agente faz o que quer fazer (o que tem vontade de fazer) pelas razões que ele tem para fazê-lo, caso em que a ação ou vontade do agente não é resultante de coerção ou compulsão". Logo, se o agente não age por compulsão ou coerção e se o agente faz o que quer fazer, no sentido de

⁴ Sabemos empiricamente que há a possibilidade de realizar escolhas ou decisões impulsivas que surgem sem raciocínio prévio ou com um raciocínio prévio mínimo. Kane compreende que esse tipo de escolha ou decisão é menos importante para a liberdade da vontade porque nesses casos sentimos que possuímos menos controle sobre nossas ações. O filósofo afirma que, assim como escolhas e decisões são normalmente processos finais de deliberação, mas nem sempre resultam de deliberações, da mesma forma, escolhas e decisões podem dar origem imediata a ações, mas não necessitam dar origem imediata. É importante mencionar, entretanto, que nem sempre as ações são subseqüentes de escolhas ou decisões, visto que por vezes agimos por intenções já formadas sem a necessidade de escolhas, decisões ou raciocínios imediatamente prévios.

querer fazer um ato específico mais do que queira fazer algum outro, por razões e motivos suficientes, então o indivíduo age voluntariamente. Daqui depreende-se também que, caso o ato seja feito por coerção ou compulsão, a ação não ocorre pela vontade do agente e, portanto, ocorre involuntariamente. As pessoas são coagidas, segundo Kane, quando são forçadas a fazer algo que não fariam voluntariamente. O autor explica que, no caso de um indivíduo que é assaltado e se vê obrigado a entregar seu dinheiro, ele faz o que mais quer devido à circunstância, posto que prefere entregar o dinheiro a sofrer as consequências de não entregar o dinheiro; entretanto, essa não se configura como a ação que ele mais gostaria de fazer caso não estivesse sendo coagido pelo assaltante, o que torna o ato involuntário. No caso de atos compulsórios, Kane compreende que, apesar de as pessoas fazerem o que elas mais querem no momento em que agem, seus atos são involuntários porque elas não podem agir de outro modo além daquele pelo qual agem, mesmo que elas quisessem resistir.

A segunda condição de pluralidade, *intenção*, deve ser compreendida em conexão aos conceitos de escolha e decisão, visto que, segundo Kane, escolhas e decisões formam intenções. Escolher ou decidir viajar no trem da manhã é criar a intenção de partir no trem da manhã. Assim, “enquanto escolhas e decisões são atos da mente, e, portanto, eventos que ocorrem em um tempo, possivelmente terminando deliberações e dando origem a intenções (...) intenções, por sua vez, são estados mentais que persistem através do tempo e guiam as ações” (KANE, 1998, p. 24). As intenções dos indivíduos, por sua vez, descrevem seus propósitos ou fins. Entretanto, o conteúdo das intenções possui vários graus de complexidade, pois eles podem descrever um propósito singular ou vários propósitos coordenados, que se tomados isoladamente operam como fins, mas se analisados em relação aos demais, funcionam como meios.

Por fim, a terceira condição de pluralidade indica que os indivíduos ajam *racionalmente*. Razões, de acordo com Kane, são atitudes psicológicas que podem ser corretamente citadas para explicar o porquê de um

indivíduo ter agido de certo modo. Quando se questiona o porquê de um agente ter escolhido viajar no trem da manhã, é possível citar como razões seus desejos, suas preferências, suas crenças e expectativas, bem como intenções prévias, medos, emoções, etc. Costuma-se dizer que razões explicam e motivos movem, entretanto, Kane utiliza esses termos de modo intercambiável, visto que bem observa que razões não podem explicar escolhas ou ações presentes sem de fato também mover o indivíduo em direção à escolha ou ação realizada. Da mesma forma, se os motivos movem em direção a ações ou escolhas, eles também possuem papel na explicação do porquê da ocorrências das ações ou escolhas realizadas (KANE, 1998, p. 28-30).

Os três sentidos de vontade elencados por Kane são operações envolvidas naquilo que Kane chama de *razão prática*, que significa "o raciocínio acerca daquilo que deve ser feito (KANE, 1998, p. 21)"⁵. Kane fornece um exemplo de conflito moral e um exemplo de conflito prudencial no qual fica clara a relação entre essas noções de vontade dentro do processo de raciocínio prático⁶. Como exemplo de situação em que o agente se depara com um conflito moral, Kane supõe a existência de uma empresária que testemunha um assalto em uma rua. A empresária, estando a caminho de uma reunião importante para a sua carreira, encontra-se indecisa sobre se deve pedir ajuda ou ignorar o acontecido a fim de chegar a tempo da reunião. Como ilustração de conflito prudencial, Kane supõe um engenheiro que está se recuperando do alcoolismo a fim de salvar seu casamento. Trabalhando até tarde e se encontrando sob estresse, o engenheiro se depara com a tentação de tomar uma bebida a fim de conseguir proceder trabalhando. Funcionam como *inputs* para o

⁵ A expressão "o que deve ser feito" é, como Kane mesmo nota, ambígua, podendo indicar aquilo que um indivíduo considera que deve fazer ou o que ele escolhe fazer. Cf. KANE (1998, p. 21).

⁶ Conflitos morais e conflitos prudenciais têm em comum o fato de que envolvem indecisão acerca daquilo que o agente acredita que deve ser feito e aquilo que ele deseja fazer, tendo por diferença que, enquanto no caso de escolhas morais o dever expressa obrigações morais que se chocam com desejos de auto-interesse, no segundo caso a divergência ocorre entre interesses de médio e longo prazo que conflitam com o desejo pela satisfação de desejos presentes ou de curto-prazo. Esses conflitos diferem de conflitos práticos, que envolvem indecisões que não dizem respeito a questões acerca do que deveria ser feito por razões morais ou prudenciais. Como exemplo de conflito prático Kane menciona a indecisão acerca de que lugar jantar, por exemplo. Cf. KANE (1998, p.126).

raciocínio prático desses indivíduos suas crenças, desejos e disposições já formadas, sendo esses fatores sopesados durante o processo deliberativo que os levará a uma decisão. Sendo a escolha difícil, no caso da empresária, ela busca superar seu desejo de satisfazer um interesse particular para realizar uma escolha que considera uma obrigação moral, enquanto no caso do engenheiro, seu esforço compreende a tentativa de superar a tentação da bebida, a fim de salvar seu casamento. Desnecessário dizer, razões e intenções também possuem papel no raciocínio prático, visto que os *inputs* do raciocínio prático são razões que contam para sua escolha e que, por sua vez, formam uma intenção. Assim, é possível dizer que o processo de raciocínio prático, quando envolvido em um conflito moral ou prudencial e resulta em uma ação voluntária, envolve todas as condições de pluralidade, condições que são necessárias para que o agente possua responsabilidade última sobre suas ações.

É a teoria de Kane compatível com teorias científicas modernas?

O último passo da teoria de Kane envolve buscar mostrar que sua teoria é compatível com teorias científicas modernas que envolvem o indeterminismo. Kane (2005, p.133) explica que alguns cientistas acreditam que a física quântica pode ajudar a prover uma explicação satisfatória acerca da inteligibilidade da liberdade da vontade libertarista, pois acreditam que a ocorrência de eventos quânticos indeterminados no cérebro permitiria com que houvesse indeterminação nas ações humanas e, por conseguinte, ações realizadas por vontade livre. Como já foi mencionado, poderia ser objetado que a indeterminação quântica seria insignificante dentro de sistemas físicos, e que, mesmo que não fosse o caso, de qualquer modo as ações humanas, sendo indeterminadas, não seriam controláveis e, portanto, não seriam responsabilizáveis.

Entretanto, é possível escapar das objeções mencionadas, diz Kane. Cientistas sugerem que, embora a física quântica sozinha seja passível da objeção mencionada, a física quântica em conjunto com a teoria do caos

poderia fornecer uma explicação inteligível acerca da LV sob uma interpretação indeterminista. A teoria do caos, conhecida pela tese de que mudanças pequenas levam a efeitos em grande escala, é um evento mais comum na natureza do que se imaginava, sendo comum também em seres vivos (1998, p.129). Há evidências crescentes, relata Kane, de que o caos pode exercer funções no processamento de informações do cérebro, proporcionando a flexibilidade que o sistema nervoso necessita para se adaptar criativamente. Assim, dado que o cérebro criaria o caos para fazer sentido do mundo, o caos poderia ampliar as indeterminações quânticas nos disparos de neurônios individuais, apresentando efeitos indeterministas de larga-escala na atividade de correntes neurais e efeitos significativos no processo cognitivo e deliberativo (KANE, 2005, p.134).

Robert Kane afirma que esse indeterminismo estaria presente nas ações auto-formativas requeridas para que os seres humanos tenham responsabilidade última sobre suas ações. As SFA's ocorreriam em tempos difíceis da vida de cada pessoa, quando há conflitos sobre qual ação se deve fazer ou que tipo de pessoa deseja-se tornar. Nesse tipo de situação os indivíduos se deparam com a indecisão acerca de ações conflitantes desejadas em que é necessário resistir à tentação de realizar um dos atos para realizar o outro, como ocorre no exemplo da empresária e no exemplo do marido alcoólatra. Assim, a tensão e indecisão decorrente desse tipo de circunstância gera a indeterminação presente nos processos neurais do indivíduo. Kane atenta para o fato de que o indeterminismo realmente opera como obstáculo à liberdade da vontade na medida em que diminui o controle do agente sobre suas ações. Entretanto, ao mesmo tempo que diminui o controle do agente, possibilita a escolha entre cursos de ação diversos, sendo esse obstáculo superado quando o esforço do agente para escolher culmina em uma decisão, garantindo, por conseguinte, a vontade livre. Deve-se pensar, então, o indeterminismo e o esforço do agente como elementos fundidos, no sentido de que o esforço é indeterminado e a indeterminação é propriedade

do esforço, diz Kane. Mas, o fato de o esforço de um agente ser indeterminado não implica com que o esforço não seja do agente. Como resultado do esforço da vontade do agente, tem-se a escolha, que está sob controle do agente porque ela "é produzida intencionalmente por esforços, deliberações e por razões que são parte desse sistema motivacional auto-formador" (KANE, 2005, p.134). É importante perceber que, sob essas condições de indeterminismo gerado através de conflitos entre possibilidades alternativas, cuja escolha é produzida através das condições de pluralidade, Kane acredita que exclui-se a possibilidade das tradicionais críticas de que atos indeterminados sejam acidentais e aleatórios, excluindo-se também a possível crítica de que o agente não possui controle sobre suas ações. Mas, deve-se salientar que as escolhas são resultado de SFA's, de modo que os agentes não controlam ou determinam qual escolha ou resultado ocorrerá antes que ocorra, mas ele controla ou determina a escolha que ocorre quando decide de fato. A teoria de Kane sustenta, pois, um indeterminismo causal, visto que não nega a causalidade e defende que, no momento de conflito anterior à escolha, sua escolha é indeterminada, não possuindo causas suficientes, o que significa que pode-se genuinamente escolher-se entre x ou $\sim x$. Entretanto, ao escolher, o indivíduo vai dando passos em direção à determinação de sua vontade.

É momento de explicitar, finalmente, como Kane responde às quatro questões consideradas por ele próprio como necessárias a fim de prover uma teoria libertária coerente. Quanto à *questão da compatibilidade*, em que se apresenta a questão de se determinismo e liberdade da vontade são compatíveis, foi visto que Kane afirma que de fato há liberdades significativas que são compatíveis com o determinismo, mas compreende que elas não são suficientes para atender às nossas intuições acerca do que é possuir vontade livre. O filósofo explica a questão da compatibilidade relacionando-a à *questão do significado*, pois afirma que para que as pessoas sejam as fontes últimas de seus fins e propósitos é necessário um tipo de liberdade que requer indeterminação em algumas

de suas escolhas e ações, o que significa que quer-se possuir uma vontade livre incompatível com o determinismo a fim de poder ser autor genuíno das escolhas realizadas e do próprio e *self*⁷. A *questão da inteligibilidade*, que, como foi visto, indaga acerca da possibilidade de prover uma teoria indeterminista da LV coerente e inteligível, é respondida por Kane através de sua tentativa de mostrar que ela se harmoniza às pesquisas contemporâneas acerca da física quântica e da teoria do caos aplicada aos processos mentais humanos; Kane responde à questão da existência também com base nessas teorias contemporâneas, pois entende que, se não se pode afirmar com certeza a existência da LV no sentido proposto pelo autor, é possível sustentar sua alta plausibilidade, dada a veracidade das teorias científicas apresentadas. O filósofo admite que pode ser factual que todas as ações humanas sejam determinadas, e que sua crítica não visa atacar esse ponto. O que não pode ser admitido *a priori* é que para uma ação ou decisão ser configurada como tal é necessário que ela seja determinada por causas antecedentes, pois já se estaria pressupondo que apenas ações e decisões explicadas de uma perspectiva determinista podem ser ações e decisões genuínas. A teoria de Kane não busca provar que o mundo é indeterminista, assim como as teorias compatibilistas aqui apresentadas não buscam provar que o mundo seja determinado. O ponto de Kane é mostrar que a vontade livre num sentido libertarista é uma teoria inteligível e compatível com teorias científicas modernas.

O indeterminismo de Robert Kane naturalmente é suscetível a críticas, visto que é comumente aceito pelos deterministas que ações indeterminadas seriam fruto do acaso, não podendo ser ações responsáveis. Uma das objeções que surge quando se analisa o pensamento de Kane concerne à relação entre indeterminismo e responsabilidade moral. Kane (1998, p.181-2) relata que alguns pensadores, como Galen Strawson e Mark Bernstein atentam para o fato de que introduzir indeterminismo

⁷ Note que para a questão do significado ser respondida de modo bem sucedido é necessário que a resposta à questão da compatibilidade seja negativa no sentido de sustentar que a liberdade mais significativa é incompatível com o determinismo.

nos processos cerebrais do agente não parecem tornar o resultado daí proveniente uma escolha, e muito menos uma escolha responsável. Isso significa que os críticos de Kane considerariam que o resultado desse processo cerebral que envolve indeterminação meramente ocorreria com o agente, de modo que ele seria passivo quanto a seu resultado.

Como resposta à crítica realizada, Kane retoma o exemplo em que a empresária está a caminho do trabalho e se depara com um assalto que resulta em um indivíduo ferido e necessitando de ajuda. A empresária, apesar de possuir um impulso para ajudar a pessoa necessitada, não pode se atrasar porque tem uma reunião marcada que, se vier a perder, poderá prejudicá-la em seu trabalho. Essa personagem se encontra diante de um conflito que envolve duas coisas que quer realizar mas acaba decidindo ajudar a vítima do acidente. Supondo que neurocientistas descubram que os processos cerebrais que estavam ocorrendo anteriormente à sua decisão envolveram indeterminações caoticamente amplificadas, Kane afirma que não há motivos para considerar, como fariam os críticos do indeterminismo, que a ação meramente ocorreu com ela; afinal, ela experienciou seu processo de escolha como dela: ela pesou razões, levou em consideração seus propósitos de vida e decidiu voluntariamente ajudar a vítima ao invés de ir ao trabalho.

Entretanto, o próprio Kane reconhece que sua resposta não implica na impossibilidade de que o indeterminismo possa minar as escolhas dos indivíduos. Suponha-se agora que uma mulher chamada Jane, após deliberar acerca de viajar para o Havaí ou para o Colorado, decide viajar para o Havaí; entretanto, devido a um salto quântico em seu cérebro, Jane se percebe tencionando ir para o Colorado. Jane estranha sua mudança repentina de decisão, que foi experienciada por ela como involuntária. Nesse caso Kane considera ser possível dizer que a ação meramente ocorreu com ela, visto que Jane encontra-se relutante em dizer que ela realizou a escolha. O exemplo da empresária difere do exemplo de Jane justamente porque no primeiro caso a personagem conscientemente e voluntariamente escolhe ajudar a vítima, além de sua decisão ser experi-

enciada como proveniente do seu esforço voluntário, enquanto no segundo caso a escolha não é voluntária e não é experienciada como resultado da vontade de Jane, de modo que Jane foi passiva quanto à ação. Logo, Kane assume que o indeterminismo pode implicar realmente em acaso e arbitrariedade nas escolhas; entretanto, ele também é elemento fulcral para a possibilidade de vontade genuinamente livre.

Kane afirma que muitas vezes o que estaria por trás da acusação de que o indeterminismo torna as escolhas arbitrárias seria a crença de que (1) "se um evento é indeterminado por circunstâncias antecedentes, ele deve meramente ocorrer, não podendo configurar a escolha de alguém". Se for considerado que (1) é equivalente a (2) "se um evento é a escolha de alguém, e não meramente algo que ocorre com esse alguém, então ele deve ser determinado por circunstâncias prévias", tem-se uma petição de princípio. Mas talvez, diz Kane, (1) e (2) repousem sobre um princípio mais geral: (3) "se um evento é indeterminado por circunstâncias antecedentes, ele deve ser algo que meramente ocorre, não podendo configurar uma ação". Mas, se considerar-se que (3) é equivalente a (4) "se um evento é uma ação, então ele deve ser determinado por causas prévias", gera-se novamente uma petição de princípio (KANE, 1998, p.183). Além de atentar para a circularidade dos argumentos que levam à incredulidade compatibilista acerca das ações indeterministas, Kane fornece um contraexemplo a (3) e (4) bastante interessante e que é útil citar na íntegra:

Considere o grandioso evento de slalom dos Jogos Olímpicos de Inverno de 1994 em Lilliehammer, na Noruega. A parte superior do percurso estava especialmente congelada naquele dia e muitos dos melhores esquiadores do mundo foram incapazes de percorrê-la. O grande veterano olímpico Alberto Tomba foi um dos primeiros a percorrer o trajeto e foi surpreendido pela severidade do gelo. Ele teve que recorrer à sua considerável experiência e habilidade para percorrer as curvas de gelo sem cair. Relatando sua experiência depois disso, disse que tinha que fazer várias decisões rápidas em resposta às condições incomuns. Muitas vezes ele reagia intuitivamente e várias vezes quase caiu. Os esquiadores em tais situações têm que reagir

instantaneamente a novas informações provenientes de fora e dentro de seus corpos a cada momento - derrapagem dos esquis no gelo, as posições de suas pernas, informações visuais sobre o trajeto, e assim por diante. Imaginemos que futuros neurocientistas descobrissem (...) que o processamento de informações do cérebro em tais circunstâncias - especialmente quando apresenta dados novos e incomuns que exigem novas respostas - envolve processos caóticos indeterministas (...). Esta não é uma suposição irrealista em vista de como as redes neurais conexionistas são projetadas para reagir a novos dados e em vista do possível papel que o comportamento caótico pode ter em tais reações. (KANE, 1998, p.184-185)

Como vimos na passagem, Tomba necessitou reagir de modo automático a situações as quais até então não tinha vivenciado, realizando decisões instantâneas acerca de como agir que ou envolveram um raciocínio mínimo ou não envolveram raciocínio em absoluto. O ponto de Kane ao citar esse exemplo é mostrar que, mesmo se supusermos que as decisões realizadas por Tomba envolveram algum tipo de indeterminação no processamento de informações decorrente da incerteza de como agir, suas decisões não deixariam de ser consideradas suas. Suas escolhas, mesmo que realizadas automaticamente tinham um propósito que as guiava, como evitar uma queda, por exemplo. De fato, nota Kane, grandes atletas são assim reconhecidos por saberem agir corretamente em situações que envolvem escolhas instantâneas, e seria absurdo dizer que eles não possuem controle sobre suas escolhas e atos. Assim, Kane compara esse exemplo com o da empresária que decide ajudar a vítima do acidente; sua decisão, mesmo que envolva um processo indeterminado em sua mente, é sua porque é sua resposta proposital ao processo indeterminado.

Entretanto, pode-se insistir na ininteligibilidade do indeterminismo supondo a existência de um mundo possível indeterminado. Kane (1998, p.171) relata que há uma série de pensadores - Bruce Waller, Galen Strawson, Richard Double - que formulam exemplo similar a fim de provar que de qualquer modo o indeterminismo em sua teoria levaria a escolhas por acaso. Considerando a existência de duas pessoas de posse

do mesmo passado e que realizassem os mesmos esforços em suas tentativas de escolha e imaginando que uma delas realizasse uma escolha prudencial, ao passo que a outra falhasse em sua tentativa, parece que a escolha de ambas seria fruto do acaso, de modo que seria irracional considerar a escolha de uma mais louvável do que a outra. Kane enfrenta a suposição afirmando primeiramente que as escolhas, apesar de serem indeterminadas, não seriam produtos do acaso. Acaso remonta a escolhas realizadas por acidente ou engano, e os SFA's, sendo ações que envolvem voluntariedade, intencionalidade e racionalidade, não podem ser chamados de eventos casuais. Assim, os dois indivíduos imaginados na situação não escolheriam por acaso; suas escolhas diferentes derivariam do fato de que seus processos mentais que levam a escolhas ocorrem de modos diferentes, o que não exclui a posse de controle voluntário sobre as escolhas feitas. Mas como poderiam escolher diferentemente sem ser casualmente, posto que o passado deles é o mesmo? - poderia perguntar-se. Kane afirma que o indeterminismo exclui a possibilidade de que o passado de dois indivíduos possa ser idêntico, o que invalidaria o argumento apresentado por Waller e os demais pensadores. Nas palavras de Kane:

No que concerne a esforços indeterminados, semelhança e dessemelhança são indefinidas. Se os esforços são indeterminados, não se pode dizer que os esforços tiveram exatamente a mesma força, ou que um fosse exatamente maior ou menor do que o outro. Isso é o que a indeterminação significa. Assim, não se pode dizer de dois agentes que eles possuíam exatamente o mesmo passado, que fizeram exatamente os mesmos esforços e um teve sorte enquanto o outro não. Nem se pode imaginar o mesmo agente em dois mundos possíveis com exatamente os mesmos passados fazendo exatamente o mesmo esforço e tendo sorte em um mundo e não o outro. A igualdade exata de mundos possíveis não é definida se os mundos possíveis contêm esforços indeterminados ou eventos indeterminados de qualquer espécie. E não haveria tal coisa como dois agentes tendo exatamente as mesmas histórias de vida se suas histórias de vida contêm esforços indeterminados e livres escolhas. (KANE, 1998, p.171-172)

Logo, conclui Kane, o indeterminismo garante a singularidade de cada indivíduo. Não existem histórias de vida iguais nem situações iguais, visto que os indivíduos nela inseridos não são os mesmos e não experienciam as situações vividas da mesma forma. A arbitrariedade que existiria nas ações indeterminadas muitas vezes decorre da compreensão de que ela abre espaço para que as ações humanas não tenham explicação, como se os indivíduos fossem agir de modo alheio aos seus desejos, crenças e caráter. Essa alegação de arbitrariedade decorre também do fato de o indeterminismo ser costumeiramente identificado com ausência de causas e da compreensão de que apenas o que possui causas pode ser explicado. Entretanto, é importante mencionar que o indeterminismo não-causal é apenas uma das concepções possíveis de indeterminismo e que Kane defende uma teoria indeterminística em termos de causalidade probabilística, ou seja, não nega a causalidade, mas compreende-a sob o pano de fundo indeterminista. Visto que o filósofo não fornece uma explicação detalhada de sua posição, recorreremos à pesquisa de Carolina Laurenti acerca da causalidade a fim de tornar palatável a compreensão do que seja o indeterminismo causal probabilístico.

Laurenti menciona um exemplo de John Mackie a fim de deixar claro o que seria o indeterminismo causal. Considerando, pois, a relação de causa e efeito ocorrente entre o depósito de uma moeda e a emissão de um doce em uma máquina de tipo caça-níqueis, cujo funcionamento fosse indeterminista, Mackie explica que nessa máquina haveria casos em que o depósito de uma moeda não seria seguido da emissão de um doce, mas, para que um doce fosse emitido, seria necessária a inserção de uma moeda. Assim, nesse caso ocorreria uma relação causal necessária mas não suficiente, pois o doce seria emitido apenas se a moeda fosse inserida, ou seja, se a inserção da moeda operasse como causa para a emissão do doce, embora ela não determine a emissão do mesmo, o que significa que essa máquina seria indeterminista causal. O exemplo da máquina demonstra, como explica Laurenti (2009, p.109), que o indeterminismo causal não nega que os eventos sejam causados e tampouco

nega que os consequentes possuam antecedentes necessários, o que ele nega é que todos os eventos possuam causas suficientes. Assim, o indeterminismo causal é definido como a tese de que nem todos os eventos possuem causas suficientes.

Tendo em mente o significado de indeterminismo causal, importa explicitar o que seja indeterminismo em termos de causalidade probabilística. Laurenti (2009, p.111) explica que a causalidade probabilística sustenta que eventos são indeterminados por causas probabilísticas, o que significa que a ocorrência completa de todos os fatores relevantes para um efeito não o determina de modo inexorável, apenas aumenta a probabilidade de ocorrência do mesmo; assim é possível a ocorrência de mais de um efeito sob as mesmas circunstâncias. Robert Kane afirma que os oponentes das teorias libertaristas costumam compreender que, no que concerne à ocorrência de uma escolha ou ação indeterminada, se há duas possibilidades, a probabilidade de ocorrência das mesmas seria de cinquenta por cento. Entretanto, nota o autor, essa assunção é enganadora, enraizada na crença de que a liberdade indeterminista deve ser uma liberdade da indiferença. O autor elucida o papel dos desejos, crenças e caráter nas ações indeterminadas em termos de probabilidade na seguinte passagem:

As configurações iniciais das probabilidades em situações de livre escolha estão relacionadas ao caráter e aos motivos anteriores do agente e podem estar em qualquer lugar entre 0 e 1 (por exemplo, [.7, .3], [.56, .44], [.2, .8]), sendo dependentes da força ou fraqueza da vontade do agente em relação às opções, ou seja, dependendo da força comparativa entre as inclinações do agente para agir, digamos, por motivos morais ou por motivos de auto-interesse. O ajuste de equiprobabilidade [.5, .5] é, portanto, apenas um entre muitos possíveis. Dessa forma, podemos acomodar o ponto de Aristóteles, J.S. Mill e muitos outros pensadores de que, dadas as características e os motivos atuais dos agentes (que podem ter sido construídas por meio de suas próprias escolhas e ações passadas), alguns agentes são mais fortes do que os outros, mais propensos a agir moralmente ou prudencialmente, ou a sustentar seus propósitos em determinadas situações (por exemplo, A [.7], B [.3]), enquanto outros são mais fracos e mais dispostos a sucumbir à tentação ou

deixar de sustentar seus propósitos em situações semelhantes (por exemplo, A [.2], B [.8]). (KANE, 1998, p.177-178)

A noção de probabilidade se mostra interessante porque explica como é possível que um indivíduo com alta probabilidade de agir de um modo x aja de outro modo. Um viciado, de acordo com Kane, só não pode agir contrariamente a seu vício caso ele seja completamente determinante [1., 0], de outro modo, mesmo que seja altamente provável que ele vá agir de acordo com seu vício, não há garantias de que isso realmente venha a acontecer. E, caso acontecesse, não seria correto dizer que a ocorrência foi aleatória, arbitrária ou irracional, visto que o viciado diria que resistir à tentação foi fruto de seu esforço e que sua ação ocorreu intencionalmente, racionalmente e voluntariamente. Kane diria, então, que um indivíduo poderia agir diferentemente diante das mesmas circunstâncias no caso das SFA's porque qualquer uma das alternativas que escolher será endossada por razões, intenções e desejos próprios do indivíduo.

Daniel Dennett, na obra *Freedom Evolves*, ao buscar criticar Kane ilustra de modo bastante claro como a indeterminação operaria no processo de razão prática possibilitando que o agente tivesse possibilidades alternativas. Supondo que a faculdade de razão prática fosse equipada com um medidor composto de uma agulha que representasse a oscilação de um agente durante seu raciocínio prático acerca de dever ir ou ficar em um lugar x (ver ilustração abaixo)⁸ e, considerando também que o tempo em que o agente escolhesse a ação que realizará fosse indeterminado, e, por fim, supondo ainda que em um tempo t de 20 milissegundos o agente escolha a ação de ir ao local x , caso durante esse espaço de tempo a agulha oscilasse entre ir ou ficar, seria possível afirmar que em t o agente possuía possibilidades alternativas, de modo que se o processo deliberativo cessasse e ocorresse uma escolha indeterminada em t , logo o

⁸ A ilustração em questão encontra-se na obra *Freedom Evolves* (2003, p.121).

agente poderia ter agido diferentemente diante das mesmas circunstâncias.

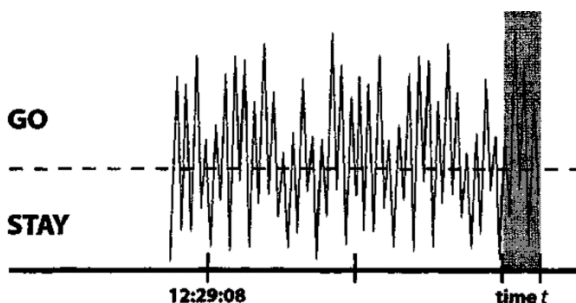


Figure 4.8 Window of Opportunity

Dennett (2003, p. 123) critica a introdução da indeterminação como relevante para a teoria de Kane porque afirma que o ponto da indeterminação quântica é que eventos quânticos não são influenciados por nada, o que significa que a escolha que envolve indeterminação quântica não é influenciada pelo agente nem por qualquer outra coisa, ou seja, o agente não pode influenciar a ocorrência do evento. Desse modo, Dennett explica que Kane só pode dizer que a ação que resulta do processo deliberativo que envolve indeterminação depende do agente porque o agente aceita como sua a escolha, entretanto, como Dennett comenta, Kane possui o problema de explicar como o evento indeterminado pode ser do indivíduo, ao invés de meramente ocorrer nele (2003, p. 123). Kane discordaria da afirmação de Dennett quanto ao fato de que o processo que envolve indeterminação quântica não seria influenciado por nada, pois sua explanação acerca das condições de pluralidade servem na teoria do autor libertarista justamente para mostrar que a indeterminação seria criada pelo conflito presente durante o raciocínio prático, sendo a decisão obviamente influenciada pelo peso que as razões obtiverem ao longo do processo deliberativo. Dennett diria que a teoria de Kane implica que qualquer uma das escolhas que ocorresse seria uma com a qual o indivíduo se identificaria porque ele aceita as duas como escolhas as quais teria razões para realizar, o que não implica que ele tivesse controle sobre o

processo, levando à impressão de que a decisão que for feita será arbitrária e que qualquer das escolhas feitas será endossada pelo agente. Como já mencionado, o próprio Kane admite que sua teoria diminui a possibilidade de controle sobre o processo que leva à escolha, mas isso não implica que o agente não tenha controle sobre a escolha quando ela ocorre.

Finalmente, Dennett tece uma forte crítica a Kane quanto a possibilidade de detecção das ações auto-formadoras. O autor explica que, apesar de as SFA's de Kane servirem em sua teoria para garantir que o indivíduo possa auto-determinar seu caráter de modo a ter responsabilidade por ele, é impossível distinguir uma genuína SFA de um Pseudo-SFA, e isso tanto externamente quanto de um ponto de vista neurológico. Dennett explica que, apesar de podermos detectar na história de vida dos indivíduos episódios de conflitos e de talvez confirmar até que essas ocasiões estabeleceram processos caóticos divergentes nas redes neurais que deram origem a escolhas, não é possível detectar se esses processos tiveram aleatoriedade genuína ou se o processo teve uma fonte de variabilidade pseudo-aleatória, sendo, de fato, determinista. O autor menciona que um genuíno SFA e um Pseudo-SFA pareceriam idênticos se analisados tanto internamente quanto externamente, assim, tanto o biógrafo cotidiano quanto o neurocientista cognitivo não teriam como distinguir os dois, independentemente do quão sofisticado fossem os aparatos de observação disponíveis (DENNETT, 2003, p. 129).

A mencionada impossibilidade de verificação dos SFA's possui consequências práticas extremamente preocupantes para a teoria de Kane: tendo em mente que na teoria de Kane, quanto mais SFA's um indivíduo tiver, mais possibilidade ele terá de formar seu caráter livremente, Dennett explica que, caso fosse feita a análise de cem assassinos que fossem classificados de acordo com seu passado - havendo o grupo das pessoas mais privadas de condições relevantes para um desenvolvimento moral e um grupo das pessoas mais afortunadas sob os mesmos aspectos -, supondo que destes 100 assassinos, 60 por cento apresentasse um número

razoável de privações ao longo da vida, enquanto 10 por cento deles demonstrassem por seu histórico serem completamente privados de tais condições e os 30 por cento restantes se encontrassem em condições normais a excelentes de criação, não haveria como concluir algo desses dados. Seria possível pensar que os 60 por cento teriam sua responsabilidade moral mitigada, enquanto os 10 por cento seriam totalmente isentos de responsabilidade moral e os 30 por cento restantes seriam completamente responsáveis por seus atos. Entretanto, nota Dennett, poderia ocorrer que esses 30 por cento fossem, na realidade, completamente não-responsáveis por suas ações, supondo-se que todas as situações de conflito em suas vidas fossem na verdade falsas SFA's, enquanto os 10 por cento fossem completamente responsáveis por terem tido um número considerável de genuínas SFA's. Supondo, pois, que um assassino pertencente aos 30 por cento mencionados - um indivíduo que teve uma excelentes condições de vida, educação e que fosse suficientemente inteligente - tentasse provar que não é responsável por seu ato porque não possuiu um número significativo de genuínas SFA's em sua vida, Dennett afirma com relação a isso que seria difícil aceitar que esse requerimento metafísico de responsabilidade última contasse mais do que as características macroscópicas que expressam suas competências. Assim, Dennett conclui que essa não é uma liberdade que valeria a pena querer ter.

Apesar de reconhecer que Robert Kane, além de fornecer uma teoria bastante coerente acerca da vontade livre e responsabilidade moral e conseguir defendê-la de modo bem sucedido de grande parte das objeções a ela feitas, considero que a objeção de Dennett acerca da impossibilidade de distinguir genuínas SFA's de SFA's Pseudo-aleatórias compromete bastante a exposição de Kane, visto que sob uma perspectiva prática seria necessário assumir que os indivíduos tiveram um número SFA's razoável ao longo da vida, o que não poderia ser realmente verificado. Além desse problema, a teoria de Kane conta com a pressuposição de que o indeterminismo, a fim de que sirva aos propósitos por ele

pretendidos, deva ser gerado como resultado dos esforços do agente durante sua tentativa de resolver conflitos morais ou prudenciais. Logo, mesmo que fosse comprovado que o indeterminismo opera nas ações humanas, caso fosse provado que ele opera em alguma outra etapa do raciocínio prático, como nos inputs do raciocínio prático, Kane teria que abandonar sua teoria, visto que o autor reitera insistentemente que o indeterminismo deva ser fruto dos esforços do agente para que possa haver responsabilidade última, o que torna sua teoria dependente não apenas de que o indeterminismo seja o caso, mas também que ele opere exatamente como Kane propõe. Logo, apesar de o pensamento de Kane ser bastante coerente e ser suscetível a poucas objeções sérias, essas poucas objeções possuem um grande peso em sua teoria.

O Compatibilismo de Harry Frankfurt

Vimos Kane sustentar que, apesar de o critério de possibilidades alternativas não ser requerido em todas as ações humanas para que sejam responsabilizáveis, tal critério é necessário para que o homem seja considerado ultimamente responsável por seus atos. Assim, ações presentes determinadas serão indiretamente responsabilizáveis caso tenha havido ações passadas em que o homem pôde formar seu caráter através de ações indeterminadas e que requerem possibilidades alternativas. As SFA's, sendo compreendidas por Kane como as ações nas quais os homens possuem liberdade da vontade, nos permitem sustentar que Kane não dissocia liberdade de responsabilidade moral de todo, pois, apesar de ações presentes poderem ser determinadas e ainda assim indiretamente responsabilizáveis, para que possa existir alguma ação responsabilizável é necessário a existência de liberdade da vontade.

Diferentemente de Kane, Harry Frankfurt compreende que o princípio de possibilidades alternativas é falso, elencando uma série de exemplos a fim de desconstruir a intuição de que caso um indivíduo não possa agir de outro modo não será moralmente imputável. Que critério

conta, então, para a responsabilidade moral? Frankfurt considera que o homem deva ser a fonte de suas ações, buscando mostrar como é possível dizer que as ações do indivíduo sejam suas, ao invés de serem alheias a ele. O autor explica como isso ocorre através de sua teoria hierárquica dos desejos, teoria psicológica que será importante também para que se compreenda o que é vontade livre segundo o autor.

Antes de tratar detidamente do autor, é importante ter em mente ao longo da leitura duas características marcantes da teoria de Frankfurt. Primeiramente a teoria da liberdade da vontade de Frankfurt pretende ser neutra quanto ao problema do determinismo, pois, como ele diz, é concebível que seja causalmente determinado que um agente desfrute de liberdade da vontade, assim como é concebível também que seja por acaso que uma pessoa desfrute de liberdade da vontade. De fato, diz o autor, é concebível ainda que os estados de coisas possam ser gerados ainda de um terceiro modo que não por acaso ou por meio de uma sequência de causas naturais, o que culminaria em que uma pessoa pudesse vir a desfrutar de liberdade da vontade mesmo sob essa terceira descrição de mundo. Em segundo lugar, a teoria de Frankfurt é a-histórica, o que significa que a história de como o indivíduo veio a formar suas crenças, desejos e demais fatores que influenciam em suas escolhas e ações presentes é irrelevante para a atribuição ou isenção de responsabilidade moral, o que destoa da crença comum de que o conhecimento da história de vida de um indivíduo deva contar para a responsabilização de seus atos.

Considerando o que foi dito, procederemos apresentando primeiramente seus argumentos contra o princípio de possibilidades alternativas, apresentando, em seguida, sua teoria hierárquica dos desejos e, por fim, sua complexa concepção de vontade livre. Buscaremos ao longo da exposição assinalar as principais críticas formuladas acerca do pensamento do autor e apresentar, quando houver, as soluções do mesmo às dificuldades mencionadas.

Responsabilidade Moral

Frankfurt reconhece ser esperado que uma teoria da liberdade da vontade abranja a responsabilidade moral. Entretanto, considera que tal relação tem sido muito mal compreendida, visto que não crê que a responsabilidade moral implique que um indivíduo esteja em posição de possuir qualquer vontade que queira. O filósofo, em sua obra nuclear acerca da responsabilidade moral denominada *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, desafia o famoso critério de possibilidades alternativas, elencando exemplos a fim de mostrar sua falsidade. Frankfurt explica que a maior parte das pessoas acredita que "a liberdade da vontade requer o poder de agir diferentemente, ou possibilidades alternativas", e isso ocorre porque esta noção baseia-se no *Princípio de Possibilidades Alternativas* (PPA), que defende que "pessoas são moralmente responsáveis pelo o que fizeram apenas se podiam ter agido diferentemente" (FRANKFURT, 1969, p.829). Todavia, para o autor, esse princípio é falso. Frankfurt lança uma série de exemplos para tentar refutar o PPA, exemplos conhecidos como 'Frankfurt-Types'. Algo interessante nesses exemplos é que eles funcionam independentemente de sua teoria da liberdade da vontade e de sua teoria dos desejos, de modo que não é necessário aceitar a primeira para reconhecer a força da segunda.

Frankfurt inicia seu artigo mencionando que acredita-se que coerção e responsabilidade moral são excludentes porque compreende-se ser essa uma versão particularizada do princípio de possibilidades alternativas, dada a crença comum de que quando alguém é coagido a fazer algo então não possui possibilidades alternativas. Frankfurt elenca uma série de exemplos a fim de mostrar que na verdade é o papel que a coerção exerce na ação dos indivíduos que determinará se eles serão moralmente responsabilizados por suas ações, e não se eles possuíam possibilidades alternativas de ação. A fim de captar o fluxo de raciocínio de Frankfurt do modo mais preciso possível, serão considerados ordenadamente os exemplos por ele elencados.

Imaginemos que um indivíduo chamado Jones decida por vontade própria fazer uma ação *x*. Entretanto, um outro indivíduo ameaça de aplicar uma forte penalidade sobre ele (uma ameaça tão forte que qualquer pessoa razoável se submeteria a ela) caso Jones não faça a ação *x*; Sabendo que Jones decide fazer *x*, é razoável questionar nesse caso se Jones, afinal, será moralmente responsável por sua ação, e Frankfurt explica que na verdade a resposta dependerá do motivo pelo qual Jones fez *x*; se foi por causa da ameaça ou por causa de sua decisão prévia. A partir dessa suposição geral Frankfurt propõe algumas situações que modificariam a descrição da motivação de Jones e sua atribuição de responsabilidade moral.

Suponha-se que Jones₁ não é um indivíduo razoável, pois uma vez que decide fazer algo, nada o faz mudar de ideia. Jones₁, possuindo tal temperamento, não é afetado pela ameaça e faz *x* por vontade própria. Desse cenário pode-se extrair que a coerção não teve nenhum papel na realização da ação de Jones₁ e que ele é responsável por sua ação. Todavia, também se pode dizer que se ele tivesse escolhido fazer $\sim x$ a ameaça não o teria impedido, o que demonstra que, apesar desse exemplo já indicar um dos pontos pretendidos por Frankfurt, ele não se configura como um contraexemplo nem ao princípio de possibilidades alternativas nem à tese de que a coerção exclui a responsabilidade moral.

Considere-se agora que Jones₂ ficou estarecido com a ameaça. Jones₂ havia decidido fazer *x*, mas quando foi ameaçado a sofrer dura penalidade caso não fizesse a ação, Jones₂ ficou tão horrorizado que esqueceu completamente de sua decisão anterior e fez *x* unicamente em virtude da ameaça. Frankfurt afirma que a decisão anterior de Jones₂ é indicativa de seu caráter e que pode ser atribuída responsabilidade moral a ele por ele ter feito essa *decisão* prévia à ameaça. Todavia, ele não pode ser responsabilizado por sua ação, visto que ela resultou unicamente da coerção a que foi sujeitado, de modo que sua decisão anterior não teve nenhum papel na realização de sua ação.

Imagine-se, finalmente, uma terceira possibilidade. Suponha-se que Jones₃ não tenha ficado nem estarecido nem indiferente à ameaça feita e que, quando agiu, Jones₃ teve por base *apenas* sua decisão anterior, não tendo agido por conta da coerção, apesar do fato de que ele teria se submetido a ela sinceramente caso já não tivesse anteriormente decidido fazer x. Isso parece significar que Jones₃ não possui possibilidades alternativas, pois se não tivesse feito x por conta de sua decisão própria, teria feito por causa da ameaça. Segundo Frankfurt, é compreensível a afirmação que nesse caso Jones₃ é moralmente responsável por sua ação, apesar de não poder evitar fazer x, visto que se não tivesse feito x por causa de sua decisão própria, teria feito por causa da ameaça. Entretanto, Frankfurt reconhece que pode ser objetado que Jones₃ possuía na verdade possibilidades alternativas de ação, pois seu conhecimento de que sofreria uma dura penalidade não torna impossível a realização de $\sim x$; Jones₃, caso desejasse fazer $\sim x$ poderia muito bem fazê-lo e sofrer as penalidades anunciadas. Visto que a inabilidade de Jones₃ de resistir à penalidade não implicaria na impossibilidade de realizar outra ação que não x, logo, conclui Frankfurt, esse também não é um contraexemplo ao princípio de possibilidades alternativas.

Frankfurt pensa que em situações como a de Jones₃ é possível afirmar ou que não há coerção factual ou que o agente é moralmente responsável porque a ação não foi realizada devido à coerção. Assim, independentemente do modo como for descrito o exemplo mencionado, Frankfurt considera forçoso reconhecer que a doutrina de que coerção exclui a responsabilidade moral dos agentes não é uma versão particular do princípio de possibilidades alternativas, pois mostrou-se que um indivíduo pode agir por coerção e mesmo assim possuir PA. Visto que os exemplos elencados não provam a falsidade de PPA, Frankfurt fornece seu mais poderoso exemplo a fim de provar seu ponto:

Suponha que alguém, Black, vamos dizer – quer que Jones₄ realize uma certa ação. Black está preparado a ir longe para conseguir o que quer, mas prefere evitar mostrar sua mão desnecessariamente. Então ele espera até que Jones₄

esteja perto de decidir o que fazer, e não faz nada a não ser que esteja claro para ele (Black é um juiz excelente de tais coisas) que Jones₄ irá decidir fazer algo diferente do que ele quer que Jones₄ faça. Se tornar-se claro que Jones irá decidir fazer outra coisa, Black dará passos efetivos para garantir que Jones₄ decida fazer, e que de fato faça, o que ele quer que Jones₄ faça. Quaisquer que forem as preferências iniciais e inclinações de Jones₄, Black saberá. (FRANKFURT, 1969, p.835)

O ponto crucial do exemplo é deixar claro que Jones₄ não pode agir diferentemente porque Black não deixará. Mas Jones₄ pode decidir por vontade própria fazer o que Black quer, caso em que Black não intervirá. Assim, se agir por si mesmo (*on his own*), Jones₄ será moralmente responsável por sua ação mesmo que de fato não tenha possibilidades alternativas. Para tornar esse ponto mais claro, suponha-se que Black nunca precisasse intervir para mudar a vontade de Jones₄ porque Jones₄ decidiria por si mesmo (e sem conhecimento sequer da existência de Black) exatamente as ações que Black gostaria que ele fizesse. Nesse caso, Jones₄ teria a mesma responsabilidade moral que teria caso Black não fosse intervir se Jones₄ realizasse uma ação contrária ao desejo de Black.

Com esse exemplo, o filósofo quer demonstrar que embora uma pessoa não possa agir diferentemente, pode não ser o caso que ela aja de tal modo por não poder agir diferentemente, o que demonstra que se uma pessoa age por si mesma (*act on his own*) e não possui PA, não há motivos para isentá-la de responsabilidade moral apenas porque ela não podia agir diferentemente; nesses casos PA não desempenha nenhum papel na ação da pessoa. Assim, mesmo se o agente for conscientemente coagido a agir de determinado modo, caso ele não aja por conta da coerção, mas por si mesmo, ele será moralmente responsabilizado por seu ato. Diferentemente, se houver algum tipo de coerção que obrigue o indivíduo a agir diferentemente de sua vontade, de maneira que ele aja *unicamente* por causa dessa coerção, o ato não comporta responsabilidade moral.

Frankfurt (1969, p.838), após chegar às conclusões decorrentes dos exemplos por ele elencados, propõe a substituição do Princípio de Possi-

bilidades alternativas pelo seguinte princípio: "uma pessoa não é moralmente responsabilizada por sua ação caso ela tenha a feito *somente* porque ela não poderia ter agido de outro modo". A ênfase no vocábulo *somente* deve-se ao fato de que Frankfurt considera ser possível que um indivíduo aja de um modo x porque não podia ter agido de outro modo, mas não somente porque não podia ter agido de outro modo:

As seguintes circunstâncias podem ser todas [conjuntamente] verdadeiras: houve circunstâncias que tornaram impossível para uma pessoa evitar fazer algo; essas circunstâncias realmente desempenharam um papel na realização de sua ação, de modo que é correto dizer que ele fez isso porque ele não poderia ter agido de outra forma; a pessoa realmente queria fazer o que fez; ela fez isso porque era o que realmente queria fazer, de modo que não é correto dizer que ela fez o que fez só porque não poderia ter feito de outra forma. (FRANKFURT, 1969, p.839)

Nesse caso o indivíduo seria moralmente responsável por sua ação, visto que não agiu como agiu somente porque não podia agir de outro modo, mas também porque ele queria agir desse modo. Caso um indivíduo quisesse fazer x e não tivesse possibilidade alternativa além de fazer x, e, caso ele, apesar de querer fazer x, o fizesse apenas porque não possuía possibilidades alternativas de ação (como no caso de Jones₂), então ele não seria moralmente responsável por sua ação, visto que, apesar de o indivíduo querer fazer a ação, esta não operou como causa quando a fez.

Os exemplos de tipo Frankfurt exercem forte influência dentro do debate acerca dos requerimentos para considerarmos uma ação responsável. Ao mesmo tempo que encontra defensores, como John Martin Fisher, por exemplo, várias tentativas foram feitas para tentar refutá-los. Uma das objeções mais fortes é a chamada *Objeção do Mundo Indeterminista*, defendida por vários filósofos, entre eles, Robert Kane e David Widerker⁹. Kane resume a objeção na seguinte passagem:

⁹ Cf. KANE (1985, p. 51); WIDERKER (1995, p. 247-261).

Suponha que a escolha de Jones₄ é indeterminada até o momento em que ela ocorre, como muitos incompatibilistas e libertários exigem de uma escolha livre. Então, um controlador de tipo Frankfurt, como Black, teria de enfrentar um problema na tentativa de controlar a escolha de Jones₄, pois, se está indeterminado até o momento em que Black escolhe se Jones₄ vai escolher *a* ou *b*, então Black não saberá antes que Jones₄ de fato escolha o que Jones₄ irá vai fazer. Black pode esperar até que Jones realmente escolha a fim de ver o que Jones₄ vai fazer, mas então será tarde demais para Black intervir, pois Jones₄ será responsável pela escolha nesse caso, já que Black não terá intervindo. Mas Jones₄ também terá tido possibilidades alternativas, uma vez que a escolha de Jones₄ por *a* ou *b* não foi determinada e, portanto, poderia ter sido de outra maneira. Suponha-se, por outro lado, que Black quer garantir que Jones₄ vá fazer a escolha desejada por ele (escolha *a*). Então Black não pode não intervir até que Jones escolha. Ele deve agir antes, para garantir que Jones₄ escolha *a*. Nesse caso, Jones₄ realmente não possuirá possibilidades alternativas, mas também não será responsável pela ação. Black será responsável, já que terá intervindo a fim de fazer com que Jones₄ escolhesse como ele queria. (KANE, 2005, p.87-88)

Tal objeção busca demonstrar que um controlador de tipo Frankfurt não funcionaria em um mundo indeterminista em que algumas escolhas ou ações fossem indeterminadas, pois em tal modelo de mundo, caso um controlador com Black interviesse, o agente não possuiria possibilidades alternativas, mas tampouco responsabilidade moral; caso resolvesse não intervir até o momento em que Jones escolhesse o que fazer, seria tarde demais e Jones teria escolhido sem a intervenção de Black, sendo moralmente responsável e possuindo possibilidades alternativas. E isso ocorreria porque em um mundo indeterminista nem sempre haverá um sinal prévio confiável que indique o que os agentes irão fazer.

Essa objeção certamente causou reação nos defensores dos Frankfurt-types. Logo, foram criadas várias adaptações dos Frankfurt-types em que os compatibilistas buscam demonstrar que mesmo supondo a presença de indeterminação nos processos mentais dos indivíduos é possível provar a falsidade de PPA. Nos limitaremos a apresentar dois exemplos que, mesmo sendo do tipo *blocage*, são diferentes em aspectos relevantes.

Escolhemos apresentar exemplos do tipo *blocage* porque eles supõem um cenário em que o agente não possui possibilidades alternativas de ação e que não depende da existência de um sinal prévio necessário para que o interventor contrafactual possa interferir na ação do agente caso detecte que não será feito o que é desejado, escapando, pois, da objeção acerca da impossibilidade de detectar o que um agente faria num cenário indeterminista. David Hunt, no artigo *Moral Responsibility and Unavoidable Action*, propõe um exemplo que funciona como um desenvolvimento ao famoso exemplo de John Locke¹⁰, mas que, ao invés de ter como modo de bloqueio uma porta fechada, contém caminhos neurais interditados:

Suponha que a série atual de estados mentais de Jones que conduzem ao assassinato de Smith é compatível com PPA, apesar de o mecanismo já estar em operação. O mecanismo não está intervindo diretamente na própria série; está permitindo que a série se desdobre por conta própria, mas bloqueando todas as alternativas à série. É claro que não pode bloquear alternativas em resposta ao modo como a série está se desenrolando, porque então o bloqueio viria tarde demais para ter qualquer efeito sobre a evitabilidade ou inevitabilidade das ações de Jones. Em vez disso, o mecanismo bloqueia as alternativas de antemão, mas devido a uma coincidência fantástica, ocorre que os caminhos bloqueados são todos os que não serão de qualquer modo atualizados, enquanto que o único caminho que permanece desbloqueado é precisamente o caminho a que os pensamentos do homem levariam de qualquer modo (mesmo se todas as vias neutras fossem desbloqueadas). Sob estas condições, o homem parece permanecer responsável por seus pensamentos e ações (...). (HUNT, 1997, p.217-18)

Apesar de acreditarmos que esse exemplo serve para falsificar o PPA, Robert Kane faz uma afirmação que não pode ser desconsiderada: o cenário proposto por Hunt difere daquele por Frankfurt porque Black

¹⁰ Segundo Kane, John Locke supõe que um homem está trancado num quarto, mas não sabe que a porta está aparafusada e que não pode sair de lá; apesar de estar trancado no quarto sem seu conhecimento, o indivíduo aprecia a companhia de outros indivíduos que lá se encontram e permanece no local por sua própria vontade. Locke afirma que no exemplo em questão o homem é responsável por sua ação de permanecer no quarto, apesar de não ter a possibilidade alternativa de sair de lá. Kane relata que o exemplo de John Locke é o primeiro exemplo de tipo Frankfurt já proposto e Frankfurt comenta que, após formular seus exemplos de tipo Frankfurt, descobriu que Robert Nozick vários anos antes já havia formulado um exemplo com a mesma estrutura. Cf. KANE (2005, p.83); FRANKFURT (1969, p.835).

funciona apenas como um interventor contrafactual, ao passo que na hipótese de Hunt a intervenção é pressuposta para que o evento funcione.

Mele and Robb propõem um exemplo de tipo *blocage* mais refinado, buscando evitar justamente o tipo de objeção realizada por Robert Kane. Primeiramente, a fim de que se possa compreender o exemplo adequadamente, é importante considerar que o cenário em que Bob - o personagem do exemplo - se encontra é um mundo no qual o determinismo é falso, entretanto, fazer tal afirmação não significa sustentar que nenhum evento é causado deterministicamente nesse mundo. De fato, como vimos durante a exposição da teoria de Robert Kane, o libertarismo não requer que todas as ações sejam determinadas para que a liberdade da vontade e responsabilidade moral sejam inteligíveis, mas sustenta apenas ser necessário que algumas ações sejam indeterminadas. Assim, Mele e Robb explicam como determinismo e indeterminismo coexistiriam através da suposição de que num mundo não determinado poderia ocorrer, por exemplo, a queda de uma partícula radioativa na cidade de Bob, sendo a queda causada indeterministicamente. Entretanto, a partícula, funcionando como um gatilho para uma bomba, no momento em que entra em contato com ela, poderia causar deterministicamente a explosão da mesma, considerando que seu contato com a bomba fosse suficiente para a explosão. Tendo em mente esse aspecto, considere-se, pois, o exemplo dos filósofos:

Em T_1 Black inicia um certo processo determinístico P no cérebro de Bob com a intenção de assim fazer com que Bob decida em T_2 roubar o carro de Ann. O processo, que é apagado da consciência de Bob, culminará deterministicamente na decisão de Bob em T_2 de roubar o carro de Ann, a não ser que ele decida por si mesmo em T_2 roubar o carro ou que seja em T_2 incapaz de decidir (porque, e.g. ele estará morto em T_2). (Black ignora que esteja aberto a Bob decidir por si mesmo em T_2 roubar; ele tem confiança de que P fará com que Bob decida do jeito com que ele quer que Bob decida). O processo não é de nenhum modo sensível a nenhum sinal acerca do que Bob decidirá. Mas acontece que em T_2 Bob decide por si mesmo roubar o carro,

com base em sua deliberação indeterminística acerca de roubar ou não o carro, e sua decisão não teve causa determinada. Mas se ele não tivesse decidido por si mesmo roubá-lo, P teria ocorrido deterministicamente em T_2 , culminando em sua decisão de roubá-lo. Tenha a certeza de que P de nenhum modo influencia o processo de decisão indeterminístico que ocorreu na decisão de Bob. (MELE e ROBB, 1998, p. 101-102)

É fulcral notar no exemplo que o processo determinístico não envolve a predeterminação da decisão de Bob, visto que, como nota Kane, o processo determinístico opera independentemente do processo indeterminístico, sobrepondo-se ao segundo apenas caso em t_2 Bob tenha decidido não roubar o carro ou não tenha decidido o que fazer. Ainda, o exemplo em questão descreve, de acordo com Mele e Robb, um caso em que o agente é moralmente responsável por sua ação, haja vista que Bob roubou o carro de Ann por si mesmo e que o processo determinístico não desempenhou nenhum papel em sua decisão. Finalmente, importa notar que o exemplo fornecido pelos filósofos, além de não precisar contar com a presença de um sinal prévio do que o agente decidirá, escapa da objeção feita ao exemplo bloqueio de Hunt, visto que nesse caso o bloqueio é contrafactual.

Robert Kane tece uma crítica ao exemplo de Mele e Robb que se aplica também ao exemplo de Hunt. Afirma que o exemplo apresentado não demonstra a falsidade do PPA porque a introjeção do processo determinístico faz diferença para a ação de Bob, visto que, se tal processo não tivesse sido introjetado na mente de Bob, então a deliberação de Jones poderia ter tido resultados diferentes, dado que ele poderia ter escolhido as ações A, B, C ou D. Na visão de Kane, a presença do processo determinístico é significativa para isentar a responsabilidade moral de Bob porque ela bloqueia todas as outras possibilidades possíveis, fazendo com que o processo deliberativo de Bob não seja mais indeterminístico, uma vez que apenas um resultado seria possível. Apesar de compreendermos a crítica de Kane, pensamos que ela não é suficiente para invalidar o exemplo de Mele e Robb nem o exemplo de Hunt, visto que o ponto dos autores é mostrar apenas que, mesmo num indeterminístico,

se o agente age por si mesmo, não interessa que ele não tenha podido agir de outro modo, pois o fato de ele não ter tido possibilidades alternativas não desempenhou nenhum papel relevante em sua ação, visto que ele não escolheu daquele modo porque ele não possuía possibilidades alternativas de ação. Apesar de considerarmos que nenhum dos exemplos é refutado pela objeção de Kane, reconhecemos que o exemplo de Mele e Robb é superior ao exemplo de Hunt, haja vista que, como mencionado, pressupõe um interventor factual, e não atual.

Se, por um lado, há a objeção de que os *frankfurt-types* não funcionariam em um cenário indeterminista, por outro, há a objeção de que eles não funcionariam nem mesmo num cenário determinista. Laura Ekstrom (2000, p.193) afirma que se a ação de Jones ocorre em um universo determinista, a existência de Black em nada ameaçaria liberdade de Jones, pois, tendo o determinismo como pano de fundo, Jones já não poderia agir diferentemente, de modo que não seria moralmente responsável por sua ação independentemente da existência de Black. Por outro lado, se Frankfurt pressupõe que Jones seria livre caso Black não interviesse em sua ação, ele já estaria exigindo a validade do compatibilismo para o funcionamento de seu argumento, incorrendo, então, em petição de princípio. Quanto à objeção de Ekstrom, John Martin Fisher defende os *frankfurt-types* ao sustentar que fazer tal afirmação seria supor que os compatibilistas consideram todas as relações causais da mesma forma, o que é falso. Fisher entende que a crença libertarista de que o determinismo mina a responsabilidade moral deriva da compreensão de que a presença do determinismo causal é inconsistente com noções como 'originação', 'ser ativo ao invés de passivo', 'criatividade', entre outros (FISHER, 2002, p.09). O autor pondera que, no que diz respeito a essas noções, certamente existem interpretações compatibilistas e libertaristas acerca de como elas devem ser entendidas. Fisher é enfático ao mencionar que os compatibilistas buscam distinguir situações de força, manipulação ou compulsão daquelas que envolvem tão-somente determinação causal; mesmo Robert Kane, como vimos, reconhece que

mesmo se o mundo for completamente determinado haverá noções de liberdade da vontade e responsabilidade moral compatibilistas valiosas, o que significa que mesmo num mundo determinado seria absurdo dizer que um indivíduo amarrado a uma cadeira possui a mesma liberdade do que uma pessoa que não possui impedimentos externos apenas porque o segundo agirá do modo a que está fadado a agir.

Frankfurt afirma, em uma réplica a um artigo de Eleonore Stump (1999), que seria possível que Black causasse a ação de Jones de modo que mesmo assim Jones fosse responsável pelo ato. Essa afirmação do autor parece bastante curiosa e contrária ao que ele afirma em seu mais famoso *frankfurt-type*; se lembrarmos que no exemplo em questão Frankfurt sustenta que, caso Jones decidisse realizar uma ação contrária ao desejo de Black, este interviria e causaria a ação de Jones, mas, nesse caso, Jones não seria responsável por sua ação. Entretanto, Frankfurt considera que nem todo o tipo de manipulação isentará um indivíduo de responsabilidade moral. Na réplica ao artigo de Stump, Frankfurt afirma:

Alguém que manipuladamente faz com que outro tenha certos pensamentos ou aja de certas maneiras pode ser moralmente responsável por causar esses eventos. Isso não implica que a pessoa manipulada não tenha nenhuma responsabilidade moral pelos pensamentos e ações nos quais a manipulação resulta. A possibilidade de que os pensamentos ou conduta de um indivíduo estejam sendo manipulados deliberadamente por outra pessoa não é, como tal, mais uma ameaça à sua responsabilidade moral do que a possibilidade de que seus pensamentos ou comportamentos sejam provocados por causas naturais impessoais e indiferentes. Certos tipos de manipulação ameaçam a responsabilidade moral, enquanto outros não. (FRANKFURT, 2002, p.61)

Frankfurt não explicita nessa ocasião qual tipo de manipulação isenta um indivíduo de responsabilidade moral e qual tipo não o absolve de responsabilidade. Entretanto, na última nota de rodapé da obra *Free Will and the Concept of a Person*, Frankfurt explica como um sujeito poderia ser manipulado e ainda assim ser responsabilizado por seus atos e escolhas. Dada a importância do excerto, faço sua citação completa:

Há diferença entre ser plenamente responsável e ser exclusivamente responsável. Suponha que o *viciado voluntário* tenha se tornado um viciado através trabalho deliberado e calculado de outro. Nessa ocasião, pode ser que tanto o viciado quanto esta outra pessoa sejam totalmente responsáveis pelo viciado estar tomando a droga, enquanto nenhum deles é o único responsável. A distinção entre responsabilidade moral plena e responsabilidade moral exclusiva é evidente no exemplo a seguir. Uma certa luz pode ser ligada ou desligada ao acender qualquer um de dois interruptores, e cada um dos interruptores é simultaneamente deslocado para a posição "ligado" por uma pessoa diferente, e nenhuma delas está ciente da outra. Nenhuma das duas é a única responsável pela luz acender, nem compartilham a responsabilidade no sentido de que cada um seja parcialmente responsável, mas cada uma delas é plenamente responsável. (FRANKFURT, 1971, p. 20)

No caso em questão, Frankfurt considera que pode ser que os dois indivíduos sejam completamente responsáveis pela ação porque, embora o manipulador Black tenha causado o vício no viciado voluntário (*willing addict*)¹¹, o segundo, ao agir não apenas por causa da manipulação, mas pelo desejo de agir conforme seu vício, torna-se, juntamente com Black, plenamente responsável pela ação viciosa. A partir desse exemplo, e, lembrando a reformulação do PPA proposta por Frankfurt de que "uma pessoa não é moralmente responsabilizada por sua ação caso ela tenha a feito *somente* porque ela não poderia ter agido de outro modo", é possível formular um exemplo de ação ou escolha manipulada em que o agente é isento de responsabilidade moral: seria possível dizer que o viciado involuntário (*unwilling addict*)¹² supondo que tivesse sido manipulado por Black para ter o desejo pela droga, não seria moralmente responsável por seus atos viciosos, visto que agiria assim *somente* porque não poderia agir de outro modo; Black, nessa situação, seria unicamente responsável pelo vício do *viciado involuntário*.

¹¹ Na próxima seção faremos uma exposição mais detalhada acerca do *viciado voluntário*. Assim, no momento importa saber apenas que este é um viciado que está satisfeito com seu vício, fazendo o possível para mantê-lo.

¹² O viciado involuntário (*unwilling addict*), de modo oposto ao *viciado voluntário*, se configura como um indivíduo viciado que deseja livrar-se de seu vício.

Assim, reitera-se o que foi dito no início da exposição acerca da relação entre coerção e responsabilidade moral: será o papel que a coerção exercerá nas ações do indivíduo que acarretará em sua imputabilidade ou isenção de responsabilidade moral. Assim, Frankfurt demonstra que o PPA não possui papel relevante na atribuição de responsabilidade moral: se eu agi por mim mesma, realizando uma ação que quis fazer, não interessa que eu não tenha podido agir de outro modo, pois minha ação não foi realizada por falta de outra alternativa. Consideramos que Frankfurt está certo quanto à falsidade do PPA, mas sua teoria da responsabilidade moral pode implicar em um outro problema que Frankfurt tentará responder. Seus objetores podem dizer: ok, realmente o PPA não exerceu nenhum papel em sua ação, mas como podes dizer que esse querer é teu? Se está tudo determinado, tu és livre para querer o que queres querer? Pois se não fores, parece que não serás responsável por tuas ações. Realmente, Frankfurt, a fim de tornar sua teoria completa, necessita apresentar sua resposta a essa questão, e é o que faz em outro de seus famosos artigos que passaremos a analisar. Porém, antes de chegarmos à sua teoria da liberdade da vontade, é necessário expor sua teoria dos desejos, intimamente ligada a ela. Passemos, pois, à segunda parte da exposição.

Teoria Hierárquica dos Desejos

Uma das grandes questões filosóficas que é objeto de preocupação ao longo da história da filosofia é saber o que nós somos, o que nos define essencialmente. Aristóteles dizia que a função humana é a atividade racional da alma, e a realização excelente da função humana é a atividade da alma de acordo com a virtude. Os estoicos reconhecem também a importância do elemento racional e o colocam como elemento único aos seres humanos. Harry Frankfurt, professor emérito da Universidade de Princeton, compreende que a busca por um estabelecimento do conceito de pessoa envolve buscar responder a essas questões, visto que buscar

compreender o que é uma pessoa é buscar captar aquilo que o ser humano é essencialmente, ou seja, designar os atributos que capturam o que há de mais significativo e caracterizador da vida humana. Frankfurt acredita que na verdade nem todos os seres humanos são pessoas, e isso porque defende que a diferença fundamental entre as pessoas e outras criaturas está na estrutura da vontade, e não simplesmente na razão. Alguns animais demonstram possuir desejos e muitos comprovadamente possuem algum grau de racionalidade, engajando-se em deliberações e fazendo escolhas decorrentes destas. Entretanto, diz Frankfurt, o que distingue os humanos dos demais animais é que, diferentemente deles, os seres humanos são capazes de pensar acerca de quais tipos de desejos possuem e quais desejos querem possuir, o que significa que possuem capacidade de ‘auto-avaliação reflexiva’, ou seja, capacidade de refletir acerca de seus desejos e talvez mudá-los, ao invés de agir instintivamente em direção aos desejos de primeira ordem.

A capacidade de auto-avaliação reflexiva permite com que os seres humanos sejam confrontados com dúvidas acerca de se aquilo que os motiva a agir o faz porque eles desejam que aquilo os motive ou se há alguma outra causa que os leva a agir. Não raro deparam-se em situações em que desejam no momento estar fazendo algo cuja realização conflita com um propósito de vida mais amplo compreendido por si como aquilo que se realmente quer. Esse conflito entre desejos, de acordo com Frankfurt,

(...) significa que nós somos em certo grau passivos com respeito à ação que realizamos. Pois em virtude do fato de que não endossamos ou damos suporte inequívoco a nosso motivo, pode ser dito apropriadamente que o que nós queremos - nomeadamente, o objeto de nosso desejo motivador e o desejo em si - não é em um sentido ordinário aquilo que nós realmente queremos. Então enquanto pode ser que nós realizamos nossa ação por causa da força motivadora de nosso próprio desejo, não obstante também é verdadeiro que nós estamos sendo movidos a agir por outra coisa que não aquilo que realmente queremos. Nesse caso estamos sendo passivos com respeito a aquilo que nos move, assim como sempre estamos quando somos movidos por uma força que não é completamente nossa. (FRANKFURT, 1988, p. 163-4)

Assim, Frankfurt busca explicar os conflitos entre desejos dos seres humanos através de uma teoria que envolve graus de reflexividade. O filósofo compreende que é possível duas espécies de conflitos volicionais nos seres humanos: (i) A primeira pode ocorrer entre o desejo pelo qual uma pessoa quer realmente ser movida e o desejo pelo qual ela é efetivamente movida; (ii) a outra espécie de conflito pode ocorrer quando a pessoa possui mais de um desejo de ordem superior acerca de como ela quer realmente ser movida. Começamos escrutinizando os conceitos-chave elencados por Frankfurt para que, na segunda parte da exposição, seja possível compreendermos apropriadamente cada um dos conflitos em questão.

Frankfurt introduz a noção de *desejo de primeira ordem* para expressar os desejos de fazer ou não fazer uma coisa ou outra. Esses desejos, expressos pela proposição "A quer x", diferem daquilo que o filósofo expressa por *vontade*, desejo que, apesar de se identificar a um dos desejos de primeira ordem do agente, é aquele pelo qual o agente é movido a agir. Isso significa que a vontade é mais do que um desejo inclinatório; é um *desejo efetivo* que move um indivíduo em sua ação.

A reflexividade secundária que expressa a preocupação humana acerca daquilo que se deseja ser é manifesta na dimensão desiderativa como aquilo que Frankfurt chama de 'desejos de segunda ordem'. Os desejos de segunda ordem, expressos pela proposição "A quer querer x", podem ser descritos de dois modos. O primeiro sentido (i) de "A quer querer x" é menos comum e não se caracteriza como o caso a que Frankfurt dá mais atenção, entretanto, por ser um sentido possível, Frankfurt o menciona. O autor supõe a existência de um médico que faz pesquisas na área de psicoterapia envolvendo pacientes que são viciados em narcóticos. Considere-se que o médico pensa que sentir o desejo pelos narcóticos o levaria a compreender melhor seus pacientes, de modo que ele quer querer ser movido pelo desejo por narcóticos, embora não queira que o desejo seja efetivo, ou seja, não queira de fato ingerir as drogas. Assim, Frankfurt pensa que seria equívoco compreender que, do fato de

que ele queira desejar ingerir a droga, que ele já deseje a ingerir. Logo, nota Frankfurt, "seu desejo de possuir um certo desejo que ele não possui pode não ser um desejo de que sua vontade seja diferente do que ela é" (FRANKFURT, 1971, p.09). O sentido (ii) de "A quer querer x" mencionado por Frankfurt descreve A querendo que seu desejo por x o mova efetivamente a agir. Frankfurt compreende que esse não é um simples desejo que se encontra entre vários desejos que ele possui; esse é o desejo com o qual A se identifica e que A deseja que o mova a agir; nesse caso, diferentemente de (i), em (ii) o agente já possui o desejo de primeira ordem por x. Para ilustrar a situação descrita, imaginemos um indivíduo que quer que seu desejo de concentração seja efetivo. Nesse caso o agente já possui o desejo de se concentrar; o que quer então é que o desejo se torne efetivo, o leve à ação, o que significa que ele quer que o desejo se torne sua vontade. Quando o indivíduo deseja que seu desejo de primeira ordem o leve a agir efetivamente, tem-se então uma *volição de segunda ordem*. Apesar de Frankfurt não se concentrar em tratar especificadamente sobre desejos de ordens superiores à segunda, o autor afirma que não há limite teórico quanto à possibilidade de desejos de ordem superior. Como Mckeena ilustra (2009, p.42), é possível que uma pessoa que está de dieta tenha um desejo de terceira ordem de que seu desejo de segunda ordem (de desejar ser saudável) não possua um papel dominante em suas deliberações diárias, afinal, ela pode pensar que há coisas mais importantes na vida do que preocupar-se com suas motivações dietéticas.

Recapitulando os conceitos até aqui apresentados: um desejo de primeira ordem é um desejo inclinatório cujo objeto é uma ação. Desejos de segunda ordem, por sua vez, tem por objeto desejos de primeira ordem. Uma pessoa possui um desejo de segunda ordem quando ela quer ter um desejo de primeira ordem que não tem ou quando ela quer que certo desejo de primeira ordem que possui seja sua vontade; nesse último caso, esse desejo de segunda ordem é também uma *volição de segunda ordem*. Uma *volição de segunda ordem*, quando é satisfeita,

manifesta a *vontade* do indivíduo, vontade que é idêntica a um dos desejos de primeira ordem do agente, embora não seja coextensiva à essa noção. Por fim, é importante notar que toda a volição de segunda ordem é um desejo de segunda ordem, mas nem todo o desejo de segunda ordem é uma volição de segunda ordem, pois, por mais que seja incomum, é possível que uma pessoa queira se sentir inclinada por um desejo de primeira ordem mas não queira que ele se torne sua vontade, como ilustra o exemplo do médico.

O significado de 'pessoa' e as espécies de conflitos

Feitas as distinções relevantes, Frankfurt concentra-se especificamente no conceito de volição de segunda ordem para explicar o conceito de pessoa. De acordo com o filósofo, a capacidade de possuir volições de segunda ordem é o que caracteriza uma pessoa, de modo que aqueles que não possuem volições de segunda ordem não podem ser assim chamados. O que torna as pessoas diferentes das demais, diz Frankfurt, é que elas são capazes não apenas de serem movidas por desejos de um tipo ou de outro, mas de pensar sobre quais tipos de desejos e propósitos elas têm e quais querem ter, de modo a querer que algum deles se torne sua vontade.

Frankfurt afirma que há uma classe de seres humanos que não são pessoas; esses seres humanos são denominados por Frankfurt *wantons*, humanos que possuem desejos de primeira ordem mas não possuem volições de segunda ordem. Um *wanton* segue o curso de ação ao qual ele se sente mais inclinado e não se preocupa com qual inclinação é mais forte. Ele até mesmo pode possuir desejos de primeira ordem conflitantes, mas o ponto de principal consideração é que para ele não importa qual dos dois desejos o levará a agir de fato. Isso não significa, porém, que ele seja neutro quanto aos conflitos entre desejos de primeira ordem, pois isso sugeriria que ele os considera igualmente aceitáveis; visto que ele não se identifica com nenhum dos dois desejos de primeira ordem,

não faz diferença para ele qual dos dois desejos vence porque ele não se satisfará com nenhum dos desejos que forem efetivos. Frankfurt conclui que quando uma pessoa age, o desejo que a move ou é a vontade que ela quer ter ou é a vontade da qual ela quer se livrar. Já quando o *wanton* age, não é nenhum dos casos (FRANKFURT, 1971, p.14). As características dos *wantons* não implicam que eles sejam irracionais; no caso de um *wanton* viciado, por exemplo, caso encontre problemas que o impeçam de atingir seu objetivo de usar uma droga, por exemplo, ele pode muito bem deliberar acerca dos meios de atingir seu objetivo, mas o que nunca ocorrerá é ele considerar se quer possuir a vontade que possui.

Wantons diferem-se dos já mencionados *viciados involuntários*, viciados que possuem volições de segunda ordem mas que não conseguem torná-las sua vontade. Como exemplo de *viciados involuntários*, Frankfurt menciona os fumantes que buscam tentar livrar-se de seu vício mas não conseguem. Esses indivíduos possuem uma volição de segunda ordem de que um de seus desejos de primeira ordem o leve a agir, no caso, o desejo de não fumar, o que significa que eles se identificam, através do desejo de segunda ordem, com um de seus desejos de primeira ordem. Logo, *viciados involuntários* são, diferentemente dos *wantons*, pessoas, visto que apesar de não conseguirem agir de acordo com suas volições de segunda ordem, eles as possuem. Todavia, apesar de não haver conflito entre o desejo de primeira ordem com o qual se identifica e sua volição de segunda ordem, o *viciado involuntário*, enquanto tal, ainda possui conflito entre desejos de primeira ordem, pois, embora queira não ser movido pelo vício, o vício enquanto permanecer ainda constitui sua vontade no sentido de ser o desejo efetivo que o move.

Como mencionado, o segundo conflito possível ocorre entre desejos de segunda ordem. Nesse caso, o conflito envolve o estabelecimento sobre com qual desejo de segunda ordem ele se compromete sinceramente (*is wholehearted*), o que significa que o agente não encontra resposta inequívoca acerca daquilo que ele quer querer (FRANKFURT, 1988, p. 165). Segundo Frankfurt, essa incoerência interna pode ocorrer por duas

razões: ou (a) porque o agente é ambivalente no que concerne ao objeto de querer, o que significa que ele o quer por uma descrição e não a quer por outra ou (b) porque suas preferências concernentes aos seus queres não estão completamente integradas, de modo que há alguma inconsistência ou conflito (talvez ainda não manifesta) entre os queres (FRANKFURT, 1988, p.165). Frankfurt explica que enquanto um indivíduo não resolve o conflito entre desejos de segunda ordem, ele corre o risco de não possuir nenhuma volição de segunda ordem, pois enquanto o conflito persistir ele não terá preferência quanto a qual de seus desejos de primeira ordem quer que se torne sua vontade. Essa condição é considerada grave para o autor, visto que "se ela for tão severa a ponto de o impedir de se identificar de modo suficiente e decisivo com algum dos seus desejos de primeira ordem, ela o destruirá como pessoa"¹³ (FRANKFURT, 1971, p.16)".

Liberdade da Vontade

Tendo claras as definições acima expostas, Frankfurt afirma que o fato de as pessoas possuírem volições de segunda ordem é o que lhes possibilita desfrutarem ou carecerem de liberdade da vontade (FRANKFURT, 1971, p.14). O pensador, em seu artigo *Freedom of Will the Concept of a Person* dá várias pistas de como se deve compreender o conceito de liberdade da vontade. Em uma ocasião afirma que "é ao assegurar a conformidade da sua vontade com suas volições de segunda ordem que uma pessoa exerce sua liberdade da vontade (*freedom of the will*)" (FRANKFURT, 1971, p.14)". Em outro momento explica que "o gozo

¹³ Notemos que Frankfurt pressupõe nesses casos que o indivíduo já possua um desejo de primeira ordem, ou seja, o autor refere-se aqui à segunda concepção de desejos de segunda ordem. Entretanto, se lembrarmos que o pensador afirma que todos os desejos de segunda ordem no segundo sentido são também volições de segunda ordem, teríamos que assumir que há um conflito entre volições de segunda ordem. Mas não cremos que seja essa a interpretação correta: o autor deixa claro que nessa espécie de conflito o agente não sabe se quer que um desejo de primeira ordem específico se torne sua vontade, o que significa que ele ainda não se identifica ao desejo mas também não deseja não desejá-lo, o que demonstra que ele ainda não possui uma volição de segunda ordem. Devemos compreender, então, que, por conflitos entre desejos de segunda ordem, o autor significa aqueles conflitos que envolvem a indecisão do agente quanto a qual dos desejos de primeira ordem se identificar.

de uma vontade livre significa a satisfação de certos desejos - desejos de segunda ordem ou de ordens superiores - enquanto sua ausência significa sua frustração (FRANKFURT, 1971, p.17)". Essas duas passagens dão a entender que as pessoas possuem vontade livre quando o desejo de primeira ordem do agente se identifica à sua volição de segunda ordem. Todavia, mais adiante Frankfurt faz uma afirmação que parece diferente das declarações feitas anteriormente quanto ao significado de possuir liberdade da vontade ou vontade livre:

A vontade de uma pessoa é livre **apenas se ela é livre** para ter a vontade que ela quer ter. Isso significa que, no que concerne a qualquer um de seus desejos de primeira ordem ela é livre ou para tornar o desejo sua vontade ou para tornar algum outro desejo de primeira ordem sua vontade. Qualquer que seja sua vontade, então, a vontade da pessoa cuja vontade é livre poderia ter sido diferente; ela poderia ter constituído sua vontade diferentemente de como a constituiu. (...) É um engano acreditar que alguém age livremente apenas quando ela é livre para fazer o que ela quer ou que ela age por vontade livre (*free will*) apenas quando sua vontade é livre (grifo nosso). (FRANKFURT, 1971, p.18)

Nota-se na passagem a distinção entre duas expressões utilizadas pelo filósofo: 'agir por vontade livre' e 'possuir vontade livre'¹⁴. Como exemplo de indivíduo que age por vontade livre, embora não possua vontade livre, Frankfurt cita o já mencionado *viciado voluntário*, um ser que possui o desejo de primeira ordem de ser vicioso e que deseja que esse desejo o mova a agir, a ponto de, caso notar que seu vício está enfraquecendo, fazer o possível para reforçá-lo e intensificá-lo. O *viciado voluntário*, então, possui uma volição de segunda ordem que é satisfeita, ou seja, ele possui a vontade que quer ter. Apesar disso, o *viciado voluntário* não possui vontade livre porque ele não tem outra opção a não ser ter essa vontade que é produto do vício, visto que ela será efetiva inde-

¹⁴ Essa distinção aparece de modo sutil no artigo de Frankfurt que estamos analisando, de modo que pode passar despercebido. O autor, em um breve artigo denominado *Responses*, ao tratar das críticas de Patrícia Greenspawm a seu pensamento, observa : "É possível que Greenspawm tenha naturalmente sido induzida a erro por minha distinção atrapalhada entre uma pessoa que age por sua própria vontade livre e uma pessoa cuja vontade é livre".

pendentemente de querer que esse desejo constitua ou não sua vontade. Todavia, ele age por vontade livre porque ele ajusta a vontade não livre à sua volição de segunda ordem, tornando a vontade sua e querendo o que ele quer querer (FRANKFURT, 1971, p.19-20).

Apliquemos, então, as noções apresentadas às demais figuras descritas por Frankfurt. No caso do *viciado involuntário*, podemos afirmar que ele não possui vontade livre nem sequer age por liberdade da vontade; não possui vontade livre porque ele não pode ter outra vontade senão a vontade que tem¹⁵ e não age por vontade livre porque sua vontade não se adéqua à sua volição de segunda ordem. Mas, e como pensar o caso dos *wantons*, que não possuem volições de segunda ordem? Esse conceito exclui todos os *wantons*, tanto infrahumanos ou humanos, pois, visto que eles não são capazes de possuir volições de segunda ordem sobre quais de seus desejos de primeira ordem o deveriam levar a agir, eles não possuem os requisitos necessários para dispor de liberdade da vontade.

Finalmente, é salutar mencionar a importante distinção elencada por Frankfurt entre *liberdade de ação* e *liberdade da vontade*. Liberdade da ação é compreendida como a liberdade para se fazer o que se quer, o que pressupõe ausência de impedimentos externos. Já o exercício da liberdade da vontade requer a conformidade da sua vontade à sua volição de segunda ordem. É importante notar que Frankfurt compreende que essas liberdades são independentes, podendo um agente possuir uma delas, mas não a outra. Da mesma forma que se pode imaginar um *viciado involuntário* que não possui nenhum obstáculo externo que lhe impeça de pegar a droga que está a seu alcance, também se pode imaginar um indivíduo que possui vontade livre mas que não possui liberdade de ação porque está amarrado a uma cadeira, por exemplo. Assim, Frankfurt compreende que um indivíduo possui toda a liberdade possível quando possui vontade livre em conjunto com liberdade de ação.

¹⁵ É importante notar que isso não significa que o viciado não possa deixar de ser assim; o ponto de Frankfurt é que, enquanto viciado, ele não pode agir de outro modo.

Um dos maiores problemas que as teorias da liberdade da vontade hierárquicas enfrentam é o problema do *regresso ao infinito*. Gary Watson (1975, p.218) argumenta que desejos de segunda ordem são, assim como os de primeira ordem, desejos, o que torna difícil compreender o que impede na teoria de Frankfurt que um indivíduo seja *wanton* com relação a desejos de segunda ordem. Watson sustenta que a ação por liberdade da vontade demandaria reflexão também sobre os desejos de segunda ordem, que deveriam estar em conformidade com volições de terceira ordem e assim indefinidamente, de modo que, para agir por vontade livre seria necessário possuir um número indefinido de reflexões de ordens superiores.

Frankfurt reconhece o peso dessa objeção e, a fim de evitá-la, apela ao conceito de *wholeheartedness*, dizendo que pessoas são ‘sinceramente comprometidas’ quando não há conflitos nas suas vontades e elas não são ambivalentes sobre o que elas querem fazer. Frankfurt afirma não ser irracional ou arbitrário a ausência de reflexões quando as pessoas alcançam desejos de ordens superiores com os quais estão completamente satisfeitas e sobre as quais não possuem dúvidas. Para Frankfurt, estar satisfeito com um desejo não requer um desejo de ordem maior, mas consiste em simplesmente não possuir interesse em realizar mudanças. Frankfurt realiza uma analogia com o propósito de explicar em que sentido se deve compreender a noção apresentada. Imaginemos uma pessoa tentando resolver um problema de aritmética. Essa pessoa, após realizar o cálculo necessário para resolver o problema, pode fazer um segundo cálculo a fim de confirmar o resultado. Entretanto, a realização do segundo cálculo não garante que o resultado esteja de fato correto, pois ambos cálculos podem ter sido feitos incorretamente, da mesma forma que poderia ocorrer caso ele fizesse mais cálculos a fim de confirmar o primeiro e o segundo. Assim, nota Frankfurt, nenhum dos cálculos possui uma posição privilegiada que lhe garanta autoridade sobre os demais, o que traz a questão de como seria possível à pessoa terminar a sequência de cálculos de modo razoável e não arbitrário. De acordo com o

filósofo (1988, p.168), há a possibilidade de que a sequência de cálculos seja finalizada porque a pessoa decide por algum motivo adotar um resultado ou porque acredita que o custo de continuá-los seria maior do que a continuidade e tentativa de redução da probabilidade de erro. O autor acredita que em ambos os casos é possível que haja uma *identificação decisiva* quanto ao resultado adotado. A identificação decisiva pode ocorrer em duas circunstâncias: (i) quando o indivíduo sente-se seguro quanto ao conhecimento da resposta correta, de modo que acredita fortemente que o resultado daria o mesmo caso fizesse outros cálculos ou (ii) quando o indivíduo não possui plena convicção relativamente à correção do cálculo, ou seja, ele admite a possibilidade de que um cálculo posterior preciso possa desconfirmar o resultado alcançado por suas contas; todavia, esse indivíduo compromete-se de modo irrevogável e genuíno à *visão* de que esse é o resultado mais razoável que encontrará, acreditando que sua visão será confirmada infindavelmente caso venha a revisá-la. Desta forma, Frankfurt constata:

O fato de que um comprometimento ressoe infindavelmente é simplesmente o fato de que o comprometimento é decisivo. Pois um comprometimento é decisivo se e somente se for feito sem reservas, e comprometer-se sem reservas significa que a pessoa que compromete-se faz isso na crença de que nenhuma outra investigação precisa exigiria que ele mudasse de idéia. Portanto, é inútil prosseguir a investigação. Este é, precisamente, o efeito de ressonância. (FRANKFURT, 1988, p.168)

O autor, por fim, reitera que não há arbitrariedade no comprometimento da pessoa porque a pessoa não possui mais razões para continuar a investigação, de modo que ela possui justificativa para terminar a sequência de cálculos. Desnecessário dizer, Frankfurt compreende que o mesmo raciocínio se aplica aos desejos de ordens superiores. Quando um indivíduo compromete-se decisivamente com um desejo de ordem superior, o indivíduo acredita que não necessita investigar se seu desejo realmente é seu, de modo a crer que investigações posteriores seriam sem sentido. Apesar de considerar a resposta de

Frankfurt engenhosa, a introdução da noção de *wholeheartedness* não parece resolver o problema de todo, pois é possível argumentar que o fato de uma pessoa estar sinceramente comprometida com certos desejos seria compatível com a determinação por condições prévias fora do controle do agente. De fato, vários filósofos, como Kane, Taylor, Pereboom e Double desenvolveram alguma versão do *argumento da manipulação* (MCKEENA, 2009, p.72). A fim de ilustrar o problema, cito a objeção formulada por Richard Double:

Suponha que eu me identifique decisivamente com meu desejo de primeira ordem por drogas ou com meu desejo de sacrificar minha vida caso o meu líder religioso peça. Se eu o fizer de uma maneira completamente não-reflexiva, é difícil ver como eu tenho mais liberdade do que um *wanton*, apesar do fato de que, segundo a descrição psicológica fornecida por Frankfurt, essas decisões são claramente minhas. (DOUBLE, 1991, p.35)

O jovem homem descrito por Double possui os requerimentos de ação por liberdade da vontade propostos por Frankfurt: o desejo de primeira ordem se conforma à volição de segunda ordem e seu desejo de primeira ordem será efetivo na ação, sendo a vontade do jovem. Esse problema é bastante significativo pelo fato de que sua não resolução acarreta na impossibilidade de justificar adequadamente o porquê de a vontade do agente ser realmente dele e não ser, em última instância, manipulada por um agente externo. Considere-se primeiramente a resposta de Frankfurt quanto à possibilidade de manipulação em nível de desejos de primeira ordem e, após, quanto à manipulação dos desejos de segunda ordem.

O autor admitiria não haver problema para a ação por liberdade da vontade que o desejo de primeira ordem do agente tenha sido implantado; nesse caso, apesar de o indivíduo não possuir vontade livre, quando identifica seu desejo de primeira ordem à sua volição de segunda ordem e a torna sua vontade, quando age, o faz por vontade livre. Esse pensamento do autor expressa a importância que dá em sua teoria à formação do *self*. Frankfurt menciona que se alguém é movido por algo alheio ao

que realmente quer fazer, esse ato não reflete seu verdadeiro *self*; para ele, o *eu* de cada indivíduo se mostra a partir de suas volições de segunda ordem, ou seja, se identifica aos desejos que as pessoas desejam que as movam efetivamente. Logo, quando um ser humano identifica seu desejo de primeira ordem a sua volição de segunda ordem e torna esse desejo sua vontade, suas vontade é livre, e é livre independentemente do fato de seu desejo de primeira ordem ter sido manipulado por algum fator externo. Frankfurt (1988, p.170) explica esse ponto afirmando que não é através do exercício da vontade que os desejos se originam; na verdade, diz ele, os desejos podem ser prévios às decisões concernentes a eles. Assim, mesmo que uma pessoa não seja responsável pela aparição do desejo, ela é responsável por se identificar a ele, pois, através da identificação ao desejo de segunda ordem, ela é responsável pelo fato de que o desejo tenha se tornado seu de um modo que não era anteriormente. Isso significa que, para a ação por vontade livre, não interessa que o desejo de primeira ordem de uma pessoa tenha sido fruto de manipulação, ele será seu desejo caso queira que esse desejo o mova efetivamente.

Quando à possibilidade de o desejo de segunda ordem do agente ser manipulado, primeiramente, Frankfurt reconhece que comprometer-se decisivamente com desejos de segunda ordem não implica na necessidade de que o indivíduo o faça de modo refletido e cuidadoso. Nas palavras de Frankfurt:

Ademais, uma pessoa pode ser caprichosa e irresponsável na formação de suas volições de segunda ordem e não dar séria consideração ao que está em jogo. (...) Não há qualquer restrição sobre a natureza essencial da base, se há alguma, sobre a qual [as volições de segunda ordem] são formadas. (FRANKFURT, 1971, p.13)

Poderia ser objetado que Frankfurt com essa afirmação só confirma que um sujeito pode ser um *wanton* no que concerne aos desejos de segunda ordem, entretanto, acreditamos que o raciocínio por trás da afirmação do autor seja que, diferentemente do *wanton* que jamais reflete acerca de seus desejos de segunda ordem, o indivíduo que possui

desejos de segunda ordem comprovadamente possui capacidade de reflexão acerca de seus desejos de terceira ordem, e se não o faz é porque não quer, pois mesmo que seja manipulado a ter um desejo de segunda ordem, nada o impede que ele reflita acerca desse desejo. Logo, ele não é um *wanton*, mas se identifica sinceramente com seu desejo de segunda ordem seja porque refletiu e chegou à conclusão de que seu desejo de segunda ordem é realmente seu, seja porque foi negligente quanto à possibilidade de refletir e acredita que mesmo que reflita sobre o assunto terá a mesma visão acerca do porque de possuir os desejos de segunda ordem que possui.

A objeção de Watson acerca da possibilidade de que haja um regresso infinito quanto a formação de desejos de ordem superiores, apesar de ser logicamente possível, possui limitações que tornam mais compreensível o motivo pelo qual Frankfurt elabora a noção de identificação decisiva. Acerca desse ponto, o pesquisador Zoltan Wagner (2011, p.25-6) faz uma observação em sua tese com a qual concordamos inteiramente: existem limitações cognitivas e práticas quanto à formação de desejos superiores além do nível de terceira ordem, o que, acreditamos, compromete o regresso ao infinito mencionado por Watson. Quanto às limitações cognitivas, Wagner pontua o fato de que, conforme se tenta conceber desejos de ordens superiores, torna-se mais difícil compreender como esse desejo se articula com os demais. No que se refere à proposição "eu quero querer x", conforme vão sendo adicionados desejos de ordens superiores à proposição, vai se tornando mais penoso compreender o significado da mesma. Compartilho da visão de Wagner de que até o desejo de terceira ordem consegue-se compreender a proposição, mas a partir de "eu quero querer querer x", torna-se ininteligível o significado da mesma, sendo esse um dos motivos pelos quais as pessoas dificilmente refletem sobre desejos de ordens superiores à terceira. No que concerne às limitações práticas, Wagner (2011, p.26) menciona que, supondo que um indivíduo tivesse desejos de ordem superiores à terceira, quando se deparasse com situações em que tivesse que realizar

alguma decisão que envolvesse tais desejos, seria bastante desgastante reavaliar as próprias motivações. Além disso, haveria um problema com a identificação do indivíduo e seus desejos, visto que se tornaria difícil para ele avaliar que tipo de pessoa ele é ao sustentar tais desejos, havendo a tendência de que ele não conseguisse se identificar com os desejos de ordem superior. O autor finaliza sua exposição acerca desse ponto mencionando que um indivíduo que questionasse tanto seus desejos demonstraria insegurança quanto ao que quer, não tendo conhecimento sobre si e não se identificando decisivamente com nenhum de seus desejos.

Apesar de a teoria de Frankfurt ser contraintuitiva em vários aspectos aqui mencionados, reconhecemos que a mesma é revolucionária para a compreensão do papel da liberdade da vontade e sua relação com a responsabilidade moral. Assim sendo, estamos convencidas pelo filósofo tanto de que realmente o critério de possibilidades alternativas é dispensável para a responsabilidade moral quanto que é possível que um agente seja moralmente responsável por uma ação que é fruto de coerção, desde que o agente não haja *somente* por conta da coerção. Apesar disso, consideramos que há algumas ressalvas quanto à sua teoria que não podemos deixar de notar: (i) primeiramente, a teoria de Frankfurt torna difícil para o próprio agente verificar se ele possui responsabilidade moral sobre suas ações ou não, visto que permite que um indivíduo seja completamente manipulado a se identificar decisivamente com o desejo de ordem superior implantado pelo manipulador; assim, caso o agente manipulado não tenha conhecimento de que se identifica decisivamente com o desejo implantado porque foi manipulado a tal, o agente pode acreditar que a identificação decisiva realmente é sua, o que poderia ser desconfirmado caso ele tivesse conhecimento de que está sendo manipulado. (ii) Ainda, discordamos de Frankfurt quanto ao fato dele mencionar que ser deliberadamente manipulado não é mais uma ameaça à responsabilidade moral do que a possibilidade de que os pensamentos do agente sejam gerados por causas naturais indiferentes. Discordamos desse pon-

to porque consideramos haver uma diferença muito grande entre ser determinado e agir por manipulação. Como vimos em nosso estudo acerca do estoicismo, os seres humanos fazem parte da cadeia causal que rege o mundo. Isso significa que, mesmo que tudo no mundo possua causas suficientes para a sua ocorrência, nas ações responsáveis os fatores externos isoladamente não são suficientes para o ato do indivíduo: é possível dizer que alguns fatores externos operam como causa necessária à ação, mas o homem, sendo parte da corrente causal e possuindo capacidade de assentimento, também contribui ativamente para a ocorrência da sua ação. Estratégia explicativa similar é encontrada em teorias compatibilistas contemporâneas: Fisher (2002, p.17) comenta que as leis da natureza em conjunto com o estado do mundo não podem explicar o comportamento humano e seus resultados sem explicar também que nós contribuímos de algum modo para eles. Essas contribuições humanas envolvem não apenas a ação em si, mas o caráter humano e os processos deliberativos desimpedidos - isto é, que não são fruto de manipulação, hipnoses, coerção, neuroses, psicoses (FISHER, (2002, p.17). (iii) Finalmente, apesar de não considerarmos algo realmente problemático, é digno de nota que a teoria de Frankfurt implica na factibilidade de que, ao mesmo tempo, um indivíduo possua vontade livre sob uma descrição, mas não possua sobre outra. Um indivíduo pode, com relação ao desejo de consumir álcool, ser um *viciado involuntário* e, no que concerne ao desejo de fumar, possuir vontade livre e agir por vontade livre. Essa consequência gera estranhamento se confrontada com a crença comum de que a liberdade da vontade seja algo ou de que um indivíduo desfrutasse completamente ou que carecesse completamente.

Parte III

Considerações Finais

Após a análise e crítica das teorias apresentadas, é momento de explicitar como as teorias da antiguidade clássica e tardia acerca da responsabilidade moral contribuem ao debate contemporâneo acerca da responsabilidade moral e como se relacionam às mesmas, explicitando em seguida em que aspectos as teorias contemporâneas analisadas contribuem para o debate acerca da responsabilidade moral e vontade livre. Após essas considerações, exploraremos a tese de Kane de que mesmo que tudo fosse determinado e não existisse vontade livre a liberdade de ação ainda seria perseguida e valorizada, defendendo, por fim, que a responsabilidade moral estaria assegurada independentemente de qual concepção de mundo (determinista forte, libertarista ou compatibilista) for a que descreve a realidade.

Aproximações entre o debate antigo e contemporâneo acerca da responsabilidade moral

Acredita-se que durante a leitura do texto aqui apresentado tenha sido possível perceber algumas aproximações, assim como modificações, entre a abordagem da responsabilidade moral no o período antigo e contemporâneo. Apesar de o debate hodierno ser mais complexo, grande parte das intuições acerca do problema já são verificadas na antiguidade clássica e tardia. Aristóteles, com sua definição de atos forçados, toca em um ponto que move todo o debate contemporâneo, mobilizando buscas de respostas tanto dos libertaristas quanto dos compatibilistas: não consi-

dera-se que atos responsáveis sejam aqueles que apenas ocorrem através dos indivíduos. Os estoicos se esforçaram para justificar como os atos humanos podem depender do agente apesar de defenderem seu fatalismo causal, que, como vimos, é a tese de que o futuro está fixado por toda a eternidade, de modo que nada pode ser feito para impedir sua ocorrência. Contemporaneamente é possível dizer que o esforço para fugir dessa objeção se repete: os compatibilistas buscam responder ao mesmo problema dos estoicos e os libertaristas tentam mostrar como o indeterminismo tornaria as ações humanas suas, visto que intuitivamente parece que as ações humanas que fossem fruto de indeterminação seriam realizadas arbitrariamente.

Em Aristóteles foi bastante frisado que a noção de *to eph' hêmin* identifica-se à noção de princípio, sendo como uma clarificação da última. Em Kane fica claro o desmembramento desse conceito aristotélico em dois requerimentos distintos acerca da responsabilidade moral, o requerimento de que haja possibilidades alternativas e de que o homem seja a fonte de suas ações. Esses requerimentos, na verdade, são dois modos de expressar a preocupação humana de que o homem não possua controle sobre suas ações. O critério de possibilidades alternativas ganha força por ser intuitivo acreditar que se um indivíduo possui controle sobre sua ação então pode realizá-la ou deixar de fazê-la. O segundo requerimento se preocupa em mostrar que para que um indivíduo possua controle sobre seus atos, deve ser necessário que ele seja fonte de suas ações, que suas ações sejam causadas pelo indivíduo de um modo significativo.

Como foi visto em Aristóteles, a noção de *to eph' hêmin* pode ser interpretada de mais de uma maneira, ou seja, sob a perspectiva potestativa geral ou potestativa específica, o que demonstra a dificuldade que há em compreender a proposta aristotélica. Esse problema abordado em Aristóteles reflete a preocupação moderna e contemporânea acerca da possibilidade de interpretação dos requerimentos para a responsabilidade moral: a noção de possibilidades alternativas pode ser

compreendida tanto sob uma leitura compatibilista quanto sob uma leitura libertarista; do mesmo modo, o requerimento de que o homem seja a fonte de suas ações também pode ser interpretado diferentemente sob as duas leituras mencionadas, com a diferença de que os libertaristas exigem que o homem seja a fonte *última* de seus atos (a fim de que as ações humanas não sejam remontadas em última instância a fatores prévios a sua própria existência), ao passo que os compatibilistas propõem que possa ser dito que o homem é fonte de suas ações de modo significativo. Apesar de não ter sido abordada a possibilidade de leitura compatibilista da noção de possibilidades alternativas, foi visto em Frankfurt uma defesa compatibilista de como o homem pode ser dito fonte de suas ações e foi visto em Kane a defesa libertarista tanto de que o homem seja a fonte última de seus atos quanto a necessidade de que ele possua possibilidades alternativas.

Evidenciou-se também no período antigo e no período contemporâneo a existência de diferentes tratamentos acerca daquilo que se compreende contemporaneamente como ações realizadas por coerção. Aristóteles deixa bastante claro que ações feitas por coerção se configuram como atos voluntárias porque, apesar do escopo de ação ser limitado pela coerção, não obstante, o princípio da ação se encontra no agente que conhece as circunstâncias na qual ocorre o ato. A posição Aristotélica é intuitivamente rejeitada pelo senso comum; como Frankfurt nota, costuma-se pensar que atos feitos por coerção impedem o indivíduo de ter possibilidades alternativas de ação e, assim, não comportam responsabilidade moral. Quanto a Kane, foi visto que ao elencar sua definição de ato voluntário, o autor coloca como requisito que ele não seja fruto de coerção, o que significa que ele considera que tais atos são involuntários. Harry Frankfurt realiza uma exposição brilhante acerca do papel da coerção na ação humana, fazendo reflexões que até então não haviam sido elucidadas dentro do debate acerca da responsabilidade moral. O autor deixa claro que a coerção por si só não permite dizer se a ação humana comportará responsabilidade moral: será o modo como o indivíduo rea-

girá à coerção que determinará se ele é responsável ou não pelo ato realizado, visto que, embora um indivíduo seja coagido a realizar uma ação, não necessariamente a coerção operará como causa, e como causa única do ato realizado. A descrição de Frankfurt acerca do papel da coerção nos atos humanos mostra-se bastante coerente, de modo que pode ser admitido até mesmo pelos libertaristas sem que isso acarrete em alguma contradição dentro de sua teoria, o que é um avanço significativo dentro do debate que se está analisando.

Outro elemento frequentemente considerado quando se estuda a responsabilidade moral é o papel desempenhado pela reflexão. Em Aristóteles e no estoicismo já se encontram interpretações que buscam demonstrar a importância da reflexão dentro da teoria da responsabilidade moral; apesar disso, se nossas interpretações estiverem corretas, apesar da racionalidade ser importante para os seres humanos enquanto tal, em Aristóteles basta que a ação seja voluntária para que seja louvada ou censurada, o que pode ocorrer não por escolha deliberada, mas por impulso, por exemplo, enquanto que no estoicismo é suficiente a ocorrência do ato de assentimento, que pode ser crítico ou automático. Isso não significa, entretanto, que a racionalidade não seja presente mesmo nos atos voluntários por impulso, ou no caso de assentimento automático; ela está, mas não no mesmo grau que os demais atos mencionados. Pode-se dizer algo parecido de Frankfurt: o filósofo nas primeiras leituras parece atribuir importância significativa para o ato reflexivo, visto que afirma que o que nos diferencia dos demais animais é a possibilidade de refletir acerca dos desejos que possuímos, entretanto, como é visto ao longo da exposição feita, é admissível que um agente forme um querer relapso acerca de um desejo de primeira ordem e que seja responsabilizado por sua ação, o que demonstra que o grau de reflexão exigido para a responsabilidade moral segundo Frankfurt é mínimo. De fato, o autor afirma que o que diferencia os seres humanos dos demais animais diz respeito à estrutura da vontade humana, pois são os únicos capazes de formar desejos sobre desejos, o que demonstra que a racionalidade é

secundária em comparação aos desejos, entretanto, apesar de o desejo ocupar lugar central na teoria do filósofo, essa possibilidade só é possível porque os seres humanos são dotados de racionalidade.

Ainda, outro elemento que se relaciona à racionalidade e que possui papel importante em algumas das teorias que analisadas é a deliberação. Em Aristóteles a *bouleusis* e *prohairesis* são consideradas por alguns filósofos importantes dentro da responsabilidade moral. Como já mencionado, Charles Kahn (1988, p.240) afirma da teoria da ação aristotélica que os indivíduos são responsáveis por todas as suas ações voluntárias, mas, enquanto agentes racionais, assumem responsabilidade completa apenas pelas ações que resultam de um processo deliberativo, visto que essas ações derivam da escolha deliberada dos agentes. Salles também considera que no estoicismo a *krisis* e impulso desempenhem papel similar nos atos responsáveis, visto que considera que os atos que decorrem de assentimento crítico são suficientes para a responsabilidade moral e são os atos que caracterizam a natureza humana. Robert Kane, por sua vez, possui uma compreensão acerca dos atos voluntários próxima à interpretação que Kahn possui do pensamento aristotélico: Kane acredita que embora ações impulsivas ou impensadas possam ocorrer, sendo passíveis de responsabilidade moral, elas são menos importantes para a responsabilidade moral e liberdade da vontade do que as escolhas e atos que seguem de deliberação, visto que nesses casos o agente parece possuir maior controle sobre o que resulta da deliberação e sente que poderia ter agido de outro modo.

Evidencia-se não só preocupações similares e a utilização de critérios semelhantes para a responsabilidade moral, mas também o uso de estratégias similares entre pensadores contemporâneos e da antiguidade clássica e tardia. Ao introduzir seu conceito de responsabilidade última, Kane evoca explicitamente Aristóteles, atribuindo ao estagirita interpretação similar à empregada por Alexandre de Afrodísia na tese da transitividade. Relembrando o que já foi exposto anteriormente, Alexandre de Afrodísia interpreta que em Aristóteles a responsabilidade moral

após a aquisição da disposição de caráter pode ser preservada pelo fato de o estagirita afirmar que antes de adquirir as disposições estava em seu poder não adquiri-las, assim, sua responsabilidade presente pelos atos que resultam do caráter formado são decorrentes do período anterior, em que o caráter não era formado e que estava em poder do agente fazer x ou $\sim x$. Paralelamente, foi visto que um dos diferenciais e pontos fortes da teoria de Kane é aceitar que algumas ações humanas e o caráter do agente sejam determinados e que sejam consideradas responsáveis, o que é possível caso o homem possa, antes de ter seu caráter e ações determinadas, ter formado genuinamente seu caráter e as ações que daí decorrem e que a formam, o que para o autor requer que homem possa ter tido possibilidades alternativas de ação e que suas ações envolvam indeterminação.

Comparando o pensamento dos estoicos com a teoria de Harry Frankfurt, nota-se que, além de ambos descartarem o critério de possibilidades alternativas como necessário para a responsabilidade moral, ambos partem da necessidade reflexiva como critério para a mesma, mesmo sendo esta em última instância mínima, como a pouco mencionado. Quanto ao critério de possibilidades alternativas, no estoicismo essa impossibilidade é implicada pela tese de que tudo é destinado, pois sabe-se que o fatalismo estoico sustenta que o futuro está fixado e não há nada que se possa fazer para modificá-lo, não obstante, os pensadores consideram que possibilidades alternativas sejam irrelevantes para a responsabilização moral, visto que é suficiente para tal que o homem aja por assentimento. Frankfurt é neutro quanto a questão do determinismo, entretanto, considera que possibilidades alternativas sejam irrelevantes para a responsabilidade moral, visto que o agente pode agir de um modo x porque quer, e não porque não teve possibilidades alternativas de ação.

Frankfurt explica que a única situação em que um indivíduo seria isento de responsabilidade moral seria caso ele tenha feito uma ação *somente* porque ele não poderia ter agido de outro modo, ou seja, caso ele tenha a feito totalmente contra o seu querer. Assim, mesmo que um

indivíduo aja sendo manipulado, caso aja não apenas por causa da manipulação, mas também por desejar agir assim, então o indivíduo será moralmente responsável por seu ato. Paralelamente, no estoicismo a responsabilidade moral deriva do assentimento às impressões externas (das quais não há controle), assentimento que consiste em confirmar que uma impressão é apropriada e, portanto, desejável. Assim, em ambos os casos não importa que haja elementos externos fora de controle do agente exercendo algum papel dentro do processo mental que leva à ação, visto que a responsabilidade moral não é minada simplesmente pela presença desses elementos externos. Logo, enquanto no estocismo é suficiente para a responsabilidade moral que o agente dê assentimento à impressão do agente, em Frankfurt é suficiente para a responsabilidade moral que o desejo do agente de realizar a ação opere como causa na realização da mesma. Ainda, outro ponto de aproximação entre o pensamento estoico e o pensamento de Frankfurt que não aparece imediatamente refere-se ao fato de que também no estoicismo o desejo do agente opera como causa da realização da ação, garantindo a responsabilidade moral. Relembrando do que foi exposto acerca do estoicismo: não existe separação entre crença e desejo no que concerne às ações, visto que todo o desejo sustentado por um agente tem correlato imediato a uma crença por ele tida. Desse modo, quando um agente assente a uma impressão, isto é, a confirma como verdadeira/apropriada, gera-se uma crença de que essa impressão é verdadeira, gerando-se também um desejo proveniente dessa crença; no caso de um assentimento a uma proposição prática, tal como "devo fazer x", gera-se o desejo de realizar tal ação proveniente da crença de que ele deve fazer x. Assim, é possível dizer que todo o ato de assentimento envolve o desejo do agente de realização da ação e que todo o ato responsável envolve o desejo/crença do agente sendo causa (nesse caso, causa principal) da ação.

Finalmente, mas não menos importante, em ambos autores verifica-se uma dissociação entre responsabilidade moral e liberdade da vontade. No estocismo romano, nota-se que a *eleutheria* não é condição

para a responsabilidade moral, visto que, assim como os atos do *eleutheros* são responsáveis, os atos dos homens escravizados, considerando que resultam de assentimento, também são atos responsáveis. Em Frankfurt, por sua vez, foi visto que um agente pode não ter posse de vontade livre e, não obstante ser responsabilizado por seu ato.

A presente exposição permite a conclusão de que, embora não seja possível afirmar que o pensamento aristotélico e estoico é tão complexo quanto o debate contemporâneo acerca da responsabilidade moral, não obstante, não se pode dizer que suas teorias não influenciam ou que foram completamente superadas, visto que questões significativas acerca da responsabilidade moral já estavam presentes no pensamento aristotélico e estoico, inegavelmente influenciando no desenvolvimento das teorias contemporâneas não apenas da responsabilidade moral mas também da liberdade e do determinismo, ou seja, das noções mais significativas dentro do debate investigado.

Algumas contribuições teóricas de Robert Kane e Harry Frankfurt

A presente seção da dissertação tem como objetivo realizar comentários gerais acerca das duas teorias e explicar em que pontos elas contribuem para o debate acerca da vontade livre e responsabilidade moral. Não se tem o objetivo de fazer críticas das teorias nesse momento, visto que as problematizações mais relevantes propostas já foram feitas durante a exposição de cada capítulo.

Após o estudo do libertarismo de Robert Kane deve-se reconhecer, como fazem vários pesquisadores, que sua teoria libertarista é extremamente desafiadora na contemporaneidade. Primeiramente, Kane distingue de modo muito claro o requerimento de que o homem possua possibilidades alternativas e o requerimento de que o homem possua responsabilidade última, atribuindo importância primordial ao segundo. Como Kane bem nota, o requerimento de que o agente seja a fonte última de seus atos foi bastante negligenciado pelos teóricos libertaristas, de

modo que esse resgate conceitual se mostra importante porque disponibiliza outro viés argumentativo ao teórico libertarista, que não precisa ficar preso à noção de possibilidades alternativas. Outro aspecto que torna a teoria de Kane tão promissora é o fato de buscar eliminar a clássica objeção de arbitrariedade por meio das condições de pluralidade inseridas dentro de um conflito moral acerca de ações desejadas: Kane é muito perspicaz em evocar tais requisitos para explicar como o conflito moral resultaria de qualquer modo em uma ação do agente. É possível compreender que a afirmação de arbitrariedade da qual seus opositores frequentemente o acusam demonstra ser menos importante do que aparenta, caso se reflita acerca de um tipo de situação que não raramente ocorre nas vidas humanas: por vezes quando as pessoas se encontram diante de conflitos entre ações desejadas cuja escolha de uma implica na exclusão da outra, é difícil decidir quais razões pesam mais ou qual das ações desejadas deveria ser escolhida. Não raro termina-se decidindo impulsivamente entre uma delas, o que não torna a ação menos do agente, afinal de contas, mesmo que a escolha seja feita impulsivamente, seja pelo fato de não haver mais tempo para deliberar ou pelo cansaço de pensar acerca do dilema, a ação continua sendo do agente porque foi feita voluntariamente, intencionalmente e racionalmente. Tendo isso em mente, faz sentido o que Kane afirma sobre as ações livres serem "experimentos de valor" cuja justificação repousa também no futuro por não serem completamente explicadas pelo passado, visto que são consistentes com as razões e desejos do agente (1998, p.145).

Finalmente, a teoria de Kane realmente demonstra-se inteligível e sua insistência no fato de que o indeterminismo ocorra entre os inputs e outputs do raciocínio prático retoma uma reflexão que se deve ter sempre em mente ao buscar defender uma teoria libertarista: o indeterminismo por si só não garante que a ação seja do agente, dependendo do papel que essa noção tiver dentro de uma teoria, ela pode apenas torná-la obscura e implausível; se o indeterminismo possui algum papel relevante nas ações humanas, há de se pensar acerca de como ele

pode operar nas mesmas sem tornar a explicação das ações humanas misteriosas e incompreensíveis.

Quanto ao pensamento de Harry Frankfurt, sabe-se do enorme impacto que seus contraexemplos ao princípio de possibilidades alternativas exerceram no debate acerca da responsabilidade moral. O filósofo simplesmente demonstrou que uma das maiores intuições que se tem acerca da responsabilidade moral está equivocada, deixando claro que o princípio de possibilidades alternativas é falso. Assim, não basta meramente que o agente não possa agir de outra maneira para ser isento de responsabilidade; para a isenção de responsabilidade moral ele deve agir do modo que age *apenas* porque não podia agir de outro modo. Logo, é possível que um agente não possa agir diferentemente mas, não obstante, aja como quer, possuindo responsabilidade moral por sua ação porque agiu da maneira como queria. De modo análogo, Frankfurt esclareceu que a coerção por si só também não isenta um indivíduo de responsabilidade moral, apenas no caso em que o indivíduo age *somente* porque não poder agir de outro modo além do que por coerção - não desejando agir por coerção ou, mesmo que deseje, agindo apenas por conta da coerção, e não de seu desejo - é que poderá ser dito que ele não é moralmente responsável por seus atos. Com suas observações Frankfurt deixa clara a necessidade de sempre avaliar qual é o papel que esses elementos desempenham em nossa ação, pois a partir dessa análise que compreenderemos se somos responsáveis por elas ou não.

Frankfurt desafia outra crença tradicional que, apesar de já ser percebida no pensamento dos estoicos, toma proporção através de suas obras: responsabilidade moral e posse de vontade livre são noções independentes, sendo possível a presença de uma perante a ausência de outra. Essa distinção é bastante significativa e inquietante, visto ser frequente acreditar que a responsabilizados pelos atos só é possível caso se possua vontade livre. De fato, a relação entre esses termos é comumente tão estreita que torna-se difícil por vezes proferir um discurso acerca de uma dessas noções sem utilizar a outra. Apesar da dissociação entre res-

ponsabilidade moral e posse de vontade livre, Frankfurt não consegue separar a responsabilidade moral da ação por vontade livre; como visto ao longo da exposição do filósofo, principalmente em sua exposição acerca do *viciado voluntário* - sujeito viciado que se apraz com sua condição e não deseja que ela mude -, Frankfurt explica que o mesmo, apesar de não possuir vontade livre, age por sua livre vontade pelo fato de agir em conformidade com seu desejo de segunda ordem. Esse agente, explica Frankfurt, já que age por vontade livre é moralmente responsabilizado por sua ação, pois não age como tal apenas por causa de seu vício (FRANKFURT, 1971, p.20). Além dessa passagem, depreende-se dos demais artigos analisados que sempre que um indivíduo agir por vontade livre ele será moralmente responsabilizado por seu ato, pois a agência por vontade envolve o querer do indivíduo que age.

Finalmente, é importante mencionar que a noção de identificação decisiva (*wholeheartedness*), empregada por Frankfurt, apesar de ser muito rebatida e objetada, fornece outro elemento importante de pensamento acerca da vontade livre: por que seria arbitrário um indivíduo encerrar a investigação sobre a legitimidade de seus desejos se ele acredita que eles são seus e que mesmo que os investigue chegará à mesma conclusão? Como já mencionado anteriormente, o questionamento excessivo acerca da genuinidade dos desejos demonstra justamente a incerteza do agente acerca deles; assim, a não ser que se tenha suspeita de que seus desejos estão sendo manipulados, o questionamento excessivo demonstra que muito provavelmente o agente não se identifica inteiramente com os mesmos, caso em que faz sentido investigá-los, contrariamente a quando há identificação decisiva.

Considerações acerca de um mundo completamente determinado e ausente de liberdade da vontade

Gostaríamos de concluir a presente dissertação fazendo observações concernentes a alguns pontos que envolvem a liberdade de ação e res-

ponsabilidade moral. Compreendemos que as análises até então realizadas nos permitem dizer que, supondo que descobríssemos que o determinismo é o caso, que rejeitássemos a teoria da liberdade da vontade compatibilista de Frankfurt e que chegássemos ao consenso de que é impossível compatibilizar liberdade da vontade e o determinismo, mesmo assim haveria liberdades significativas de ação que permitiriam com que continuássemos agindo da mesma forma que agimos pressupondo que nossa vontade é livre. Além disso, consideramos que a responsabilidade moral está garantida independentemente da descrição de mundo que se tenha.

Como vimos no estoicismo, o fato de o homem se encontrar imerso na cadeia causal que rege o universo não o torna passivo quanto a suas ações: aquilo que ele faz, apesar de estar destinado a acontecer, conta como causa para o que ocorrerá subsequentemente no mundo. Desse modo, seria ingênuo afirmar que o determinismo levaria a uma falta de motivação, visto que não se está lidando com uma concepção determinística como aquela atacada no *argos logos*. Além disso, mesmo que soubéssemos que está tudo determinado a ocorrer de um modo específico, não saberíamos *o que* está determinado a ocorrer, assim, não haveria motivos para que uma pessoa não buscasse aperfeiçoar as habilidades que deseja, cultivasse relações afetuosas ou que não planejasse projetos de vida acerca dos mais variados aspectos, tal como fazemos quando pressupomos que somos livres. Robert Bishop (2009, p. 97) faz uma crítica ao pensamento de Dennett que consideramos útil mencionar e rebater aqui: o autor diz "(...) imagine você levando uma vida feliz com sua família e amigos mesmo sabendo que eles têm pouco afeto ou respeito por você, mas apenas seguem em frente como se eles o fizessem por pena". Bishop faz esse comentário para sugerir que agir normalmente sabendo que se é determinado geraria desprendimento, cinismo e desespero, entretanto, considero que o filósofo não está correto: não haveria motivos para que o sujeito rejeitado pelos amigos e família não tentasse conquistá-los se quisesse, afinal, o determinismo não sustenta que as

peessoas permanecerão as mesmas inalteravelmente durante toda a sua vida; talvez o agente rejeitado devesse operar como causa para a mudança de comportamento das pessoas por ele queridas.

É importante observar ainda que mesmo nesse cenário ainda distinguiríamos as pessoas que possuem controle sobre suas ações daquelas que agem apenas por estarem determinadas por algum tipo de manipulação ou deficiência psicológica da qual não têm controle, o que culminaria na atribuição de responsabilidade moral apenas ao primeiro grupo mencionado. Além disso, diferenciaríamos pessoas dotadas de liberdade de ação daquelas pessoas que fossem ausentes de tal liberdade em algum aspecto, o que demonstra que esse tipo de liberdade seria valorizado mesmo num cenário determinista.

Quanto à primeira observação, considere-se um caso relatado por Patrícia Churchland (2006) que serve para pensarmos acerca de questões que envolvem a ética e a noção de liberdade. Churchland menciona um caso publicado em 2003 acerca de um homem de meia idade residente no estado da Virgínia que não possuía nenhum precedente criminal e que subitamente começou a apresentar comportamentos sexuais hediondos, como acessar pornografia infantil e molestar sua sobrinha de oito anos de idade, além de apresentar comportamento cada vez mais compulsivo. Após reclamar de dores de cabeça e vertigens cada vez mais recorrentes, o indivíduo foi submetido a um escaneamento cerebral que revelou a presença de um tumor benigno na área frontal de seu cérebro, tumor que já se estendera para a área do septum e hipotálamo, regiões responsáveis por regular o comportamento sexual. Após cirurgia e retirada do tumor, o comportamento do indivíduo retornara ao normal, vindo a se manifestar novamente alguns meses mais tarde, onde se constatou que o tumor se desenvolvera novamente na mesma área. Certamente não se diria que uma pessoa dotada de suas faculdades mentais plenamente funcionais seria igual a este homem que age compulsivamente devido ao tumor alojado em seu cérebro. Seu histórico de vida demonstra que ele não praticaria tais ações se estivesse em con-

dições normais, motivo pelo qual até então nunca havia sido indiciado por nenhum crime. Assim, seria injusto afirmar que este homem seria comparável a um outro indivíduo que praticasse os mesmos atos mas tivesse suas faculdades cognitivas em funcionamento pleno apenas porque ambos estão determinados a agir assim. Enquanto no primeiro caso o homem estaria sendo forçado a agir de tal modo por causa do tumor, no segundo caso não haveria nada que o forçasse a tal, visto que, como já foi mencionado outrora, atos determinados não são atos forçados. O segundo homem, supondo que além de ter suas faculdades cognitivas saudáveis fosse um homem que participasse da sociedade, conhecendo as regras da comunidade moral em que está inserido, sabendo discernir o que é considerado correto do que é tido como errado e não sendo vítima de nenhum tipo de manipulação, não teria nenhuma boa justificativa para ser isentado de responsabilidade moral. Parafraseando o dito que Zenão de Cítio proferiu ao servo que justificou ter roubado por ser destinado a roubar (DL VII 23) e aplicando ao caso do segundo estuprador mencionado, é possível dizer: "se estás destinado a violentar, estás destinado também a ser punido".

Da mesma forma que não se diria que as pessoas mentalmente saudáveis são iguais ao indivíduo que age em decorrência do tumor, também não seria correto afirmar que as pessoas ausentes de coerções externas possuem a mesma liberdade que a de um homem preso em uma cela de presídio ou a um grupo social que fosse vedado de liberdade de expressão, por exemplo. Retomando novamente a distinção que Harry Frankfurt faz entre liberdade de ação e liberdade da vontade, aquilo que Kane chama em suas obras de *surface freedom*, como liberdade política, liberdade de expressão e liberdade religiosa, são subdivisões do que é chamado de liberdade de ação, conceito que, como já mencionado, é distinto de liberdade da vontade. Assim, é possível que eu não possua liberdade da vontade quanto à liberdade religiosa, sendo completamente manipulada a prestar culto ao deus cristão, por exemplo, embora eu tenha liberdade de ação para participar de qualquer religião que eu quei-

ra. Tendo isso em mente, compreendemos que seria no mínimo ingênuo afirmar que as pessoas abdicariam de suas liberdades cotidianas pelo fato de o determinismo ser o caso e de não haver liberdade da vontade; sob uma perspectiva prática, acreditamos que a sociedade continuaria funcionando da mesma maneira: se estou destinada a ter minha liberdade de expressão ou liberdade política vedada em um determinado momento da vida, isso não significa que eu não possa agir para modificar esse fato, não significa que deva aceitar passivamente e que não haja nada que possa fazer quanto a isso; assim, reitera-se a posição de que somos parte da cadeia causal e nossas ações contam para o que ocorre no mundo; pessoas com liberdade de ação são significativamente diferentes de pessoas que têm suas liberdades de ação tolhidas. Compreendemos, portanto, que mesmo num mundo determinado ausente de vontade livre as pessoas desejariam ter liberdade de ação.

Tendo dito o que consideramos mais relevante acerca da liberdade de ação e sua relação com a vida em sociedade, passemos a tratar da responsabilidade moral. Ao longo da presente dissertação investigou-se a responsabilidade moral predominantemente estando em conexão ao pressuposto metafísico da vontade livre. Essa perspectiva que considera que se os indivíduos não forem livres então não poderão ser moralmente responsabilizados por suas ações tem como pressuposto que a responsabilidade moral repousa sobre o critério de merecimento. Tal perspectiva de responsabilidade moral, denominada *retributiva*, é reconhecidamente incompatível com uma descrição de mundo determinista forte, e isso tanto por grande parte dos opositores do determinismo quanto pelos próprios defensores do determinismo, afinal, louvor, censura e punições são justificadas sob essa perspectiva por julgar-se que o indivíduo merece a punição por ter agido erroneamente, sendo uma forma de que ele pague pela ação realizada (PEREBOOM, 2001, p.160). Assim, se o determinismo forte sustenta que as ações humanas estão determinadas a ocorrer, não havendo nada que o agente possa fazer para mudar o que está determinado, então a responsabilidade moral com fins de mereci-

mento seria injusta. Isso não significa, porém, que não se possa atribuir responsabilidade moral num mundo determinista forte por meio de outras justificativas, nem significa que a responsabilidade moral retributiva seja a única possível de ser aplicada numa descrição de mundo libertarista ou compatibilista. Andrew Eshleman (2009, p.05) menciona que a responsabilidade moral pode ser atribuída ou pela crença de que o agente mereça ser louvado ou censurado por seu caráter (responsabilidade moral retributiva) ou pode ser atribuída com o propósito de gerar uma consequência desejada, como uma melhora no comportamento ou caráter de um agente (responsabilidade moral consequencialista).

Como mencionado, compreendemos que a responsabilidade moral consequencialista é compatível tanto com uma descrição de mundo libertarista quanto com uma descrição compatibilista ou determinista forte, o que significa que, independentemente da descrição de mundo que for factual, a responsabilidade moral está assegurada. Suponha-se fosse descoberto que, afinal de contas, o indeterminismo é o caso e que a teoria de Kane é a mais apropriada para descrever como o indeterminismo opera nos processos psicológicos humanos. Certamente seria defendido pelos libertaristas que as pessoas poderiam ser responsabilizadas por suas ações por merecerem tal tratamento, mas a responsabilidade moral consequencialista não seria eliminada das práticas sociais, visto que nada impediria que nesse cenário as pessoas empregassem a responsabilidade moral também com o objetivo de ensinar valores morais ou de reformar moralmente um indivíduo, bem como o propósito de reiterar valores sociais.

Como Derk Pereboom (2001, p.162) bem nota, costumeiramente aplica-se punições ou ameaças de punições a crianças não com base no julgamento de que elas merecem ser punidas, mas com o propósito de educá-las moralmente, de modo que a punição ou ameaça pode servir para educá-las com diversas finalidades, como mostrar-lhes que seu ato pode ter consequências negativas para elas e para a outra pessoa, bem como alertá-las da seriedade de seu ato ou a fim de que elas aprendam as

regras sociais pertencentes à comunidade moral em que estão inseridas. Quanto à atribuição de responsabilidade moral com o propósito de reformar moralmente um indivíduo, Pereboom sustenta que a punição deve ser comprovadamente eficaz, visto que se for verificado que nenhuma reforma moral resulta das punições então não haverá sentido em aplicá-la. É importante mencionar ainda que a reforma moral não necessita ser empregada estritamente na forma de punições, mas pode-se aplicar métodos não-punitivos de reabilitação moral que visem a ressocialização do criminoso a fim de que o mesmo não reincida no crime, por exemplo. Por fim, a responsabilização moral, assim como a legal, tem também a função de reiterar os valores da comunidade moral em que se está inserido. Assim, se um indivíduo não agir por compartilhar dos mesmos valores da sociedade em que se encontra, pode agir por medo de sofrer tanto sanções morais quanto legais.

Acredita-se que as razões mencionadas tornam compreensível o porquê de sustentar que a responsabilização teria papel importante sob qualquer das descrições de mundo supostas. Essa proposta tem a vantagem de que não é necessário contar com a complexa noção de vontade livre para garantir a responsabilidade moral, afinal a responsabilização moral tem consequências práticas dentro da vida em sociedade que não podem depender de problemas teóricos tão difíceis de resolver. De fato, mesmo com incertezas acerca de se a física quântica realmente implica em algum indeterminismo relevante dentro das ações humanas, as pessoas atribuem responsabilidade moral às outras pelos seus feitos; certamente as fazem julgando que as pessoas merecem ser responsabilizadas, mas também as fazem com os propósitos a pouco mencionados. Assim, perante a certeza de que se viveria num mundo determinista forte não seria correto dizer que as pessoas merecem ser responsabilizadas, mas não seria necessário abandonar a responsabilidade moral consequencialista.

De toda a exposição que foi realizada nessa dissertação, é importante mencionar que não há a pretensão de que a sugestão realizada acerca

da responsabilidade moral seja decisiva, nem que as observações acerca da liberdade de ação o sejam. Da mesma forma, compreende-se que cada um dos assuntos abordados passa longe de ter sido esgotado; não obstante, acredita-se que o presente escrito possa auxiliar a se ter uma noção geral acerca do que está envolvido no debate acerca da responsabilidade moral.

Referências

- AGGIO, J.O. As espécies de desejo em Aristóteles. *Ética e Filosofia Política*, v.2, p.63, 2015.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On fate*. (Text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003.
- _____. *Ethical problems*. (Text, traduction and commentary R. W. Sharples). Cornell: Cornell University Press, 1990.
- ARISTÓTELES. *Eudemian ethics. Books I, II, and VIII*. (Translated with a commentary by Michael Woods). 2. ed. Oxford: Clarendon Press Press, 1992.
- _____. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Ethica Nicomachea I13-III8. Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. *Metafísica*. (Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). Vol.2 . São Paulo: Edições Loyola. 2005.
- _____. *Nicomachean ethics*. (Translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- _____. Da Interpretação (tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. "De Anima". In.: *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 1 and 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. "Physics". In.: *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 1 and 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- AUDI, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (kindle edition). New York: Cambridge University Press, 1999.

BISHOP, R. "Contemporary Views on Compatibilism and Incompatibilism: Dennett and Kane". *Mind and Matter*, v.07, 2009, p. 91-110.

BOBZIEN, S. "Aristotle's Nicomachean Ethics 1113b7-8 and free choices". In.: *What's is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (edited by Pierre Destrée, Christoph Horn, Marco Zingano). Auflage: Academia Verlag, 2014, p. 59-74.

_____. "Crysippus Theory of Causes". In.: *Topics in Stoic Philosophy* (edited by Katerina Ierodiakonou). Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 196-242.

_____. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford. University Press, Clarendon Press, 1998.

_____. Lógica. In.: *Os Estóicos* (trad. Paulo Thadeu Ferreira, Raul Fiker), 2006, p. 95-138.

_____. "The inadvertent conception and late birth of the free-will". *Phronesis*, v. 63, no. 2, 1988, p. 133-175.

_____. "Stoic conceptions of free will and their relation to ethics". In.: R. Sorabji (ed.) *Aristotle and After, Bulletin of the Institute of Classical Studies*. n. 68, 1997, p. 71-89.

BOERI, M. D. "Aristoteles, el estoicismo antiguo y lo que depende de nosotros". *Méthexis*, v.10, 1997, p. 161-172.

_____. "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo". *Cuadernos del Sur - Filosofía*, n. 29, 1999, p. 11-47.

_____. "El problema de la libertad y el estoicismo antiguo". *Hipnos*, n.03, 1997, p. 159-167.

_____. "Necessidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas em los estoicos". *Crítica*, v.39, no 115, 2007, p. 97-111.

CHURCHLAND, P. Do we have free will?. New Scientist, 2006. Disponível em: <http://patriciachurchland.com/wpcontent/uploads/2016/04/2006_Do_We_Have_FreeWill.pdf>. Último acesso: 10/02/2017.

CICERO. On Divination (translated with Introduction and Historical Commentary by David Wardle). Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____. On Duties (De Officiis). London and New York: Loeb Classical Library, v xxi, n. 30,

_____. De Fato (H. Rackham translation). Último Acesso: 18/01/2017. Disponível em < http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/cicero/de_fato_english.htm>.

_____. De Natura Deorum. Academica (with english translation by H Rackham). Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1971.

DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

DENETT, D. *Freedom Evolves*. New York: Viking, 2003.

DESTREÉ, P. "Aristotle on responsibility for one's character". In.: *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (edited by Michael Pakaluk & Giles Pearson). Oxford University Press, 2011, p. 285-318.

DI MUZIO, G. Aristotle's on Improving One's Character. *Phronesis*. XLV/3. p. 205-219, 2000.

DINUCCI, A. Lista de Estoicos Antigos. *Prometeus*, v.09, n.19, 2016, p.266.

_____. "Phantasia, phainomenon and dogma in Epictetus". *Athens Journal of Humanities and Arts*, v.04, n.02, 2017, p. 101-121.

DOUBLE, R. *The Non Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press: 1991.

EKSTROM, L. W. Free Will: A Philosophical Study, Focus Series in Philosophy (Boulder: Westview Press), 2000.

_____. "Libertarianism and Frankfurt-style Cases". In.: *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press. 2002, p.281-308, p.309-322.

EPICTETO. *Encheiridion de Epicteto* (Tradução do grego, introdução e comentário de Aldo Dinucci e Alfredo Julien). São Paulo: Annablume editora. 2014.

ESHLEMAN, A. "Moral Responsibility". In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility/>> Acesso em: 16/12/2016.

FISHER, J.M.; KANE, R.; PEREBOOM, D.; VARGAS, M. *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell. 2007.

_____. "Frankfurt-Style Compatibilism". In.: BUSS, S; OVERTON, L. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002, p.1-26.

FRANKFURT, H.G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy*, v. 66, n. 23, 1969, p. 829-839.

_____. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, v. 68, n. 1, 1971, p. 5-20.

_____. "Identification and wholeheartedness". In.: *The Importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 159-176.

_____. "Responses". *The Journal of Ethics* (especial edition: The Contributions of Harry G. Frankfurt to Moral Responsibility Theory) vol. 3, n. 4, 1999, p. 367-372.

_____. "Reply to Eleonore Stump". In.: BUSS, S; OVERTON, L. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002, p.61-64.

FREDE, D. Free Will in Aristotle? In.: *What's is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (edited by Pierre Destrée, Christoph Horn, Marco Zingano). Auflage: Academia Verlag, 2014, p. 39-58.

FREDE, M. "The eph' hemin in Ancient Philosophy." In.: *What's is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (edited by Pierre Destrée, Christoph Horn, Marco Zingano). Auflage: Academia Verlag, 2014, p. 351-363.

_____. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient thought* (Edited by A.A.Long with a foreword by David Sedley). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.2011.

FURLEY, D. *Two studies in the greek atomists*. Princenton: Princenton University Press, 1967.

_____. "Self Movers". In.: *Essays on Aristotle's Ethics* (edited by Amélie Rorty). Berkeley: University of California Press, 1980, p.55-68.

HANKINSON, R. "Explanation and Causation" In.: ALGRA, K; BARNES, J. et al. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 2008, p.479-512.

HEINAMAN, T. "Compulsion and Voluntary Action in the Eudemian Ethics". *Noûs*. v. 22, n. 2, p. 253-281, 1988.

_____. "Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Acton". *Phronesis*. v. 31, n. 2, p. 128-147, 1986.

HUNT, D. "Moral Responsibility and Unavoidable Action". *Philosophical Studies*, v. 97, 2000, p.195-227.

INWOOD, B.; DONINI, P. "Stoic Ethics". In.: ALGRA, K; BARNES, J. et al. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 2008, p. 675-738

IRWIN, T. 'Who Discovered the Will?' *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics (1992), pp. 453-473.

KANE, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press. 2005.

_____. *Free Will* (ed. By Robert Kane). Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

_____. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press. 1998.

KAHN, Ch. "Discovering Will: from Aristotle to Augustine". In.: J.M Dillon/A.A Long (eds.) *The Question of Eclecticism*, Berkeley: University of California Press, 1988, p. 234-259.

KENNY, A. *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Blackwell, 1975.

- LAURENTI, C. *Determinismo, Indeterminismo e Behaviorismo Radical*. 2009. 414f. Tese (Doutorado em Filosofia). São Carlos. UFSCar.
- LONG, A. "Stoic Psychology". In.: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (edited by Algra, K., Barnes, J. et. al.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 560-584.
- _____.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers* (translations of the principal sources with commentaries). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LORENZ, H. Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v.37, 2009, p.177 - 212.
- MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.
- MCKENNA, M. "Compatibilism". In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>> Acessado em: 16/12/2016.
- MELE, A; ROBB, D. "Rescuing Frankfurt-style Cases," *Philosophical Review*, v. 107, n.1. 1998, p. 97-112.
- MEYER, S. *Aristotle and moral responsibility*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1993.
- _____. "Aristotle on what is up to us and what is contingent". In.: *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (Edited by Pierre Destrée, Ricardo Salles and Marco Zingano). Sankt Augustin: Academia Verlag. 2014.
- _____. "Chain of Causes: What is stoic Fate?" In.: *God and Cosmos in Stoicism* (edited by Ricardo Salles). Oxford University Press, 2009, p. 71-90.
- NASCIMENTO, D. *O problema da Akrasia em Platão e Aristóteles*. 2013. 271f. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro. PUC-RJ.
- NATALI, C. "Por que Aristóteles escreveu o livro III da *EN*?" *Analytica*. Vol.8, n.2, p.47-75, 2004.

- _____. "Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade". In.: ZINGANO, M. (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 319-338.
- _____. "Responsability and determinism in Aristotelian ethics" (trad. S. Wise). In: CANTOSPERBER, M.; PELLEGRIN, P. *La style de la pensée*. Recueil de textes en homage à Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 267-295.
- PEREBOOM, D. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PLUTARCO. "The Contradictions of the Stoics". In.: Plutarch's Morals (vol. 4). Boston: Little, Brown and Co., 1878, p. 428-477.
- PESSOA, O. *Filosofia da Física Clássica*, 2015. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/FiFi-15.htm>> Último acesso: 02. jan. 2017.
- RAAUFLAB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. First English edn., revd. and updated. Chicago; German edn. Munich, 2004.
- REALE, G. História da Filosofia Antiga (volume V). São Paulo: Loyola, 1995.
- RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. Bekerley: University of California Press, 1980.
- SALLES, R. "Crisipo y Harry Frankfurt". In: *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM-IIF, 2006.
- _____. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- SENECA. *Ad Lucilium. Epistulae Morales*. New York : G.P. Putnam's Sons, 1925.
- SILVEIRA, F. L. "Determinismo, previsibilidade e caos". *Caderno Catarinense de Ensino de física*, v.10, n.2, 1993, p.137-147.
- SORABJI, R. *Necessity, cause, and blame*. London: Duckworth, 1980.
- STEPHENS, W.O. *Stoic Ethics – Epictetus and Happiness as Freedom*. London and New York: Continuum, 2007.

STUMP, E. "Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom". *The Journal of Ethics* (especial edition: The Contributions of Harry G. Frankfurt to Moral Responsibility Theory), v. 3, n. 4, 1999, p. 299-324.

VOGHT, K. "I shall do what I did: Stoics views on action". In.: *What's is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (edited by Pierre Destrée, Christoph Horn, Marco Zingano). Auflage: Academia Verlag, 2014, p. 107-120.

WAGNER, Z. *Reflectivity, Caring and Agency*. 2011. 168ff. Tese (Doutorado em Filosofia). Budapest: Central European University.

WATSON, G. "Free Agency". *The Journal of Philosophy*, v.72, n. 8, 1975, p. 205-220.

_____. *Free Will*. Oxford Readings in Philosophy (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1982.

WIDERKER. "Responsibility and Frankfurt-type Examples". In.: *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press. 2002, p.323-336.

ZINGANO, M. Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral. in HOBUSS, J. (org.). *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. (Série Ethica). p. 85-108.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org