

DA COMPATIBILIDADE DO DETERMINISMO COM O LIVRE-ARBÍTRIO

É bastante usual considerar-se que liberdade de vontade, ou livre arbítrio, e determinismo se excluem reciprocamente.

No entanto, certo número de autores sustentam o chamado compatibilismo, ou seja, a tese da compatibilidade do livre arbítrio com o determinismo alguns chegando, até, a defender o ponto de vista, de acordo com o qual o livre arbítrio só é possível se houver determinismo.

Iremos procurar analisar a tese compatibilista. Convém esclarecer que dividiremos este breve estudo em duas partes. Na primeira, ocupar-nos-emos de pensadores que proclamam ser compatibilistas, mas que, em nosso entender, não tratam, realmente, do livre arbítrio, da liberdade da vontade, mas sim da possibilidade desta (a vontade) não encontrar obstáculos àquilo que quer, não se sabendo se determinada se autonomamente, por si.

Trataremos desse pseudo-compatibilismo, para patentear o seu equívoco.

Face a ele, numa segunda parte, abordaremos reais esforços de compatibilismo autêntico.

E, posto isto, iniciemos a nossa tarefa.

I

Começaremos por chamar a atenção para o facto de que, como sublinha Anthony Flew⁽¹⁾, a questão da compatibilidade

(1) Anthony Flew, *Divine Omnipotence and human freedom*, in "New Essay in Philosophical Theology", edited por A. Flew e Alsdair MacIntyre, S. C. M. Press, 3.^a reimpressão, 1961, p. 149.

do determinismo com o livre arbítrio não se confunde com a questão da compatibilidade do livre arbítrio com a presciência de Deus. Esse problema, que nos parece ter recebido a sua solução em Boécio, no *De Consolatione Philosophiae*, consiste em averiguar como é que, sabendo Deus, antecipadamente, tudo, são possíveis, então, actos livres. O acto livre é, por definição, o acto imprevisível, logo não pode ser conhecido previamente por Deus.

Simplesmente Deus não está, propriamente, a prever os actos livres, porque prever implica uma separação entre passado, presente e futuro. Prever é ver antes. Mas em Deus, como observa Boécio ⁽²⁾, não há passado, presente e futuro, logo não há previsão. É, portanto, perfeitamente admissível que Deus saiba, desde sempre, tudo, e que haja actos livres. Isso significa, apenas, que o acto sem causas determinantes anteriores está, logo, eternamente presente na visão de Deus, o ser visto, de imediato, em nada representando um condicionalismo anterior determinante. Feito este esclarecimento, entremos no nosso tema.

Destaquemos, antes de mais e em primeiro lugar, Hobbes entre os pseudo-compatibilistas. Assevera ele que a liberdade é perfeitamente conciliável com a necessidade: "Liberdade e necessidade conciliam-se: tal como na água que tem não só liberdade mas a necessidade de descer pelo canal" ⁽³⁾.

Simplesmente, o que Hobbes entende por liberdade está muito longe de ser uma genuína liberdade da vontade ou livre arbítrio. Assim, a liberdade, para Hobbes, é a possibilidade do homem fazer o que quer, explicando claramente que "um homem livre é aquele que não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer naquilo que... é capaz de fazer" ⁽⁴⁾.

Claro que uma tal liberdade é inteiramente compatível com o determinismo. "As acções, que os homens efectuam voluntariamente, no entanto derivam de causas e, essas, de outras causas cujas causas numa cadeia contínua... procedem da necessidade" ⁽⁵⁾.

⁽²⁾ Anício Manlio Severino Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, Livro V, in *Anitii Manlii Severini Boetii Opera*, Basiliae apud Henrichum Petrum, 1546.

⁽³⁾ Hobbes, *Leviathan*, edited por C. D. Macpherson, reimpressão de 1978, Pelican Classics, Harmandswprth, Middlessex, p. 263.

⁽⁴⁾ Idem, *ibidem*, p. 262.

⁽⁵⁾ Idem, *ibidem*, p. 263.

Uma tal compatibilidade é, porém, em última análise, a conciliação do determinismo consigo próprio ou da necessidade consigo própria.

A liberdade é definida como um aspecto do determinismo, não admirando, pois, que com este seja compatível.

Mas continua de pé o problema de uma vontade, não necessariamente causada, poder ser ou não conciliável com o determinismo e a necessidade.

Esse, um tópico que Hobbes nem sequer aborda.

Uma posição bem próxima da de Hobbes ocupa-a Locke. Ele acha, inequivocamente, que "voluntário não se opõe a necessário, mas a involuntário" (6). E como entende que a "liberdade é o poder que um agente tem de fazer ou de se abster de certa acção, de acordo com a determinação do seu espírito" (7), é óbvio que "a liberdade não pertence à volição" (8) e, portanto, pode a volição ser determinada que a liberdade ainda existe.

Mas é a volição determinada para Locke? Indiscutivelmente. Assim, ele põe a pergunta "o que é que determina a vontade relativamente às nossas acções?" (9), respondendo: "o que determina a vontade a agir não é o maior bem, como se supõe ordinariamente, mas antes uma qualquer inquietude actual... e, na maior parte dos casos, a que é mais premente. Isto é, o que determina a vontade, sucessivamente, e nos leva a praticar as acções que praticamos. Nós podemos dar a essa inquietação o nome de desejo, que é efectivamente uma inquietação do espírito, causada pela necessidade de qualquer bem ausente" (10).

Deste modo, Locke julga perfeitamente absurdo perguntar se o homem "está em condições de ter a liberdade de querer o que lhe apraz de entre estas duas coisas: o movimento e o repouso" (11). Simplesmente, se a vontade é determinada, isso

(6) Locke, *Essay on human understanding*, ed. Fraser Dover, New York, I, p. 318.

(7) Idem, *ibidem*, I, p. 316.

(8) Idem, *ibidem*, I, p. 317.

(9) Idem, *ibidem*, I, p. 332.

(10) Idem, *ibidem*, I, pp. 332-333.

(11) Idem, *ibidem*, I, p. 328.

não exclui a liberdade porque "ser determinado pelo seu próprio juízo não é algo que exclua a liberdade" (12).

É claro que um homem que esteja fechado num quarto não está livre, mas é ainda livre o homem que, podendo levar a mão à cabeça ou deixá-la em repouso, está determinado a levá-la à cabeça se agredido, não sendo capaz de deixar de o fazer.

Numa palavra: tal como em Hobbes, a liberdade é uma capacidade meramente exterior, é o não impedimento ao que a vontade quer, não podendo esta, todavia, senão querer necessariamente o que quer.

Talvez nos observem que Locke, ao contrário do que estamos a insinuar, acha necessidade e liberdade coisas incompatíveis, como se deduz claramente do parágrafo 8 do cap. XXI do Livro II do "Ensaio sobre o entendimento humano". Aí se escreve, com efeito, que a "ideia da liberdade é a ideia do poder que qualquer agente tem de fazer, ou de se abster de fazer, uma certa acção, de acordo com a determinação ou pensamento do seu espírito em função da qual prefere uma a outra. Mas quando o agente não tem o poder de fazer uma delas, em consequência da determinação da sua vontade, que se chama volição, não tem mais liberdade e o agente considera-se necessitado" (13).

Necessidade e liberdade seriam, pois, antagónicas. E, sem dúvida que necessidade e liberdade serão antagónicas, em Locke, porque este ao termo necessidade dá um sentido *sui generis*, que não é o usual e aquele a que nos estávamos reportando.

A necessidade é para ele a existência de obstáculos exteriores ao que é querido, ao "o poder de fazer", ao passo que a necessidade, para nós e a grande maioria dos pensadores, é a impossibilidade de a vontade poder querer por si outra coisa do que quer, ou seja, a situação de estar determinada.

Ora que Locke admite que a vontade é determinada, está bem explícito no texto que nos é oposto.

Pois não se alude aí a uma "determinação" (14) em função da qual o agente prefere uma coisa a outra, isto é, na terminologia comum a uma necessitação do agente na sua vontade?

(12) Idem, *ibidem*. A frase só se encontra na trad. francesa revista por Locke, Firmin Didot, Paris, p. 150.

(13) Idem, *ibidem*, I, p. 316.

(14) Idem, *ibidem*, I, p. 316.

O compatibilismo de Locke como o de Hobbes afasta-se do problema fundamental, que consiste em averiguar se o determinismo pode coexistir com a liberdade da vontade. Neles a liberdade, sendo um resultado, um momento do determinismo, não admira que se concilie com este.

A tal propósito tem perfeito cabimento a observação de Leibniz: "quando se raciocina sobre a liberdade da vontade, ou livre arbítrio, não se pergunta se o homem pode fazer o que quer, mas se possui suficiente independência na vontade. Não se pergunta se tem as pernas livres, mas se tem o espírito livre" e, por isso, "os que opõem a liberdade à necessidade não pretendem falar das acções exteriores mas do acto mesmo de querer" (15).

Fugindo a esta problemática, Hobbes e Locke movem-se no plano da pura tautologia e não passam de pseudo-compatibilistas.

Mas transitemos deles para Hume.

Hume ocupou-se da liberdade e do determinismo tanto no "Treatise of human nature" como no "Inquiry concerning human understanding".

No "Treatise", Hume mostra-se resolutamente partidário da oposição entre liberdade e necessidade. No final da Secção II da Parte III do Livro II do Treatise em que se ocupa da liberdade e da necessidade deparamos com estas combativas palavras: "Aqui, portanto, eu volto-me para o meu adversário e desejo-lhe que livre o próprio sistema dessas consequências odiosas, antes de as apontar aos outros. Ora se ele prefere que esta questão seja decidida com argumentos leais perante os filósofos, em vez de declamações face ao povo, que se volte para o que expus para provar que liberdade e acaso eram sinónimos e relativamente à natureza das evidências morais e da regularidade das acções humanas. Depois de uma revisão destes raciocínios não duvido de uma completa vitória e, por consequência, tendo provado que todas as acções do querer têm uma causa específica vou proceder à explicação de quais são essas causas e como operam" (16).

(15) Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livro II, cap. XXI, Garnier, Paris, 1966, p. 149.

(16) David Hume, *A Treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford University Press, 2.ª ed., 1987, p. 412.

Acontece, todavia, que os pontos de vista de Hume mudaram posteriormente no "Inquiry". Aí já ele fala num "projecto de reconciliação... entre a liberdade e a necessidade" (17).

Nesta circunstância, já cabe perguntar em que consiste esse projecto, podendo nós replicar que se trata mais ou menos de um regresso às posições de Hobbes.

Efectivamente, por um lado, ele proclama que "a necessidade... tem sido universalmente, embora tacitamente, nas escolas, no púlpito e na vida comum, atribuída à vontade" e, por outro, ensina que "a liberdade... apenas pode significar o poder de agir ou não agir de acordo com a determinação da vontade". E, prossegue: "se nós escolhemos permanecer em repouso, podemos fazê-lo, se escolhemos mover-nos, podemos-lo igualmente. Ora esta hipotética liberdade é universalmente julgada que pertence a todo aquele que não está prisioneiro e encadeado. Aqui pois não há ponto a controverter" (18).

É claro que, como em Hobbes e Locke, se uma vontade determinada, ao agir, não encontra obstáculo é livre, sem dúvida determinismo e liberdade são compatíveis. E são-no porque a liberdade é, ab initio, integrada no determinismo.

Hume no Inquiry não toca no ponto essencial que é o da própria liberdade da vontade, a circunstância de esta não ser determinada, de poder livremente tanto isso como aquilo. E o grande problema seria averiguar se é possível determinismo com uma vontade realmente livre. Esse seria o genuíno compatibilismo. E, por enquanto, encontramos-nos longe dele.

O mesmo sucede, aliás, a outros autores que, em palavras, afirmam que liberdade e determinismo são conciliáveis, como Stuart Mill, Schlick e Ayer.

Destes não há dúvidas que é Stuart Mill dos mais prudentes limitando-se a declarar que "o sentimento prático deste" (do livre arbítrio), "comum, em grau maior ou menor, em toda a humanidade de nenhum modo é inconciliável com a teoria contrária (o determinismo)" (19).

(17) David Hume, *An enquiry concerning human understanding*, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 95

(18) Idem, *ibidem*, pp. 91-92 e 95, 97.

(19) Stuart Mill, *System of Logic*, Longmans, London, 8.ª ed., p. 547.

Aquele sentimento consiste em termos consciência de que somos os sujeitos das nossas acções e que não estamos submetidos a uma "misteriosa coacção" (20). "Nós sabemos que, no caso das nossas violações, não existe uma constrictão exterior" (21). Ora é isto perfeitamente compatível com aplicação do princípio da causalidade à vontade: "Nós não nos sentimos menos livres porque aqueles que nos conhecem intimamente estão bem seguros do modo como actuaremos em determinadas circunstâncias" (22).

Como se vê, o que Mill considera liberdade é a ausência de uma pressão irresistível que, de fora, conduza a nossa vontade. Nesse sentido, julga a concepção comum da necessidade inimiga da liberdade porque é entendida como um nusus que tudo arrasta diante de si. Mas a necessidade tomada num sentido não fatalista, sinónimo de aplicação da lei da causalidade às acções humanas, (o que Mill aliás acha verdade indiscutível) essa, já não a julga inimiga da liberdade, consoante se tornou visível.

Simplesmente acontece que o sentimento prático do livre arbítrio de que fala Mill, de nenhum modo tem relação com o que é o livre arbítrio e, portanto, não é nenhum sentimento prático do livre arbítrio. O livre arbítrio, consoante o próprio Mill reconhece, consiste em afirmar que "as nossas volições não são, propriamente falando, efeitos de causas ou, pelo menos, não têm causas a que uniformemente e implicitamente obedecem" (23), ao passo que o sentimento prático a que alude, e é uma crença comum à humanidade, reduz-se "ao poder da mente em formar o próprio carácter" (24) dentro de uma série de causas e efeitos. Não se vê o que isto tem de comum com o que foi definido, correctamente aliás, como livre arbítrio.

Mill inventa um sentimento prático do livre arbítrio, já compatível com o determinismo e, depois, triunfantemente, exclama que não se opõem.

Nesta conjuntura, evidentemente que, como os seus predecessores, Stuart Mill o que faz é compatibilizar uma liberdade,

(20) Idem, ibidem, p. 548.

(21) Idem, ibidem, p. 548.

(22) Idem, ibidem, p. 548.

(23) Idem, ibidem, p. 547.

(24) Idem, ibidem, p. 550.

que não é senão uma parte do determinismo, com o determinismo, ou seja, compatibilizar o determinismo com o determinismo.

Passemos, agora, a tratar de dois autores contemporâneos já mencionados — Moritz Schlick e A. J. Ayer — que, sob fórmulas um tanto diferentes, vieram defender as velhas posições de Hobbes.

Schlick nas suas "*Fragen der Ethik*" considera o problema de um conflito entre a liberdade e necessidade perfeitamente sem sentido. Ele acha que as leis de causalidade, que se aplicam igualmente aos homens, são leis puramente descritivas e factuais. Ora, semelhantes leis são inteiramente diferentes das leis prescritivas e compulsivas, que impõem sanções a quem as não respeita. As leis causais não compelem, de modo algum. Só confundindo leis descritivas e leis compulsivas é que se pode julgar que a vontade determinada causalmente não é livre ⁽²⁵⁾.

Tal confusão, contudo, não passa de um erro patente. A vontade, por ser causada, não é compelida. É ela mesma que faz o que quer, ainda que o que faz seja causado e não resulte de uma decisão discricionária.

Quer dizer que, mesmo no determinismo, a vontade é livre. O dilema determinismo livre arbítrio é, portanto, um "non sense".

Exposta rapidamente a concepção de Schlick, aludamos, agora, muito rapidamente, aos pontos de vista de A. J. Ayer.

Este ocupou-se da questão da necessidade e da liberdade, inicialmente, num estudo intitulado "*Freedom and necessity*", incluído nos "*Philosophical Essays*", voltando, depois, de modo mais ou menos semelhante, ao mesmo tema, no ensaio "*Fatalism*", no volume "*The concept of a person*" e, finalmente, abordando-o num dos seus derradeiros livros "*Freedom and Morali*", onde dedicou um capítulo a "*The concept of Freedom*".

É curioso notar que, apesar de uma relativa originalidade, Ayer nos seus trabalhos não se afasta muito de Schlick.

Ele sustenta que a hipótese determinista não se encontra, porventura, definitivamente comprovada, isto é, que tudo esteja ajustado à lei da causalidade pode ser verdade ou pode não o ser. De qualquer forma, supondo-se a vontade não causada, não depa-

(25) Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp. 157-160.

ramos com a possibilidade de a responsabilizar, porque, então, estaria precisamente entregue ao acaso. Ora defende-se a vontade livre porque se pretende considerar a vontade responsável⁽²⁶⁾. Quer isto significar, por conseguinte, que a noção de liberdade, de que se está a partir, é uma noção equivocada. "Parece que se queremos ser fiéis a esta ideia de responsabilidade moral ou temos que o homem pode ser tornado responsável por acções que não realizou livremente, ou encontrar um modo de reconciliar o determinismo com a liberdade da vontade"⁽²⁷⁾. "Ora deixemos assente que quando falamos em reconciliar a liberdade com determinismo, estamos a usar a palavra liberdade no sentido comum". "Começamos com o pressuposto que a liberdade é oposta à causalidade: de tal modo um homem não se pode dizer que esteja a agir livremente se a sua acção é causalmente determinada. Mas esta concepção conduziu-nos a dificuldades e eu, assim, desejo sugerir que está equivocada. Pois não é, julgo, à causalidade que a liberdade tem de ser contraposta, mas à coacção"⁽²⁸⁾.

Segue-se, pois, que "o facto de o meu comportamento ser capaz de ser explicado, no sentido que pode ser subsumido sob uma lei natural, não implica que estou agindo sob coacção"⁽²⁹⁾. Repelindo, tal qual Schlick, que a lei de causalidade "corresponde a qualquer forma de constrição", Ayer chega à conclusão que "não é em função dos factos que chegamos à conclusão que há uma antítese entre causalidade e liberdade"⁽³⁰⁾.

É-nos lícito assegurar que com uma ou outra rectificação de pormenor, Ayer se manteve longo tempo fiel a estas teses.

No ensaio "Fatalism", após expor e reportar-se, expressamente, às concepções de "Freedom and necessity", Ayer submete-as a uma certa testagem crítica escrevendo "embora estando convencido que uma teoria desta índole pode ser defensável, de nenhum modo a considero obviamente certa, como alguns dos seus defensores deram por assente"⁽³¹⁾. Mas, depois de expor alguns argu-

(26) A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1980, (reimpressão do original de 1954), pp. 274-275.

(27) Idem, *ibidem*, pp. 276-277.

(28) Idem, *ibidem*, p. 278.

(29) Idem, *ibidem*, p. 282.

(30) Idem, *ibidem*, p. 283.

(31) A. J. Ayer, *The concept of a person*, tradução espanhola de Rafael Albus, Seix barral, Barcelona, 1969, p. 312.

mentos contra, que acha sólidos, acaba por concordar em que "o facto de que o comportamento humano estivesse governado por leis causais" não "implicaria forçosamente que os seres humanos são marionetas" e portanto deixam de "ser livres" (32).

Já em "The concept of freedom", tem Ayer alterações significativas em relação aos seus anteriores conceitos.

A liberdade não é encarada, apenas, como ausência de coacção mas como "liberdade de escolha" (33) e, embora diga que "não repudia a sua anterior concepção, segundo a qual não é forçoso que haja conflito entre liberdade e necessidade" (34), a verdade, assevera, é que admitindo a possibilidade (que actualmente não se verifica) que os nossos desejos e crenças sejam contáveis em termos de leis psíquicas, psicofísicas ou físicas, então, "será obrigado a negar-nos a posse de liberdade de escolha" (35).

O compatibilismo recebe assim considerável atenuação.

Frise ainda que Patrick Noel Smith, conquanto alinhe, primordialmente, com os que acham o determinismo condição do livre arbítrio, não deixa, no início de um artigo seu, na "Mind", intitulado "Free will and moral responsibility", de usar também, em favor do que considera compatibilismo, o argumento de Schlick. E, assim, escreve: "asseverar que, do ponto de vista determinista, nós somos meros peões nas mãos do destino, é confundir causalidade com compulsão, confundir as leis naturais (descrições) com as leis sociais (prescrições)" (36).

Não vale a pena, a propósito de Schlick, Ayer ou Noel Smith, repetir o que já foi dito a propósito de Hobbes, Locke, Hume e Mill. Eles não conciliam nenhuns opostos ou distintos, ainda que o garantam, porque uma liberdade meramente exterior, uma ausência de compulsão não se distingue, nem, muito menos, se opõe ao determinismo. Não temos, aqui, a compatibilização de coisas diferentes, mas do mesmo com o mesmo, ou seja, uma pseudo-compatibilização de índole tautológica.

(32) Idem, *ibidem*, pp. 322.

(33) A. J. Ayer, *Freedom and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1986. (reimpressão do original de 1984), v.g. pp. 7 e 13.

(34) Idem, *ibidem*, p. 2.

(35) Idem, *ibidem*, p. 15.

(36) Patrick Noell-Smith, *Free-will and moral responsibility*, *Mind*, n.º 57, (ano de 1987), p. 47.

Mas nem todos os pensadores se ficam por aqui. Há os que tentam conciliar uma autêntica liberdade da vontade, isto é, o não ser causada, o poder escolher, por si, outra coisa do que aquilo que escolheu, com o determinismo, merecendo, esses sim, o epíteto verídico de compatibilistas, de genuínos compatibilistas. A eles vamos dedicar, agora, umas tantas reflexões na segunda parte deste apêndice.

II

Podemos considerar que a primeira tentativa autenticamente compatibilista, pertenceu a Kant.

Não vamos evidentemente ser exaustivos no que concerne a um pensador de tão grande complexidade.

Traçaremos tão só um esboço relativamente sumário.

O propósito de Kant na *Crítica da Razão Pura* é, sem tentar mostrar, quer a realidade quer a possibilidade da liberdade, que a antinomia entre liberdade e determinismo assenta numa aparência e que a existência da natureza, assente no determinismo universal, não está em conflito com a "causalidade pela liberdade" (37). Simplesmente a noção de liberdade em Kant é difícil de fixar.

A liberdade que é causa denomina-a Kant liberdade transcendental (38). Enquanto causalidade livre ela é, consoante acentuou Beck, "espontaneidade" (39).

Mas não deixa, logo, de ser estranho que, ao mesmo tempo, Kant considere a liberdade uma ideia mais regulativa do que constitutiva (40). E, por outro lado, que em "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", ele divida a liberdade em positiva e negativa. A negativa seria a pura ausência de submissão à lei da natureza; a positiva seria a própria vontade actuando segundo a lei ética (41).

(37) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Schmidt, A 444, B 472; A 542, B 570 "Possibilidade da causalidade pela liberdade em acordo com a lei universal da necessidade da natureza".

(38) K.r.V. cit., A 444-448; B 472-476.

(39) Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*, (University of Chicago Press, 1960), Midway reprint, 1984, p. 177.

(40) K.r.V. cit., A 508; B 536.

(41) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie, IV, pp. 446-447.

Ora parece que a espontaneidade, a causalidade livre, não entra em nenhuma destas categorias.

Além disso, no Cãnone de Razão Pura, na Doutrina Transcendental do Método da Crítica da Razão Pura, surge a noção de "liberdade prática" que é a determinação da vontade pela razão — "a causalidade da razão na determinação da vontade"⁽⁴²⁾. Mas pretendendo Kant que só a liberdade transcendental "assegura a independência dessa mesma razão relativamente a toda a causalidade determinante do mundo sensível"⁽⁴³⁾, torna-se óbvio que a liberdade prática, sem aquela última, pode, acaso, não ser senão um momento de causalidade natural, não havendo nenhuma autêntica liberdade a conciliar com o determinismo, mas apenas estando presente o determinismo.

Deixando, pois a liberdade prática de lado e voltando-nos para a liberdade positiva, veremos que sobre ela se acumulam obscuridades pois Kant nunca resolveu de forma definitiva as relações entre ela e a lei moral (identifica-se porventura com tal lei, é produto da causalidade da mesma, etc.)⁽⁴⁴⁾. Por isso, também não nos vamos ocupar dela. Com sentido mais claro temos a liberdade transcendental, entendida qual espontaneidade, de que se ocupa aliás a terceira antinomia cosmológica.

Nessa antinomia a tese é exposta deste modo: "a causalidade segundo as leis da natureza não é a única... há ainda uma causalidade pela liberdade", ao passo que a antítese diz "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece em virtude das leis da natureza"⁽⁴⁵⁾.

(42) K.r.V. cit., A 803; B 831. Lembre-se que na "Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas", se fala também em liberdade e sentido prático (A 538-539; B 566-567) bem como no esclarecimento da ideia cosmológica... (A 547; B 575). Também aí se faz uso da noção de liberdade prática embora se não use apertis verbis a expressão.

(43) K.r.V. cit., A 803; B 831.

(44) Na "Kritik der praktischen Vernunft" vemos, assim, a liberdade como sendo a lei moral (K.p.V., 8, Lehrsatz IV, Akademie V, p. 33), a causalidade da razão originando a liberdade (K.p.V., 5, Aufgabe I, Akademie V, p. 29), o condicionamento recíproco do imperativo categórico e da liberdade (K.p.V., 6, Annerkung, Akademie V, p. 29), a liberdade como condição ontológica (ratio essendi) do imperativo categórico (K.p.V., Vorrede e Einleitung, Akademie V, p. 4 e nota da p. 16).

(45) K.r.V. cit., A 444-445; B 472-473.

Importa acentuar que, com a "causalidade pela liberdade", Kant quer referir-se a "fazer começar séries diversas"⁽⁴⁶⁾. Por isso, não é um acto inicial único mas multiplica-se em vários actos espontâneos.

Ora, como resolve Kant a antinomia entre o determinismo e a liberdade, salvando-se simultaneamente um e o outro?

Na opinião de Kant, o idealismo transcendental é que representa a solução da antinomia⁽⁴⁷⁾.

Grosso modo, o idealismo transcendental consiste em distinguir entre fenómenos e coisas em si. Tudo quanto nos aparece são representações. Ora é preciso não confundir as representações com as coisas como elas são em si mesmas. Quem julgar que os fenómenos são as coisas em si é um "realista em sentido transcendental"⁽⁴⁸⁾, quem souber separar os fenómenos das coisas em si é idealista transcendental. Daqui, segundo Kant, resultam importantes resultados para a questão da liberdade. No mundo dos fenómenos impera a causalidade mais estricte. A categoria da causa domina aí, sem limitações. Quer dizer que vigora no plano dos fenómenos o determinismo. E se se julgar que os fenómenos são as coisas em si, é evidente que o determinismo abrangerá sem hesitações toda a realidade. Mas, se destrinçarmos cuidadosamente, como faz o idealismo transcendental, entre coisa em si e fenómeno, então, ao lado do determinismo, poderá haver a liberdade transcendental no campo das coisas em si. A seguinte passagem da *Kritik der reinen Vernunft* é singularmente esclarecedora a esse respeito. Escreve Kant: "E, aqui, a hipótese comum, mas enganosa, da realidade absoluta dos fenómenos, mostra bem quanto é prejudicial o seu efeito de confundir a razão. Pois que, se os fenómenos são coisas em si não é possível salvar a liberdade. A natureza é, então, causa completa e, por si só suficiente, determinante de cada acontecimento, e a condição de cada um deles está, sempre, contida unicamente na série dos fenómenos que, juntamente com os seus efeitos, estão necessariamente sujeitos à lei natural. Se, pelo contrário, os fenómenos nada mais valem do que, de facto, são, quer dizer, se não valem

(46) K.r.V. cit., A 449-450; B 477-478.

(47) K.r.V. cit., A 490-492; B 518-521.

(48) K.r.V. cit., *ibidem*.

como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios de possuir fundamentos que não sejam fenómenos. Uma causa inteligível desse género, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenómenos, embora os seus efeitos se manifestem e, assim, possam ser determinados por outros fenómenos. Encontram-se, pois, ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenómenos, consequência dos mesmos"⁽⁴⁹⁾.

Determinismo e liberdade tornar-se-iam, deste modo, compatíveis.

Que pensarmos do compatibilismo de Kant?

Ele assenta, primordialmente, na dualidade fenómeno / coisa em si, dualidade em extremo discutível.

Parece óbvio que se a coisa em si não passar de um conceito limite, como pretendem os neo-kantianos de Marburgo, a liberdade ficará reduzida a nada e não haverá conciliação possível⁽⁵⁰⁾.

Admitamos, porém, apoiados em textos kantianos que nos parecem inequívocos, e com inúmeros intérpretes, entre os quais Adickes, que a coisa em si é autêntica realidade⁽⁵¹⁾.

Ora bem! Torna-se extravagante aceitar que a liberdade existe no plano do em si mas quando surge, surge transformada no seu contrário.

Ou haverá entre a coisa em si e o fenómeno um cisão radical? Mas então, de que é que o fenómeno, a aparência, será aparência? Talvez se possa dizer que o em si aparece, sempre, deformado, que isso é algo de necessário. Simplesmente, nessa altura não é o em si que aparece, especialmente quando aparece como o contrário do que é.

⁽⁴⁹⁾ K.r.V. cit., A 536-537; B 564-565. Seguimos aqui como nas outras notas a magnífica tradução do Prof. Doutor Alexandre Morujão.

⁽⁵⁰⁾ Hermann Cohen, "Kants Theorie der Erfahrung", Ferdinand Dummlers, Berlin, 1985, 2.ª ed., pp. 615-616, Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, 5.ª ed., G. Olms, Hildesheim — New York, 1978, pp. 108-109, Paul Natorp, "Kant und die Marburgs Schule", Kantstudien XXXV, E. Cassirer, "Kants Leben und Lehre", Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad (reimpressão da 2.ª ed.), p. 230.

⁽⁵¹⁾ Erich Adicke, "Kant und die ding an sich", Pan Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924.

Observar-se-á que a coisa em si e fenómeno são duas entidades separadas, uma espécie de paralelas que não se tocam? Isso não é senão uma maneira de fazer o fenómeno algo em si, o que é passavelmente absurdo.

A liberdade, de resto, conexas-se com a vontade do homem e Kant não hesita em falar de um homem em si — homo noumenon — e no homem fenoménico — homo phaenomenon —, o primeiro livre e o segundo determinado. De que modo acolher tal perspectiva? Não passaremos a ter dois homens, quebrando-se, irremediavelmente, a unidade do humano que o próprio Kant é pródigo em sublinhar? Ou, então, de que forma o mesmo sujeito — o homem — será livre e será determinado?

Livre numas coisas e determinado noutras, ripostar-se-á? Acontecerá, desse modo, que não estaremos perante o em si e o que aparece, antes perante um em si com dois comportamentos possíveis. E já abandonamos, assim, o terreno compatibilizador de Kant.

Mas há mais. Se o em si não o é para nós, podemos afirmar que o em si é perfeitamente incognoscível. Mas se é incognoscível de que modo lhe fazemos referência?

Replicar-se-á que, kantianamente, uma coisa é conhecer, outra é pensar, e que podemos pensar a coisa em si sem a conhecermos? Contudo, o em si não pode ser meramente pensado porque então não seria o em si existente dos fenómenos. O em si ou é real autêntico, ou não é legítimo classificá-lo como tal. E, se é real autêntico, referir-se a ele, mencioná-lo é conhecimento. De que modo, todavia, referir-se-lhe e mencioná-lo se não for também para nós?

Numa palavra: aludir à coisa em si é conhecê-la, mas se a conhecemos não é mais a coisa em si, por definição incognoscível ⁽⁵²⁾.

O compatibilismo de Kant, baseado na distinção entre noumeno e fenómeno não é, portanto, de acolher.

Ao lado dele pode colocar-se o de Schopenhauer, que se reclama, abertamente de Kant, aliás.

(52) Vejam-se as críticas de Fichte à coisa em si, em especial na 2.ª Introdução à Doutrina da Ciência.

Schopenhauer também se propõe "conciliar os dois opostos, liberdade de escolha e determinismo, partindo da distinção entre fenómeno e coisa em si"⁽⁵³⁾. Só que, se Kant assevera a incognoscibilidade da coisa em si, Schopenhauer sustenta que temos dela uma experiência muito especial que nos mostra que a mesma é vontade, um vontade irracional, alheia ao próprio princípio da razão suficiente ⁽⁵⁴⁾.

Semelhante vontade é obviamente, livre, porque o determinismo é função do princípio referido e só se verifica no campo dos fenómenos único onde tem aplicação ⁽⁵⁵⁾. Schopenhauer entendia, porém, que a vontade se projectava nos fenómenos por um acto único ⁽⁵⁶⁾. A vontade, por assim dizer, só é livre uma vez. Ela decide do seu ser e, depois, aparece, empiricamente, numa sujeição total a esse momento inicial. O carácter inteligível do homem é fixado pela vontade, de uma vez para sempre, e dita inflexivamente o carácter sensível, donde derivam todas as acções sem escolha possível ⁽⁵⁷⁾.

Nesta perspectiva, Kant é menos rígido, pois a substância inteligível, a vontade nouménica pode dar origem a vários começos.

De qualquer maneira, em Schopenhauer a conciliação do contraste é de índole análoga à de Kant: necessidade no fenómeno, liberdade na coisa em si, que, no caso, é a vontade.

E torna-se óbvio que as mesmas objecções que podem dirigir-se ao autor das três Críticas são de opor a Schopenhauer.

Em todo o caso, neste não há, apenas, uma mais ou menos infiel reprodução dos temas kantianos. Schopenhauer, curiosamente, admite que o homem como fenómeno, em certas circunstâncias, possa ser livre. Em regra, o homem está determinado pelo seu carácter, que a vontade em si escolheu, definitivamente. Acontece, porém, que, por vezes, o homem se torna livre. O que lhe dá a liberdade é o conhecimento, quando se desprende do domínio fenomenal e atinge as essências. Esse conhecimento,

⁽⁵³⁾ A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral in Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Diogenes, Zurich, 1977, p. 215.

⁽⁵⁴⁾ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Livro II, 18, 21, 24, Diogenes, Zurich, 1977, pp. 143-145, 155, 165-168.

⁽⁵⁵⁾ Idem, *ibidem*, Livro IV, 55, pp. 361, 365.

⁽⁵⁶⁾ Idem, *ibidem*, Livro IV, 55, pp. 361, 364.

⁽⁵⁷⁾ Idem, *ibidem*, Livro IV, 55, pp. 368, 378-379.

desligando o homem das manifestações fenoménicas da vontade, faz com que escape ao determinismo das causas e efeitos que, inflexivamente, se processa na natureza e, nessa medida, dá-lhe liberdade (58).

A este propósito há duas anotações a fazer. A primeira é que estamos perante uma ruptura do determinismo, mesmo na ordem fenoménica e, por conseguinte, bem para além da tese compatibilista.

A segunda, é que, segundo Schopenhauer, o conhecimento libertador não é fruto da acção e da vontade do homem — como aliás é compreensível, porque o homem só será livre depois de atingir tal conhecimento — mas é um acontecimento arbitrário, que é comparado à graça, entendida à maneira luterana e calvinista. Quer isto dizer, que não é o homem, em geral, que atinge a liberdade pelo conhecimento, mas certos homens, inexplicavelmente privilegiados. Eis uma segunda razão para vermos que, na concepção schopenhaueriana, não há compatibilidade entre liberdade e determinismo, uma vez que não estamos, ainda agora, perante a liberdade, mas sim perante esta ou aquela liberdade, a exclusiva liberdade do senhor x ou do senhor y.

Deixemos, porém, Schopenhauer e voltemo-nos para um compatibilista mais próximo de nós e mais genuíno: George Moore.

Na sua "Ethics" ocupa-se do problema da liberdade e do determinismo. Moore ensina, aí, que o livre arbítrio equivale a poder ter feito outra coisa diferente daquela que se fez. E isso não é incompatível com a causalidade mais firme e imutável. Com efeito, poder fazer o que se não fez é sinónimo de fazer outra coisa se esta tivesse sido querida e escolhida. E a escolha pode ter, evidentemente, uma causa anterior. Donde se prova que determinismo (ligação inflexível de causa e efeito) e livre arbítrio são perfeitamente compatíveis (59).

É claro que se observará que o livre arbítrio consiste em poder escolher-se, de modo diferente, daquele que escolhemos (60). Mas, também aqui, Moore pretende mostrar que estamos face a nada contrário à causalidade determinista. As suas razões são

(58) Idem, *ibidem*, Livro IV, 69 e 70, pp. 502-504.

(59) G. E. Moore, *Ethics*, Oxford University Press, 1912, p. 60.

(60) Idem, *ibidem*, p. 60.

as seguintes: 1.^a, poderíamos escolher diferentemente, se tivéssemos feito outra eleição; 2.^a, é possível prever qual a escolha. Ora isso não impede, patentemente, que o princípio da causalidade continue vigente, sem qualquer excepção, ou torna-se necessário dar-lhe uma interpretação diferente da habitual.

E, efectivamente, não há qualquer incompatibilidade porque escolher livremente não passa de algo equivalente, em Moore, ao poder agir diversamente.

Realmente, fazer outra coisa se tivermos escolhido e ter escolhido, diferentemente, para agir de outro modo, é pura redundância. No fundo, estamos sempre no poder agir diferentemente, se resolvermos agir diferentemente se houver causa que nos impelir, firmemente, para tal escolha. Só que, deste modo, Moore foge à questão. Esta não é ter escolhido diferentemente — o que será função das causas ou poderá sê-lo — mas sim que a escolha diferente não seja derivada senão de si própria. O problema está em se eu escolhi a, em vez de b, só porque o resolvi, ou se escolhi a porque certa causa me levou a fazê-lo, podendo evidentemente escolher b (se causa diversa me tivesse impellido a tal).

George Moore move-se, sempre, dentro do determinismo, nunca chegando a confrontá-lo, rigorosamente, com o não-determinismo.

Não admira, assim, que o que considera livre arbítrio seja, no seu entender compatível com o determinismo, uma vez que o que chama livre arbítrio ainda se situa na esfera do determinismo. Quer isto significar que Moore não compatibiliza de modo algum determinismo e livre arbítrio, porque nunca chega a sair do âmbito do primeiro.

Também Anthony Flew procura mostrar que liberdade e determinismo são compatíveis, seguindo um caminho próximo quer de Hobbes quer de Moore, ainda que lhe introduza umas variantes linguísticas.

Flew procura analisar o que significa "agir livremente", "ser livre para escolher", etc. E, usando de um paradigma, diz que Munro escolhe livremente casar com Moira, desde que não haja pressões sociais ou familiares, podendo, se lhe aprouver casar com outra, sem que, no entanto, o seu acto deixasse de estar determinado pelas suas capacidades, o seu quociente intelectual, etc., sendo até previsto pelos seus amigos, pelas pessoas conhecidas que esse

casamento teria lugar ⁽⁶¹⁾. Nada disso impede que se sustente tratar de um acto de escolha livre, no sentido que é usual atribuir às palavras, e que não se pode dizer que é incorrecto, porque, ao invés, o sentido paradigmático delas é que serve, precisamente, para estabelecer o que está ou não está correcto ⁽⁶²⁾.

Sendo assim, não há qualquer espécie de contradição entre o ser determinado e o ser livre ⁽⁶³⁾.

Resta anotar que esta absolutização do uso paradigmático da linguagem não convence. É possível que se diga que Munro escolheu livremente quando foi determinado, mas isso não prova que, realmente, tenha agido assim. É, pelo menos, o que importava demonstrar e o que Flew de modo algum faz.

Há, ainda, a ter em consideração a tese de alguns colaboradores da revista "Mind", de entre os quais destacaremos Hobart.

Segundo ele, o determinismo e a liberdade são conciliáveis, por uma razão muito simples: é que se não concebe liberdade sem determinismo.

Hobart defende o ponto de vista segundo o qual o acto que não for determinado não pode ser imputado a ninguém ⁽⁶⁴⁾. É algo de puramente arbitrário e irracional. Ora, segundo Hobart, o livre arbítrio o que procura é estabelecer que cada pessoa é responsável por aquilo que pratica ⁽⁶⁵⁾, donde se segue, indubitavelmente, que só podem ser livres os actos onde houver causalidade, ou seja, determinismo, porque se não houver causalidade é impossível referir qualquer acto a um sujeito e responsabilizá-lo por esse acto. O livre

⁽⁶¹⁾ Anthony Flew, *Divine Omnipotence and human freedom*, in *New Essays in philosophical theology* cit. pp. 149-150.

⁽⁶²⁾ Idem, *ibidem*, p. 150.

⁽⁶³⁾ Idem, *ibidem*, p. 154.

⁽⁶⁴⁾ R. E. Hobart, *Free will as involving determination and unconceivable without it*, *Mind*, XLIII, n.º 169 (Janeiro de 1934), reproduzido integralmente na obra *Free will and determinism*, edite by Bernard Berofsky, Harper and Row, New York London onde está inserido integralmente e donde o passaremos a citar. Cfr., nessa obra pp. 68-69 v.g.

⁽⁶⁵⁾ Idem, *ibidem*, p. 64.

arbitrio é, pois, impossível sem o determinismo⁽⁶⁷⁾. É patente que a argumentação de Hobart, e de quantos o acompanham, assenta numa permissa que nada tem de exacta. O acto livre é o acto de uma vontade livre e por isso pode ser imputado a uma subjectividade que, ipso facto, é responsabilizada. A permissa de Hobart não tem, portanto, fundamento válido.

É lícito dizer, em conclusão, que as tentativas compatibilistas falham. E acrescentamos que têm sempre de falhar. É, com efeito, impossível conciliar a tese de acordo com a qual toda a vontade, como o resto do universo, só age determinada por causas anteriores e a que sustenta que a vontade age, por si, autonomamente, com uma capacidade de decisão última que se apoia em si mesma. Entre uma e outra tese *tertium non datur*.

E estamos assim regressados no velho debate entre a liberdade de vontade ou livre arbitrio e o determinismo, debate secular, de que não nos iremos aqui ocupar.

António José de Brito

(68) Idem, *ibidem*, p. 95. Veja-se contra Hobart a minuciosa refutação do seu estudo feita por Phillipa Foot no ensaio *Free will involving determinism*, no volume *Free will and determinism* já citado, pp. 95-108. Esse ensaio foi publicado inicialmente em *The Philosophical Review*, LXVI, n.º 4, Outubro de 1957.

Importantes e interessantes considerações sobre o compatibilismo encontram-se no volume *An essay on free-will*, Clarendon Press, Oxford, 1983, de Peter Van Inwagen.