

CAMINHOS DA VONTADE

David Antunes

A natureza e o destino dos seres racionais são encarar a questão deliberativa: 'que devo eu fazer?'
Wiggins

A vontade de uma pessoa é livre, se a pessoa for livre para ter a vontade que quer.
Frankfurt

A consciência que o homem vai adquirindo sobre a influência que pode ter no mundo, enquanto coisa de que faz parte e coisa que constitui também como exterior de si e a si, como ser autónomo, e sobre a irredutibilidade do mundo relativamente à acção do homem constitui um capítulo decisivo daquilo que é a descoberta sobre o que cada um de nós é. Naturalmente e de um ponto de vista agónico, o que primeiro nos ocorre é que, nesta partida, o homem sai necessariamente a perder, como, de forma obtusa e popular, a convicção de que «o que tem de ser tem muita força» expressa. Porém, esta suposição resulta da convicção de que há qualquer coisa de distintivo no homem que, apesar da derrota, o diferencia do resto do mundo e o eleva acima dele, porque a extraordinária dimensão do mundo e a especial pequenez humana definem a incomensurabilidade dos elementos que se confrontam e, portanto, *ononsense* de o seu confronto se decidir por um saldo relativo de vitórias e derrotas. Por outro lado, não é nada claro que esta diferença faça sentido não só porque o homem faz parte do mundo, como pelo facto de não termos outro modo de concebermos o mundo ou os mundos se não por e a partir de nós próprios. Era, portanto, como se um ou dois dos jogadores da nossa equipa jogasse na outra, quer ajudando-a quer viciando a sua estratégia, o que dificilmente poderíamos considerar um jogo limpo e, por conse-

guinte, jogo. Assim, é fácil, num segundo momento, percebermos que, se o homem faz parte do mundo, cujos limites ele testa, então o que realmente se investiga e vai descobrindo é como as histórias que contamos acerca de nós podem ser mais convincentes para nós próprios e para os outros. Este exercício de redução do mundo não corresponde às ideias de que o mundo não existe e de que nada existe para lá de mim mesmo, aspecto que caracterizaria uma desmesura trágica da investigação, mas situa-me, razoável e provisoriamente, no que diz respeito ao que posso e não posso querer e fazer, ao que depende de mim e não depende, àquilo por que posso ser responsável ou em função do que posso ser admirado, reprovado ou mesmo punido.

Neste ensaio, descrevo e discuto alguns aspectos relacionados com um problema essencial nesta demanda por nós próprios, a saber, a tentativa de perceber quais são as condições necessárias de uma acção livre, se o homem se encontra na posição de cumprir essas condições e se, em função disso, pode ser considerado responsável pelas acções que realiza. Muito concretamente, quero, sobretudo, comentar algum do debate antigo e contemporâneo acerca do livre arbítrio ou vontade livre ou liberdade de escolha, expressões que uso, por vezes de modo indistinto e sem um rigor excessivo, para traduzir «free will», «freedom of will» ou «freedom of the will».

Estes assuntos assumem uma expressão especial em Aristóteles, em particular na *Ética* a Nicómaco, mas, não muito antes de Aristóteles, a tragédia grega parece ser o primeiro estudo extensivo da estrutura da acção e, sobretudo, da possibilidade de intervenção humana na condução dos seus propósitos e fins, sendo claro que, nos termos da tragédia, não é ainda necessária ou evidente a injunção entre ser responsável por X e ter feito X livremente ou voluntariamente. Não sendo clara esta relação, é evidente, porém, que, perante determinados factos, eventualmente, considerados transcendentais, causados pelo destino, pelos deuses ou pela natureza, o herói trágico se obriga a ordenar elementos fundamentais ligados à sua biografia, de modo a compreender-se e a ser compreendido como o autor e o responsável pelo que lhe aconteceu ou pelo que as suas acções provocaram, ainda que involuntariamente, tornando-se acessível ao outro porque seu igual. Mais do que uma vítima que se desculpa e solicita desculpa ou compreensão, o herói trágico reclama para o entendimento do homem e das suas acções a dignidade humana que advém do ónus de ter realizado X, mesmo que esta acção seja reprovável e ainda que, no curso desta acção, aspectos, como a decisão, a intenção e o exercício livre da vontade, essenciais na determinação do nível da nossa intervenção no mundo, sejam objecto de interrogação ou sejam mesmo irrelevantes, do ponto de vista da sua necessidade para a assunção de uma responsabilidade:

Tudo em *Édipo Rei*, aquela máquina aterradora, se move para a descoberta de uma só coisa, de que *ele o fez* [that he did it]. Compreendemos o terror desta descoberta apenas porque partilhamos crenças residuais numa culpa de sangue ou noções arcaicas de responsabilidade? Certamente que não: compreendemo-lo porque sabemos que na história da vida de cada um de nós há uma autoridade que advém do que cada um de nós fez, e não meramente do que fizemos intencionalmente.

B. Williams, 69.

No contexto da tragédia, por conseguinte, não se trata tanto de lamentar o facto de poder ter feito outra coisa, ou efectivamente de haver outras coisas que pudesse ter feito, para que haja uma certeza suficiente relativamente a um não constrangimento na acção que impede a minha liberdade. Trata-se antes da assunção extrema de uma responsabilidade que, reconhecendo a necessidade de uma acção, a torna objecto de uma escolha e de uma propriedade exclusiva, do sujeito:

Xerxes: Fui, portanto, eu, desgraçado, digno de gemidos, que provoquei a ruína da minha raça e da minha pátria! (*Ésquilo, Os Persas*, 931 [p. 57]);

Ismena: Eu pratiquei esse acto, tal como ela; colaborei e participo e aguento acusação.

Antígona: Porém não to permitirá a justiça, pois não quiseste, nem eu te dei parte nele. (*Sófocles, Antígona*, 536 ss [p. 61]);

Fedra: Mulheres de Trezena, que habitais este derradeiro promontório do país de Pélops, já tenho reflectido, na duração arrastada da noite, sobre aquilo que destrói a vida dos mortais. E o que parece é que não é devido à natureza da sua compreensão que praticam o mal; muitos até pensam muitíssimo bem. Mas devemos considerar o seguinte: nós reconhecemos o que está certo e compreendemo-lo, só que não o pomos em prática; uns, por inércia; outros porque põem à frente do bem outra coisa, um prazer qualquer. (...) Vou traçar também para ti o percurso dos meus pensamentos. (...)

Eurípides, *Hipólito*, 374-385, 392 [pp. 39-40]

Esta natureza necessária da acção, não exactamente no sentido em que ela é consequência de uma determinação externa, mas no sentido em que o meu carácter e a rescrita que faço dos meus actos exigem que eu não possa excluir-me da autoria do que realizei, apesar de causas exteriores e das consequências da acção, decorre de uma *necessidade prática* em que, de certo modo, o determinismo se vê representado pelo exercício

indómito de uma vontade que não pode senão escolher aquela acção e assumir essa responsabilidade. Como diz Bernard William em *Moral Luck*:

Uma pessoa descobre-se a si própria, pensando sobre o mundo que existe independentemente de si. O reconhecimento de uma necessidade prática implica uma compreensão simultânea dos seus próprios poderes, das suas incapacidades e do que o mundo permite e o reconhecimento de um limite que não é nem simplesmente exterior ao *self*, nem ainda um produto da vontade, é o que concede dignidade e autoridade especiais a decisões, algo como o que ouvimos na famosa frase de Lutero [NDA: Here I stand. I can do no other], por exemplo, mas que também nos chega de um mundo distante daquilo a que Lutero, Kant ou nós, possamos chamar ‘dever’, nas palavras de Ajax, antes do seu suicídio: ‘Agora dirijo-me para onde o meu caminho tem de ir’. (131)

Se este entendimento da tragédia é razoável, então percebemos que algumas questões comuns, como «será que podia ter feito outra coisa?», «escolheu no pleno exercício do seu livre arbítrio?», «fê-lo voluntariamente?», «é culpado?», etc., derivadas das nossas ideias acerca das condições que julgamos necessárias para considerarmos uma acção livre, têm uma aplicação e pertinência muito reduzidas neste contexto e supõem, talvez erradamente, que só podendo fazer outra coisa é que o agente é livre e a sombra do determinismo é afastada da nossa existência. O argumento da necessidade prática sugere talvez que a natureza especial da liberdade humana não é alguém ter podido fazer outra coisa, mas alguém ter feito o que não podia deixar de fazer. É claro que, no âmbito desta tese e assumindo que ela tem alguma coisa a ver com o modo como nos vemos hoje, nem a ideia de liberdade da vontade nem a ideia de responsabilidade requerem a condição, aparentemente necessária, de ‘poder ter feito outra coisa’, não sendo, portanto, conclusivo que quer a liberdade quer a responsabi-

dade sejam incompatíveis com uma determinada ideia de determinismo (ver, por exemplo, Kane, 15). Por outro lado, este princípio de necessidade prática supõe um entendimento humano que assinala, sobretudo, o carácter, como fundamento da acção individual, e a constância do carácter, como modelo de legitimação social da acção e dos comportamentos. Este paradigma existencial, que uma sociedade de caracteres exemplifica, implica uma fusão entre a personalidade e o papel, assumido pelo carácter e reconhecido e caucionado pela sociedade, pelo que «as possibilidades de acção definem-se de um modo muito mais restrito do que em geral», uma vez que as «exigências impostas a um carácter vêm de fora, do modo como o outro olha e usa os caracteres para se compreender e avaliar» (MacIntyre, 28f). Por conseguinte, se o carácter explica estruturas sociais, como as que encontramos na tragédia clássica, dificilmente é representado por organizações sociais, aparentemente mais próximas de nós, em que o indivíduo, como entidade indivisível, centrada no primado da racionalidade deliberativa e decisória, emerge pela exigência que faz dos seus direitos à sociedade. No limite, estes indivíduos únicos, «inventores, sem propósito direcção ou forma, dos seus próprios princípios», de que Samuel Beckett, por exemplo, nos dá vários retratos, tornam-se «obcecados pelos horrores da escolha» e soçobram no próprio acto de uma escolha, absolutamente não determinada e, por consequência, não fundada senão num Eu inalienável e só, o indivíduo (Rorty, 315, 317). Se estes dois modos de existência definem entendimentos humanos suficientemente afastados, para justificarem uma incompreensão mútua se quisermos que os seus predicados sejam intermutáveis, a verdade, porém, é que ambos centram o entendimento do humano e a liberdade na capacidade de escolher e essa capacidade revela-se ou não na estrutura da acção que importa agora esclarecer.

A descrição de acção mais completa da Antiguidade e a mais influente até aos dias de hoje é

a que Aristóteles faz na *Ética a Nicómaco*. Aqui, Aristóteles está fundamentalmente preocupado com duas coisas: uma é a de saber o que é e o que conduz o homem à felicidade (*eudaimonia*), o fim último de uma vida eticamente orientada e o fim que, consensualmente, supomos, todos procuramos. Há duas respostas para esta questão: uma é a de que a felicidade de um homem só pode ser estabelecida muitos anos depois de ele morrer; a outra é a consideração de que um homem que se orienta pela virtude tem uma grande probabilidade de ser feliz. Mas o entendimento de virtude aqui não tem propriamente a ver com «ser bom» ou «ser caridoso» em qualquer circunstância. Na verdade, ser muito bom pode ser um problema: os santos e os ascetas não são necessariamente felizes, do ponto de vista de Aristóteles. A virtude, como diz o filósofo, é a correcta disposição (atitude) face às paixões e às acções, o que significa que a virtude é qualquer coisa móvel, porque as paixões e as acções não são sempre as mesmas. A segunda preocupação importante de Aristóteles é a de procurar um modelo de acção que forneça uma descrição extensa de acção, servindo assim para compreendermos as acções individuais e particulares. A ideia de Aristóteles é um pouco a de que se cada um de nós souber realmente o que está a fazer quando está a fazer X, então não só faz X bem, como X é bom, contribuindo assim para a sua felicidade e para a felicidade dos outros.

Aristóteles tem, além disso, uma motivação adicional para procurar esta explicação, uma vez que pretende fazê-la, distanciando-se de Platão, que entende a existência humana como essencialmente equivocada, por um lado, e dificilmente senhora dos seus apetites, por outro, factores que, no entanto se influenciam mutuamente. Este último aspecto, i. e., o facto de, para Platão, a maioria de nós agir em função dos apetites, e, portanto, não se diferenciar, relativamente a este aspecto, dos animais, é de facto aquele que vai justificar a apresentação de uma alternativa por parte de Aristóteles, para quem o homem é mais

do que um escravo dos seus apetites e desejos. Assim, a proposta de Aristóteles é a de que o desejo é um elemento fundamental na estrutura da acção, no sentido em que ele nasce de um apetite e de uma necessidade que nos orienta para um bem que satisfaz desejavelmente essa necessidade, mas, além do desejo, tem de haver um conhecimento relevante desse bem, do fim para que ele contribui e de mim próprio, conhecimento esse que, em equação com o desejo, justifica ou não a ocorrência da acção. Assim, embora eu deseje ardentemente um Ferrari e, hipoteticamente, até consiga justificar a necessidade de um, eu não me sinto impelido a assaltar um stand de automóveis, ou a vender a minha casa para comprar um Ferrari, porque possuo uma série de conhecimentos acerca de mim próprio, acerca da minha conta bancária, acerca de ferraris, acerca de assaltos, acerca de ficar sem casa, etc., que moderam e equilibram o meu desejo. Isto não quer dizer que a relação entre o desejo e o conhecimento seja sempre descoincidente e que, por conseguinte, a função do conhecimento seja tutelar e moderar o desejo. Se um dia o meu conhecimento acerca da minha conta bancária se alterar, independentemente de todos os outros conhecimentos serem os mesmos, então é possível que eu satisfaça o meu desejo e compre um Ferrari.

O desejo e o conhecimento determinam uma escolha (*proairesis*), que define a racionalidade da acção, e justificam-na, mas não estabelecem, imediatamente e por si mesmos, as condições da acção voluntária. Para Aristóteles, por conseguinte, é importante estabelecer e clarificar a diferença entre acto voluntário e acto involuntário, sendo que essa clarificação não se faz estabelecendo as condições do acto voluntário, mas clarificando as circunstâncias que tornam uma acção involuntária, a saber: o constrangimento e a ignorância (*EN*, 1109b35-1110a5). Se uma acção for realizada porque alguém ou algo nos compele a agir — por exemplo, um agente da máfia, o destino, uma tempestade ou mesmo uma paixão avassaladora — ou no desconhecimento (ignorância) de

factores essenciais na realização daquela acção e, sobretudo, dos seus fins, então a acção é involuntária e o agente pode ser ou não responsável por ela, mas não a realizou porque tenha escolhido, realmente, realizá-la. Inversamente, percebemos que as condições positivas do acto voluntário são, do ponto de vista de Aristóteles, o ele ser realizado sem qualquer constrangimento, i. e., numa situação de liberdade, e não haver elementos de ignorância, que lhe estejam associados. Este aspecto é importante porque mostra, entre outras coisas, que a ética aristotélica é circunstancial, i. e., ela não toma em absoluto as acções ou as virtudes mas, partindo de um determinado entendimento do humano e de uma concepção de felicidade, pretende desenvolver no agente uma competência interpretativa do seu agir, para que, perante contextos muito diversificados, ele possa avaliar, julgar e escolher. (É neste contexto que tem um significado especial a acção do *phronimos*, o homem cuja sabedoria prática constitui um paradigma deliberativo, para a avaliação das circunstâncias de uma determinada acção e a sua eventual escolha.) Estes procedimentos são, de facto, aquilo que torna única a acção humana e a diferencia do movimento dos outros animais, tornando-a um acto livre porque racional, do qual a *proairesis*, a escolha não condicionada pelo constrangimento ou pela ignorância, é o elemento distintivo:

Assim, a escolha [*proairesis*] é manifestamente qualquer coisa de voluntário, não sendo, no entanto, idêntica ao acto voluntário, o qual tem uma maior extensão. Com efeito, enquanto na acção voluntária crianças e animais têm parte, não acontece a mesma coisa para a escolha, e os actos realizados espontaneamente podem muito bem ser apelidados de voluntários, mas não foram certamente realizados por escolha.

EN, 1111b7-10.

A prova dessa racionalidade, curiosamente, resulta talvez mais da análise de casos em que ela

não se verifica do que da sua ocorrência quotidiana. De facto, porque, habitualmente, fazemos o que devemos fazer e fazemo-lo com sucesso, porque, se não o fizéssemos, fá-lo-íamos mal ou não o faríamos, esta circunstância de fazermos o que devemos não é, se formos cépticos, uma boa evidência de que as nossas acções são diferentes dos movimentos dos animais ou que não são movimentos aleatórios ou espontâneos, ou que não vivemos num mundo determinista. Porquê? Bem, porque os animais não se enganam — não se pode dizer que a minha gata, porque roubou um bocado de fiambre, fez o que não devia — e, desse ponto de vista, todas as acções poderiam, hipoteticamente, ser vistas como voluntárias, ou ilusoriamente voluntárias, ou como acções realizadas por um autómato ou por instinto, o que nos deixa novamente no dilema de não conseguirmos diferenciar-nos dos animais e dos autómatos e, portanto, não sermos pessoas. Se, porém, se dá o caso de verificarmos que, numa circunstância de não constrangimento e de não ignorância, o agente não age em conformidade com o que devia e com o que escolheu — por exemplo, ninguém me obriga, estou esclarecido acerca dos malefícios do tabaco e, no entanto, decido fumar — então percebe-se que, só por si, essas condições não são suficientes para que se verifique um acto voluntário racional. É necessário algo adicional, é preciso, como a passagem anterior indica, a escolha, o querer fazer, ou, nas palavras de Harry G. Frankfurt, o querer querer isso (7), ou mesmo, ainda que irracionalmente, o não fazer isso e fazer outra coisa, independentemente de tudo aconselhar um determinado curso de acção e nada o impedir.

Esta descoberta de Aristóteles, centrando a discussão da acção na racionalidade humana, orientou até hoje o estudo da acção e uma proposta substancialmente distinta só surge com Freud, cuja concepção do homem é muito diferente, uma vez que se trata de estudar e tratar um homem sem centro, em que o objectivo é explicar não tanto porque razão as acções são

racionais, mas porque é que são irracionais. Ou, de outro modo, o objectivo é alargar a extensão da racionalidade, reconhecendo-se não existir um domínio absoluto sobre o funcionamento mental, pelo que algumas razões e causas de acções não são imediatamente descortináveis e coincidentes. Estabelecendo umnexo entre a atribuição de responsabilidade e o carácter voluntário da acção, aspecto cuja discussão pode ser inconsequente no âmbito do entendimento da acção trágica, percebe-se que, para Aristóteles, o factor determinante é assegurar a racionalidade do processo que constitui a escolha de uma determinada acção. Assim, estes dois aspectos passam a incluir o debate sobre a acção livre, centrando-se esse debate na relação ou entre a natureza voluntária da acção e a responsabilidade, incluindo, obviamente, a discussão dos aspectos que podem afectar positiva ou negativamente essa relação, ou na racionalidade como condição da acção livre e voluntária.

Naquilo que se segue, centro-me, sobretudo, na discussão de Agostinho do primeiro destes aspectos, começando, porém, por descrever um problema que afecta justamente a racionalidade da acção livre, tal como Agostinho parece concebê-la.

Parece consensual e Agostinho reconhece nas *Reconsiderações* (1.9), que a argumentação do pensador cristão acerca da vontade livre, *de libero arbitrio*, surge no contexto de uma investigação mais vasta relacionada com a origem do mal. Esta investigação procura salvaguardar a posição de Deus, relativamente à tese dos maniqueístas, nomeadamente a de que, se o mal existe, ele só pode encontrar a sua origem numa substância má, cuja origem se encontra necessariamente no acto do Criador, é co-eterna do Criador e é imutável, o que iliba, consequentemente, os seres humanos da responsabilidade do pecado, da sua punição e, eventualmente, da sua condenação. Agostinho considera esta posição herética e inadmissível e fá-lo defendendo, por um lado, que «a única origem do mal é

a livre escolha da vontade» (*Reconsiderações*, 1 [King, 127]) e que «a vontade é de facto aquilo por que pecamos e por que vivemos rectamente» (*Reconsiderações*, 4 [King, 130]) e, por outro, argumentando que não pode haver uma substância ou natureza má porque as substâncias são necessariamente, enquanto obra da criação divina, boas. Portanto, resta indagar em que consiste o mal que, por vezes, a vontade escolhe livremente, pecando. A resposta de Agostinho, em *De Natura Boni* e na *Cidade de Deus*, é conhecida e engenhosa e sugere que o mal é o nada, uma vez que não se constituindo como substância, é antes uma privação das substâncias que, como afirmei anteriormente, são, necessariamente, boas. O mal é por isso uma *privatio boni*, uma privação do bem, um *deficit* de bem, uma deficiência que afecta a totalidade da substância boa, mas não constitui o que quer que seja, sendo, por consequência, nada. Sendo este argumento de Agostinho contra os maniqueístas, aparentemente, persuasivo, do ponto de vista da impossibilidade de uma substância má, ele conduz o autor a diversas dificuldades. A mais importante é a questão de saber como pode a vontade livre, que é um bem e, por conseguinte, é-nos concedido por Deus, ser igualmente racional, escolhendo algo que é, hipoteticamente, nada e que não é certamente um bem, tornando-se uma vontade má. Ou seja, o que é que pode constituir-se como causa da vontade má:

Se se procurar a causa eficiente desta vontade má — nada se encontrará. Que é então que torna a vontade má quando ela própria torna o acto mau? É a vontade que produz o acto mau; mas nada produz a vontade má. Porque se alguma causa existe, terá ela ou não terá uma vontade. Se a tem, não há dúvida de que essa vontade tem que ser boa. Se é boa, quem teria a loucura de dizer que uma vontade boa produz uma má? Se assim fosse, uma vontade boa teria sido a causa do pecado — e ninguém poderá conceber nada de mais absurdo. Se, porém, aquilo que se julga que faz a má vontade tem, ele

próprio também, uma vontade má — eu pergunto quem então o teria feito; e, para pôr termo à discussão, pergunto qual é a causa da primeira vontade má. É que esta primeira vontade não é efeito duma vontade má pois que, sendo a primeira, nenhuma outra a fez. Se uma outra a tivesse precedido para a fazer, ela seria a primeira, que teria feito a outra.

A Cidade de Deus, 12, 6 [pp. 1091-1092]

Estas palavras ecoam a aporia socrática e platónica da possibilidade de um agir voluntariamente mau e das suas causas, sendo que as circunstâncias do autor cristão acrescentam um factor suplementar ao problema que é o de Agostinho não poder abdicar do carácter voluntário da acção humana, em virtude da necessidade da sua responsabilização. A dificuldade da argumentação situa-se, por conseguinte, no facto de não ser concebível que alguém, um ser racional, pratique o mal por querê-lo em si mesmo, e não porque, de algum modo, está convencido de que isso é um bem ou, como acrescenta Agostinho, porque teme perder algum bem. Este impasse, recorrente em *De Libero Arbitrio* e noutros lugares, nunca encontra uma resposta suficientemente persuasiva, porque num certo sentido a resolução do problema equivaleria à desresponsabilização da vontade má e à localização da causa do seu movimento para coisas inferiores fora de si, ou então à justificação do acto pela negação da irracionalidade que aparenta. Mas isto não deve ser entendido apenas como uma estratégia ou como uma deficiência argumentativa, mas como algo que pertence necessariamente à natureza da indagação. Dar-lhe uma resposta é construir alguma coisa que possibilite uma alavanca argumentativa para a vontade má e para a irracionalidade, possibilitando uma justificação do injustificável. Conclui, portanto, Agostinho:

Ninguém procure pois a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente. A vontade má não é uma eficiência mas

uma deficiência. De facto, separar-se d'Aquele que é no mais alto grau para se voltar para o que tem menos ser é começar a ter uma vontade má. Quer, portanto, descobrir uma causa desta defecção quando ela é, como disse, não eficiente mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos — não na substância, mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber.

A Cidade de Deus, 12, 7 [p. 1095]

Da dificuldade que se acaba de descrever torna-se, pois, necessária a consideração de dois tipos de escolha do mal e de más acções: «a má acção voluntária [*wilful wrongdoing*], na qual não há qualquer bem escolhido e que (...) é absolutamente inexplicável; e a acção má simples, na qual o bem errado é escolhido pela ignorância ou compulsão (culpável ou não), que é explicável como caso degenerado de uma boa acção» (Chappell, 195).

Declarando-se, logo no início do *De libero Arbitrio*, que «As coisas más não são aprendidas!» — porque não são — e que, neste sentido, «a má acção mais não é que o afastar-se da aprendizagem [das coisas boas]» (1.1.2.5; 1.1.3.6 [King, p. 4]) é justificável o estabelecimento didáctico de uma hierarquia de bens, dos superiores aos inferiores, e o estudo de como pode a alma e a vontade preterir os superiores e favorecer os inferiores, tarefa que parece ocupar Agostinho no Livro II do *De Libero Arbitrio*. Mas é tudo menos evidente, como pode a vontade ser livre, não se verificando pelo menos um caso em que pode escolher livremente um bem inferior, em vez de um bem superior. Por outro lado, verificando-se esta situação e, aparentemente, ela verifica-se inequivocamente, pois, se assim não fosse, não haveria responsabilidade, não haveria pecado e não se justificaria a punição divina, como pode a vontade livre ser racional?:

Se a acção voluntária está inerentemente direccionada para o bem, o que Agostinho, alinhado com a sua tradição filosófica, diz que está, como é que pode sequer haver um caso de escolha genuína e deliberada do pior, em vez do melhor — caso esse que se apresentaria como o oposto de uma acção cuja escolha se parece com isso, mas que na realidade é fruto da ignorância ou da compulsão ou é uma acção irracional?

Chappell, 178.

O problema parece, por conseguinte, resumir-se aos seguintes aspectos que, em conjunto ou separadamente, parecem afectar decisivamente a pretensão de Agostinho segundo a qual a vontade livre é a origem do mal e o instrumento pelo qual também vivemos rectamente e nos engrandecemos aos olhos do Criador: *a)* se a acção voluntária é aquela que necessariamente se orienta para o bem, então o mal voluntário é inexplicável e a acção é determinada por esta orientação, não sendo livre, quer se escolha o bem, quer se escolha o mal, pelo que *b)* o mal só pode ser explicado por ignorância ou compulsão e o bem é algo que acontece necessariamente, ou seja, sem a intervenção da vontade, mas *c)*, nestes casos, a acção má não é voluntária nem racional, e a acção boa não justifica o mérito humano, sendo ambas determinadas.

O modo como Agostinho resolve estas questões não é sempre consistente e não é certamente definitivo, como já percebemos, mas exige uma consideração suplementar das teses do autor acerca da vontade e da vontade livre. Uma das possibilidades de prosseguir é a distinção entre o entendimento de uma acção voluntária, como algo que necessariamente se orienta para o bem, e a vontade estar naturalmente orientada para o bem, por oposição a uma vontade livre que é, no que a isso diz respeito, neutra. Esta neutralidade implica uma interpretação que justifica um primado absoluto da liberdade da vontade, considerando-se, por exemplo, que a ideia de que ela, porque é boa, está naturalmente orientada para

o bem não a compromete necessariamente com a escolha de boas acções, o que é um pouco enigmático e contraditório com o que expusemos até agora, sobretudo tendo em conta T. D. J. Chappell, em *Arsitotle and Augustine on Freedom*, cujos argumentos assentam numa interdependência entre voluntário e racional. Podemos facilmente perceber esta posição diferente nesta passagem:

Agostinho defende a tese de que a liberdade envolvida no livre arbítrio tem de ser radical: nada pode determinar a vontade na sua escolha livre. Em particular, a vontade não é obrigada a fazer o que o agente considera como melhor coisa a fazer. Para Agostinho, a liberdade dos agentes morais é compatível com a possibilidade de eles serem acráticos (*weak-willed*) ou mesmo perversos e fazerem o mal sem qualquer razão. Assim é a liberdade radical da vontade.

King, xxii.

Esta possibilidade de análise é importante porque permite alguma modalização das questões, que anteriormente enunciámos, e a resolução de um problema que é objecto de extenso debate entre Agostinho e Evódio no *De Libero Arbitrio*, sobretudo no livro III, a saber: se Deus conhece antecipadamente todas as acções humanas, como pode ser defensável que as escolhas sejam arbitrárias e, adicionalmente, como pode aceitar-se que algumas dessas escolhas se expressem por más acções? Como pode Deus não ser responsável por essas acções, se elas não podem ser de outro modo, uma vez que isso colidiria com o antechecimento que possui de toda a existência humana e das suas decisões? Considerando-se que a vontade é um bem, concedido por Deus — «Evódio: tornou-se completamente claro para mim que a vontade livre deve ser contada entre as coisas boas. E, na verdade, não o será entre as últimas. Somos, por conseguinte, obrigados a admitir que a vontade livre nos foi dada pela divindade e que teve de ser assim.» (*De Libero Arbitrio*, 3.1.1.1) — e que o seu atributo de liberdade é

inalienável, então Deus não pode senão possibilitar que a vontade se manifeste livremente, sob pena de afectar a qualidade desse bem. Impedir ou de algum modo condicionar essa liberdade, impossibilitando que o homem escolhesse uma má acção, por exemplo, seria transformá-lo noutra coisa que não a vontade, mas isto não implica que a responsabilidade dessa acção seja imputada a Deus, uma vez que aquilo que Ele assegura, concedendo-no-lo, e se constitui como bem maior é o exercício livre da vontade:

A menos que esteja enganado, tu não forças ninguém a pecar, em resultado do teu antecônhhecimento de que essa pessoa vai pecar. O teu antecônhhecimento não o força a pecar, independentemente do facto de, indubitavelmente, ir pecar, uma vez que, de outro modo, não antecônhcerias que ele iria ser assim. Por conseguinte, tal como estas duas coisas não se opõem, nomeadamente que tu sabes pelo teu conhecimento prévio o que alguém vai fazer por sua vontade, também Deus, embora não force ninguém a pecar, em todo caso antevê aqueles que vão pecar por sua própria vontade. Porque é que então Deus, dotado de justiça e antecônhhecimento, não redirecciona aquilo que não força acontecer? Tal como tu não forças as coisas passadas a ter acontecido pelo facto de teres memória delas, também Deus não força as coisas futuras a acontecer pelo Seu antecônhhecimento delas. E tal como tu recordas algumas coisas que fizeste e, no entanto, não fizeste todas as coisas que recordas, também Deus antecônhcece todas as coisas das quais Ele é autor e, no entanto, não é o autor de todas as coisas que antevê.

De Libero Arbitrio,
3.4.10.39-3.4.11.40 [King, p. 81]

Na realidade, a acontecer outra coisa do que Deus previu, na exigência de o livre arbítrio ser livre apenas na suposição de o agente poder fazer outra coisa, o que justamente aconteria era não verificar-se o exercício livre da vontade previsto por Deus. Ou seja, a alternativa ao livre ar-

bítrio é que é uma impossibilidade e não a alternativa que o exercício livre da vontade implica, para que o seja realmente. Independentemente de isso ser conhecido por Deus, o ponto de Agostinho, é que justamente não há outro modo de querer a não ser pela vontade livre, pelo que uma frase do tipo «É forçoso que eu queira assim» é uma contradição em termos, porque atribui à necessidade o acto de uma vontade. O querer não é uma necessidade é a manifestação da vontade:

Vê bem a enorme cegueira que a seguinte objecção encerra: ‘Se Deus antecônhcece a minha vontade futura, então, uma vez que nada pode ser de outro modo do que o que Ele antecônhcece, é necessário que eu queira o que Ele antecônhcece; no entanto, se é necessário, admitimos que nesse momento eu não o quero por minha vontade mas por necessidade?’

Que rematada loucura! Como é que então não poderá ser de outro modo do que Deus previu, a não ser que exista a vontade que Ele previu como tua vontade? (...) Ora quando queremos, se nos falta a mesma vontade, na realidade *não* queremos. Mas se pode dar-se o caso de não querermos quando queremos [quando queremos não querer], a vontade está seguramente à disposição dos que querem; nem sequer outra coisa há em nosso poder senão o que está à disposição desse querer. Por conseguinte a nossa vontade não seria uma vontade se não estivesse em nosso poder. Pelo contrário: uma vez que está em nosso poder, é livre em nós.

De Libero Arbitrio,
3.3.8.30-3.3.8.33 [King, p. 79]

A exegese destas passagens não é simples, não está livre de paradoxos e serve-se de uma competência retórica ímpar, para dirimir a progressão mais difícil dos argumentos, mas aquilo que é incrivelmente apelativo em Agostinho é a sua intransigência argumentativa, na defesa de uma vontade livre e em nosso poder, face a um Deus, que não pode perder os atributos de um

anteconhecimento infalível e de uma providência imutável, procurando a mente agostiniana conciliar a tradição filosófica, que Sócrates inaugura, com a Revelação das Sagradas Escrituras. Este exercício encontra, talvez, neste debate entre a racionalidade e as condições de uma vontade livre, por um lado, e a existência de um único Deus, por outro — o que, aparentemente, parece conduzir, em virtude dos dois predicados anteriores, a uma defesa do fatalismo (ver, por exemplo, Zagzebski, 45) — um dos momentos mais expressivos das perplexidades de Agostinho. Mas aquilo que é igualmente surpreendente é que essa perplexidade e as soluções apontadas não estão realmente muito distantes das disputas contemporâneas, acerca do funcionamento da vontade e da possibilidade ou não do determinismo. Estas, como Agostinho, revelam, sobretudo, o facto de o homem não ser concebível a não ser como um ser autónomo e livre que governa as suas decisões e por elas é responsável. Não havendo outra razão, era como se a defesa do exercício livre da vontade dependesse, acima de tudo, da inteligibilidade das nossas histórias acerca de nós e do mundo e, portanto e em última análise, assegurasse a existência destas duas coisas. O fórum ter-se-á deslocado um pouco da disputa teológica, mas redobrou o fôlego no contexto da filosofia e encontrou novos espaços, como a psicologia e, mais recentemente, a neurociência. Vale a pena, pois, ainda que de modo sumário, olhar para alguns aspectos desta inquirição contemporânea acerca da liberdade da vontade.

Talvez a formulação mais simples do problema seja aquela que não requer o comentário detalhado de experiências laboratoriais mais sofisticadas e se restringe a pensar a compatibilidade ou não entre aquilo que chamamos leis naturais, pelas quais nos regemos, e a liberdade da vontade. Escolho este aspecto, que apresenta alguns pressupostos e argumentos que parecem consubstanciar a posição dos «compatibilistas», i. e., a posição segundo a qual uma vontade livre

não é incompatível com um certo entendimento determinista do mundo, porque é aquele que parece definir maioritariamente o *animus* do debate. Em todo caso e apenas parenteticamente, direi que algum deste *animus* compatibilista e alguns defensores do indeterminismo parecem ter como objecto preferencial das suas críticas as experiências de Benjamin Libet, cientista nas áreas da neurofisiologia e da neuropsicologia, que descobriu, através de um conjunto de experiências não invasivas, que actividade fisiológica relacionada com a decisão da acção X, levantar a mão, por exemplo, precedia o momento que os agentes reconheciam como sendo aquele em que tinham tomado a decisão consciente de X. Àquela actividade fisiológica foi dado o nome de *readiness potential* e a sua função é vista como a de algo que funciona como um gatilho do acto, ainda antes de o agente ter decidido que acto vai realizar. Ainda que Libet admita o facto de os agentes poderem vetar os dados do *readiness potential*, as experiências do neurofisiólogo são dadas como exemplo do determinismo que governa a nossa acção e Gehrard Roth, por exemplo, considera que o «'o Ego como autor das nossas acções' é uma ilusão, porque 'o cérebro está congeminar (*is plotting*) as nossas acções' antes mesmo que uma pessoa se aperceba disso» (Hartman, 280). Os filósofos tendem a ser cépticos, relativamente à interpretação e significado da experiência e ainda mais relativamente à possibilidade do debate acerca da liberdade humana se decidir no laboratório da neurociência, assinalando justamente, entre outros aspectos, a capacidade de o livre arbítrio humano vetar ou seguir os «impulsos» para acção.

Voltemos, porém, à discussão entre estar a nossa existência sujeita a leis naturais e sermos livres. Wittgenstein expõe o problema de forma bem clara:

Podemos nós dizer que a decisão de uma pessoa não foi livre porque foi determinada pela lei natural? — Parece existir um ponto em dizer que, se

é determinada por leis naturais, se a história das pessoas pode ser determinada, se conhecemos a sua anatomia, etc., então uma decisão não pode ser apelidada de livre.

Wittgenstein, 85.

Wittgenstein propõe que esta formulação supõe um entendimento de leis naturais como se elas fossem e funcionassem como carris, mas, de facto e paradoxalmente, os carris só forçariam algo se, de algum modo, mudassem de forma, tornando imprevisível para onde se dirige o veículo que conduzem. Quer dizer, não parece que a melhor maneira de descrever os carris seja dizer que eles compelem o comboio a ir do ponto A ao ponto B, porque isso é o que vai acontecer. Não, isso é o carril a funcionar exactamente como deve funcionar e não a forçar o que quer que seja. A lei da gravidade não nos compele exactamente a fazer escolhas que implicam, literal e metaforicamente, que tenhamos os pés assentes no chão, e que isso limita, de facto, a minha liberdade, relativamente a fazer escolhas a voar, usando apenas o meu corpo. Mas esta possibilidade é realmente uma possibilidade, que me está vedada, ou é uma impossibilidade que faz parte das circunstâncias do exercício da minha liberdade? Ou nem sequer é uma impossibilidade, porque a possibilidade não se coloca, pelo menos, no momento? Portanto, é óbvio que a frase ‘Elas [as decisões] seguem leis naturais’

só significa que um dia destes, apesar de isto ser muito duvidoso e, na realidade, estar fora de questão, seremos capazes de prever as acções de um homem. Mas pensar isto não é razão para dizermos que se as decisões seguem leis naturais — que se nós conhecemos as leis que elas seguem — elas são, por conseguinte, *compelidas* de algum modo. O que é que realmente poderia significar que uma lei natural compele uma coisa a ser como é. A lei natural está correcta, e é tudo. Porque é que as pessoas não-de pensar sequer que as leis naturais compelem os eventos?

Wittgenstein, 87.

De modo semelhante, o facto de as nossas decisões e acções exibirem alguma regularidade processual no seu funcionamento habilita-nos a construir uma explicação causal da acção, ou, pelo menos, racional, e a defender, eventualmente, que as nossas escolhas seguem leis naturais. Mas implica isto que o nosso zelo pela responsabilidade individual altere essa regularidade, se revolte contra ela ou a lamente, para que a nossa autonomia deliberativa e liberdade se manifestem enfaticamente? Isto parece absurdo, até porque não é imediatamente visível como poderia acontecer. Wittgenstein diz: «Isto, devo dizer, é um facto da psicologia» (Wittgenstein, 90). Vamos, porém, supor um cenário radicalmente indeterminado, ou seja, em que não seja descortinável qualquer explicação causal para as nossas decisões e escolhas. Então, como é óbvio, não parece que nós próprios possamos ter qualquer controle sobre essas escolhas que fazemos e, embora talvez deixemos de ter razões para lamentar as consequências do determinismo na nossa liberdade, passamos a ter certamente o problema de perceber como podemos ser responsáveis pelo que fazemos (Bok, 556), admitindo que temos a mínima noção de nós próprios e do mundo. O que isto também quer dizer é que uma vontade livre não é independente «das propriedades normativas do uso de conceitos», i. e., de uma normatividade que resulta dos conteúdos mentais de uma pessoa, conteúdos mentais que conferem significado ao próprio funcionamento da vontade, justificam a sua existência e nos identificam justamente como pessoas (Gillett, 97, 106). Na realidade, como Donald Davidson demonstrou, na descrição de fenómenos de irracionalidade cujo estudo remonta a Aristóteles, noadamente a propósito do fenómeno da *acrasia* (1980), não agir de acordo com esses conteúdos, não realizando, de acordo com o princípio da continência, a acção que o agente julga melhor, consideradas todas as coisas, não é sinal de uma independência da vontade, mas de uma anomalia na estrutura racional da

acção que revela, pelo contrário, uma fraqueza da vontade. As pessoas, em geral, não convivem bem com o facto de decidirem fazer X, porque consideram X o melhor curso de acção e nada as impede de o seguir, e realizarem Y. Em todo o caso, não invocam certamente uma decisão *non sequitur*, relativamente às premissas da sua deliberação, querendo com isso afirmar a sua liberdade e justificar o seu acto. Por outro lado, mesmo na situação em que alguém demonstra que consegue controlar o que outra pessoa faz, antecipando, por exemplo, as suas acções, isto não significa que ao interrogarmos esta pessoa ela não admita que agiu livremente, porque a sua acção não contradisse o seu conhecimento acerca do mundo, a observância implícita ou explíci-

ta de regras, que dependem desse conhecimento, e o julgamento da situação em função dessa observância. Evidentemente, se a pessoa que age sabe ou vier saber que, na verdade, as suas decisões e acções coincidem em absoluto com o conhecimento antecipado de alguém que, efectivamente, não apenas as conhece, mas também as determina, então talvez essa pessoa julgue não ser livre, o que pode conduzir-nos ao pensamento de que as nossas decisões só são livres porque somos ignorantes acerca do futuro. Por enquanto, não parece que isso seja possível e, por conseguinte, não nos resta senão decidir, na certeza, porém, que o indeterminismo não é uma condição necessária da vontade livre, mas que a vontade é um predicado essencial da pessoa.

REFERÊNCIAS

- Agostinho. King, P. (ed.). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2010.
- . *A Cidade de Deus*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Aristóteles. *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, Trad. H. Racham. *Nicomachean Ethics*. London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, [1926], 1999.
- Bok, Hilary. «The implications of advances in neuroscience for freedom of the will». *Neurotherapeutics: The Journal of the American Society for Experimental Neurotherapeutics*. Vol. 4, July 2007. 555-559.
- Chappell, T. D. J. *Aristotle and Augustine on Freedom – Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. NY: ST Martin's Press, 1995.
- Davidson, Donald. «How is weakness of the will possible?». *Essays On Actions And Events*. New York: Oxford UP, 1980. 21-42.
- Ésquilo. *Os Persas*. Introdução e tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Eurípides. *Hípólito*. Tradução, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- Frankfurt, Harry G. «Freedom of the will and the concept of person». *The Journal of Philosophy*. Vol. 68, Nº 1, 1971. 5-20.
- Gillett, Grant. «Freedom of the will and mental content». *Ratio (New Series)*. VI 1993. 89-107.
- Hartman, Dirk. «Neurophysiology and freedom of the will». *Poiesis Prax*. 2004 2: 275-284.
- Kane. Robert (ed.). «Introduction: The contours of contemporary free will debates». *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, New York: Oxford UP, 2002. 3-41.
- King, Peter (ed.). «Introduction». AGOSTINHO. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2010. ix-xxxii.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue – A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1985.
- Rorty, Amélie O. (ed.). «A literary postscript: characters, persons, selves individuals». *The Identities of Persons*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976. 301-323.
- Sófocles. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- Wiggins, David. *Ethics – Twelve Lectures on The Philosophy of Morality*. London, New York: Penguin books, 2006.
- Williams Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.
- . *Moral Luck*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Wittgenstein, Ludwig. «A Lecture on freedom of the will» (Notes by Yorick Smythies) (1945-46/1946-47). *Philosophical Investigations*, 12: 2, April 1989. 85-100.
- Zagzebski, Linda T. «Recent work on divine foreknowledge and free will». KANE. Robert (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, New York: Oxford UP, 2002. 46-64.