



SEÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

Considerações sobre determinismo e liberdade a partir da teoria de Harry Frankfurt

Considerations on determinism and freedom based on Harry Frankfurt's theory
Camila Pilotto
Figueiredo¹
orcid.org/0000-0002-3080-9367
figueiredo.camilapilotto@gmail.com
[com](http://www.com)
Recebido em: 18/07/2022.

Aprovado em: 14/08/2022.

Publicado em: 22/12/2022

Resumo: Este artigo objetiva demonstrar como é possível o determinismo e a vontade livre serem compatíveis. Faremos isso, primeiramente, expondo o conceito tradicional de determinismo, demonstrando que sua rejeição comum deriva de uma má compreensão de seu significado. Então, apresentaremos a teoria da liberdade de Harry Frankfurt, defendendo que a mesma explica de modo significativo como as ações de cada indivíduo podem ser ditas livres dentro de uma ótica determinista. Por fim, concluiremos o artigo com breves apontamentos acerca da responsabilidade moral; sugerimos que a responsabilidade moral é uma prática bem justificada dentro de qualquer descrição de mundo – seja libertarista, compatibilista ou determinista forte.

Palavras-chave: determinismo; liberdade; Harry Frankfurt; liberdade da vontade; responsabilidade moral.

Abstract: This article aims to demonstrate how it is possible for determinism and free will to be compatible. We will do this firstly by exposing the traditional concept of determinism, demonstrating that its common rejection stems from a misunderstanding of its meaning. Then, we will present Harry Frankfurt's theory of freedom, arguing that it explains in a meaningful way how the actions of each individual can be said free within a deterministic view. Finally, we will conclude the article with brief notes on moral responsibility; we suggest that moral responsibility is a well-justified practice within any description of the world – be it strong libertarian, compatibilist, or determinist.

Keywords: determinism; freedom; Harry Frankfurt; free will; moral responsibility.

Introdução

O tema da liberdade² e sua relação com o determinismo é amplamente debatido, sendo um dos problemas filosóficos mais examinados na história da filosofia. Seja no âmbito religioso – como já é verificável na mitologia grega –, político – como percebemos na noção de *eleutheria*³ grega –, ou filosófico – como já vemos bem desenvolvido na escola filosófica estoica –, o tema da liberdade possui lugar de tanto privilégio dentro das preocupações humanas não apenas por sua dimensão



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

¹ Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), Pelotas, RS, Brasil.

² Utilizaremos o termo *liberdade* de modo genérico, englobando tanto aquilo que, como veremos, chamamos de liberdade de ação, quanto o que pode ser chamado de liberdade da vontade.

³ Na antiguidade ocidental o vocábulo *eleutheria* era utilizado para expressar a liberdade em um sentido político e social. Tal conceito, como explica Raaflaub (2004, p. 17-18) se desenvolveu plenamente até o fim do século V a.C e se encontrava bastante difundido nos discursos políticos dos retóricos, no discurso diplomático entre as *poleis*, sendo também utilizado intercambiavelmente com a noção de democracia. Esse sentido era social e político porque não possuía significado metafísico; era utilizado para contrapor escravos a homens livres, para expressar a ausência de tirania, além de distinguir os trabalhadores das classes abastadas. Apenas posteriormente, com a escola filosófica estoica, tal termo começou a ser utilizado em um sentido filosófico, denotando o estado psicológico do sábio (FREDE, 2014, p. 40).

prática, referente ao âmbito da vida social, mas por afetar diretamente as possibilidades que temos de nos enxergarmos como seres dotados de individualidade, identidade e capacidade de ações espontâneas, que possamos dizer nossas a ponto de reconhecermos e acolhermos a responsabilidade advinda de nossas escolhas e atos.

Uma das intuições comuns mais imediatas, quando nos defrontamos com esse tema, é a de que, para que possamos nos considerar livres, necessitamos não sermos determinados, de modo que tais conceitos parecem incompatíveis. Invalidar essa intuição é bastante difícil, visto que requer clarificação conceitual e desprendimento de várias crenças plausíveis. Em nosso artigo, pretendemos abordar o conceito de determinismo e explicarmos, a partir daí, o que ele não é⁴, evidenciando que as pessoas, de modo geral, quando rejeitam a compatibilidade entre determinismo e liberdade o fazem por confundi-lo com alguma outra noção com a qual o determinismo não se identifica. No segundo momento, apresentaremos a concepção de liberdade de Harry Frankfurt, defendendo que esta explica significativamente e de modo simples como nossas ações podem ser ditas nossas dentro de uma descrição de mundo determinista. Por fim, teceremos algumas considerações acerca da noção de responsabilidade moral, sugerindo que a mesma está garantida tanto em uma descrição de mundo compatibilista quanto libertarista e até mesmo determinista forte.

O que o determinismo não é

Quando investigamos as razões para as pessoas considerarem o determinismo incompatível com a ideia de liberdade, comumente verificamos várias razões que possuem bastante sentido: a crença de que o determinismo nos restringe em nossas escolhas e atos, que nos compele ou nos força a agir como agimos ou ainda que nos torna totalmente dependentes do destino, de modo que nossos atos de nada servem para influenciar o que está determinado a acontecer

– em outras palavras, identifica-se ao fatalismo bruto. Apesar de compreendermos plenamente o porquê de tais identificações, consideramos que nenhuma delas é acertada. Tomando como ponto central de investigação o determinismo causal, e sabendo que ele significa, de modo amplo “que todos os eventos seguem de eventos anteriores de acordo com leis invariáveis da natureza” (KANE, 2005, p. 18), – ou seja, que todos os eventos anteriores, em conjunto com tais leis, são *causa suficiente* para a ocorrência dos eventos posteriores –, analisemos brevemente as causas enumeradas acima e vejamos como o determinismo diverge delas.

Para compreendermos porque determinismo difere de restrição, tenhamos em mente que, como menciona Kane (2005, p. 18), restrições são limitações físicas que nos impedem de fazermos o que queremos, como ocorre nos casos de doenças como paralisia, ou de forças externas como sermos amarrados, por exemplo. Assim sendo, apesar de contarem como causas, essas são causas de tipos específicos, ou seja, não são causas no mesmo sentido que aquelas nas quais pensamos quando definimos o determinismo. Imaginemos que hoje surgisse uma comprovação que nos garantisse indubitavelmente que o mundo é determinado. Difícilmente diríamos que, já que somos determinados, seria indiferente se ficássemos paralíticos ou que fôssemos privados de nossa possibilidade de deslocamento ao sermos amarrados em uma cadeira; continuaríamos achando significativo termos a possibilidade de nos movermos mesmo sob essa descrição de mundo e nos sentiríamos mais livres do que aqueles que são restringidos de algum modo. Tal exemplo simples nos mostra, minimamente, que há uma diferença significativa entre sermos determinados e sermos restringidos.

Ainda, notemos que determinismo também difere de compulsão. De modo geral, compulsão pode ser entendida como um impulso persistente e inevitável de realizar algum ato. Um caso bastante ilustrativo é o do TOC (Transtorno

⁴ Procedimento inspirado na exposição de Kane (2005) acerca do compatibilismo.

Obsessivo-Compulsivo), em que as pessoas não conseguem não realizar certos atos repetidamente, como lavar as mãos inúmeras vezes, por exemplo. O determinismo é, por vezes, associado à compulsão por alegar-se que nos dois casos o indivíduo não possui controle sobre seus atos. A questão é que, mesmo em um cenário determinista, diferenciaríamos ações realizadas por compulsão de ações em que tal tipo de restrição não opera, sendo plausível pensar que até mesmo isentariamos de responsabilidade moral indivíduos que agem por compulsão.

O famoso caso explorado por Patricia Churchland (2006) nos permite compreender o que queremos dizer: consideremos o caso de um homem sem antecedentes criminais que subitamente começa a molestar sua sobrinha, manifestando comportamentos sexuais compulsivos. Descobrimo-se que esse sujeito possui um tumor benigno que se encontra em uma área do cérebro que afeta seu comportamento sexual e que, quando o tumor é retirado tal comportamento desaparece, seria irrazoável considerarmos que esse indivíduo se encontra no mesmo estado de determinação que aqueles sujeitos que não apresentam compulsão, mas que encontram-se em um universo em que o determinismo causal é o caso. Muito provavelmente os indivíduos que gozam de saúde mental se sentiriam mais livres e tenderiam inclusive a eximir esse sujeito de responsabilização por seus atos. Suponhamos, agora, que o sujeito molestatador realizasse tais atos sem possuir o tumor como causa de seus atos e que a justificativa dada fosse simplesmente que o indivíduo se encontra em um universo determinista e não poderia, portanto, evitar de realizar tal ação hedionda. Dificilmente se consideraria que tal indivíduo seria isento de seus atos da mesma forma que aquele que agiu compulsivamente devido a um tumor no cérebro, e isso

se deve justamente porque no primeiro caso não diríamos que faltou controle ao indivíduo quando agiu, enquanto no segundo caso claramente a pessoa não tinha como controlar seus impulsos. Por fim, dificilmente uma pessoa seria indiferente a agir compulsivamente em um cenário determinista simplesmente por nesse cenário estar determinada. Assim, é razoável considerarmos que ausência de compulsão seria vista como um tipo de liberdade, mesmo que negativa, em um cenário determinista.

Ainda, é fundamental não confundir determinismo com fatalismo bruto. Fatalismo significa que o futuro está fixado e não há nada que possamos fazer para impedir sua ocorrência. Podemos falar que o fatalismo pode ser expresso tanto pela designação acima, que é compatível com o determinismo causal, quanto pelo fatalismo bruto⁵, que é incompatível com o determinismo causal na medida em que significa que não há relação de causa entre o estado de coisas presentes e o que ocorre no futuro. Um dos maiores argumentos conhecidos que refutam o fatalismo bruto é o chamado argumento preguiçoso (*argos logos*), erroneamente utilizado para buscar refutar o fatalismo estoico. Em suma, Cícero, em *De Fato* (*Fat.* 28-9) explica que, de acordo com o argumento, se um indivíduo está destinado a curar-se de uma doença, ele irá se curar independentemente de ir ao médico ou não; da mesma forma, se o indivíduo está destinado a não se curar da doença, isso ocorrerá independentemente de chamar o médico; logo, conclui-se que não faz sentido chamar um médico, se está tudo destinado. Notemos que esse tipo de argumento busca demonstrar que o fatalismo leva à inação, mas tal crítica vale apenas para o fatalismo bruto, e não para o fatalismo estoico, visto que o estoicismo tem como base o determinismo causal,⁶ enquanto para o fatalismo bruto o estado de coi-

⁵ Adotamos a terminologia de Ricardo Salles de fatalismo (genérico) e fatalismo bruto a fim de clarificarmos o fatalismo o qual consideramos incompatível com o determinismo. Cf. SALLES (2005, p. xv).

⁶ Visto que o objetivo principal do estoicismo antigo era compatibilizar determinismo e responsabilidade moral, o determinismo causal é explorado sob diversas perspectivas. Um dos argumentos mais fortes a favor do determinismo causal estoico é o chamado 'argumento da bivalência', desenvolvido por Crisipo. Nesse argumento, busca-se argumentar que tudo possui uma causa e, a partir daí, inferir que, se tudo é causado, logo, tudo está destinado a ocorrer. Trata-se, pois, de um argumento lógico que parte da noção de 'causa'. É importante lembrar ainda que a base do determinismo causal estoico advém da concepção cosmológica dessa escola filosófica, a qual se ampara em sua tese do eterno retorno. Percebemos o funcionamento do determinismo causal também através da teoria da psicologia da ação estoica, que explica quais tipos de causa operam nas ações humanas, de modo que possamos dizer que somos moralmente responsá-

sas presente independe causalmente do estado de coisas passado.

Esse tipo de fatalismo é facilmente refutado por redução ao absurdo: supondo que eu esteja destinado a visitar minha mãe amanhã, isso ocorrerá independentemente do que eu fizer hoje, inclusive cometer suicídio. Certamente o determinismo causal diverge dessa posição porque é compatível com a ideia de que os eventos são influenciados uns pelos outros. Assim, mesmo que se concluísse que estamos vivendo dentro de um universo completamente determinista, o homem se encontraria imerso dentro do universo e influenciaria nos acontecimentos do mundo, o que significa que ele não seria passivo, como se pressuporia com o *argos logos*, pelo contrário, seus atos operariam como causa dentro do estado de coisas a cada momento, influenciando e alterando o estado de coisas futuro.⁷

Por fim, importa ressaltar outro aspecto quando consideramos uma descrição de mundo determinista. Supondo mais uma vez que soubéssemos com certeza que somos determinados em nossos atos, ainda assim, enquanto não pudéssemos prever o futuro, não haveria motivos para qualquer tipo de inação: as pessoas teriam razões para continuar aperfeiçoando suas habilidades, planejando seus projetos de vida e cultivando relações afetivas, assim como fazemos quando pressupomos ser livres. Certamente existem autores que discordam desse tipo de posição. Citemos uma passagem de Robert Bishop (2009, p. 97), feita para criticar Daniel Dennett: "[...] 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". O ponto de Bishop com essa passagem é defender que o conhecimento do determinismo geraria desprendimento e cinismo nas relações pessoais, entretanto, compreendemos que o pensador está incorreto: lembremos que o de-

terminismo causal é compatível com a mudança, o que significa que o sujeito do exemplo poderia conseguir conquistar seus amigos e família se quisesse; o determinismo, pois, não sustenta que os indivíduos permanecerão inalteráveis em suas atitudes e julgamentos pelo resto da vida. Logo, do fato de que os parentes do sujeito estejam determinados a não o apreciar no presente, não há nada que nos possa fazer inferir que eles não poderão mudar suas atitudes no futuro.

Liberdade de ação e da vontade sob a perspectiva determinista

Quando se pensa no livre arbítrio, não se rejeita a ideia de que existam fatores alheios às pessoas e que eles as influenciem (pois, certamente, seria ingênuo e irrealista esperar que não haja influência de nenhum fator externo ao indivíduo em suas vontades e ações), mas se pensa em um conceito que explica como o ser humano é senhor de si mesmo, isto é, responsável por suas escolhas e atos; o livre arbítrio postula, portanto, que o próprio indivíduo tenha um papel significativo na consecução de seus atos, escolhas e formação identitária, visto que do contrário, dificilmente uma pessoa veria a si mesma como sujeita a responsabilização. Ter papel significativo na consecução de seus atos, escolhas e formação identitária, nesse caso, significa ter controle sobre sua vida.

Harry Frankfurt possui uma teoria que explica justamente como podemos tratar a liberdade de maneira que o homem possua controle sobre sua vontade e suas ações, podendo ser dito detentor tanto de liberdade de ação quanto de liberdade da vontade. Vejamos, então, essas concepções de liberdade que compreendemos serem aquelas que nos importam quando nos preocupamos acerca do determinismo.

Na modernidade vemos uma série de autores, como Thomas Hobbes, David Hume e John Stuart

veis mesmo sendo determinados. Para uma melhor compreensão do determinismo causal no estoicismo, cf. BOBZIEN (1999); SALLES (2005).

⁷ Quando dizemos que o indivíduo ao agir altera o estado de coisas futuro não estamos nos contradizendo com o determinismo; apesar de o indivíduo estar, sob a ótica determinista, determinado a realizar uma ação x, dizemos que ele altera o estado de coisas do mundo ao agir porque, caso não agisse, o estado de coisas posterior não seria o mesmo.

Mill que, em linhas gerais, concebem a liberdade como ausência de impedimentos externos.⁸ Isso significa que um indivíduo pode ser considerado livre caso não haja nada exterior a ele que o impeça de fazer aquilo que deseja. Caso eu tenha a chave de minha casa e possa sair dela a qualquer momento, inegavelmente possuo liberdade de ação quanto a sair de minha casa; caso perca minhas chaves e não as encontre, enquanto não der um jeito de resolver a situação, me faltará liberdade de ação. Além do sentido geral de liberdade de ação, podemos dizer que liberdade de culto, liberdade política e liberdade de associação, por exemplo, são bons exemplos de subespécies da mesma, sendo inegavelmente valorizadas socialmente. Entretanto, apesar da importância desse tipo de liberdade, ele não pode ser considerado suficiente para cobrir todos os nossos anseios quando buscamos compreender se nossas ações são de fato nossas: necessitamos também de liberdade da vontade.

Para compreendermos bem o que queremos dizer, consideremos agora um indivíduo que fosse manipulado a criar um desejo de ir a determinado lugar e fazer uma ação x, realizando tal ação apenas por causa da manipulação; tal agente, mesmo que não encontrasse nenhum obstáculo externo que o impedisse de agir, dificilmente seria considerado livre. Assim, diferentemente do exemplo em que o sujeito não pode sair de sua casa – não possuindo liberdade de ação –, o personagem aqui possui liberdade de ação, mas lhe falta vontade livre, visto que seu desejo de ir a determinado local resulta da pura manipulação de sua vontade.

Percebamos que, do mesmo modo que não diríamos que as pessoas mentalmente sãs são equiparáveis em termos de liberdade (de vontade) àquelas que agem compulsivamente em decorrência de um tumor, como vimos no exemplo de Churchland, não diríamos que presidiários ou pessoas vedadas de liberdade (de ação) de culto ou de atos políticos são equiparáveis àquelas que

não carecem dessas liberdades simplesmente por todas elas estarem no mesmo universo determinado; isso significa, em outras palavras, que ambos tipos de liberdade, embora ontologicamente diferentes, são significativos, possuindo papel importante para que nos consideremos seres humanos livres. Ainda, analisando os dois tipos de liberdade apresentados, percebemos que ambas as liberdades são complementares e não substituíveis, de maneira que a liberdade completa parece requerer ambas as categorias de liberdade mencionadas.

Tendo em mente que a noção de liberdade de ação foi definida e explicitada, nos concentremos em aprofundar mais o que queremos significar com *liberdade da vontade*, noção fundamental quando pensamos em liberdade e que até o momento foi apresentada de modo geral. Utilizaremos as definições de Harry Frankfurt para abordar esse ponto, visto que consideramos que elas captam satisfatoriamente nossos anseios quando nos confrontamos com o desejo de sermos senhores de nós mesmos. Entretanto, para que possamos explicar adequadamente sua concepção de liberdade da vontade, se faz necessário explicar primeiramente sua teoria hierárquica dos desejos, pois só assim compreendermos bem o pensamento do filósofo.

Harry Frankfurt, em *Freedom of the Will and the concept of a person* (1971), explica que os conflitos volicionais possuídos pelos seres humanos ao longo de suas vidas podem ser de dois tipos: o primeiro ocorre entre o desejo através do qual uma pessoa quer ser movida e entre aquele pelo qual ela é de fato movida; o segundo conflito se dá quando um indivíduo possui mais de um desejo de ordem superior acerca de como ele quer ser movido. Expliquemos: na teoria frankfurtiana, falamos de desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem. Os desejos de primeira ordem são aqueles que expressam o querer de um indivíduo de fazer alguma coisa ou outra, ou seja, possuem como objeto ações.

⁸ No capítulo XXI da obra *Leviatã*, Thomas Hobbes traz sua definição de liberdade de ação: "Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais" (HOBBS, 2003, p. 179).

Expressos pela proposição "A quer x", são distintos da noção de vontade, visto que, apesar dela se identificar a um dos desejos de primeira ordem que um agente possui, vontade significa aquele desejo que move efetivamente o agente à ação. Logo, identificamos a vontade de um agente, em condições normais, através da ação por ele realizada. Os desejos de segunda ordem, por sua vez, são expressos proposicionalmente por "A quer querer x" ou por "A quer que x se torne sua ação"⁹ e são utilizados o mais das vezes¹⁰ para expressar o desejo que um indivíduo possui acerca de um desejo de primeira ordem que já possui e que deseja que o mova a agir. Um sujeito que possui o desejo de emagrecer, por exemplo, possui um desejo de primeira ordem que pode conflitar com outro desejo de primeira ordem, como o de comer frituras, por exemplo (ambos são desejos de primeira ordem porque tem como objeto uma ação). Mas esse mesmo sujeito pode ter preferência por um desses desejos, querendo que o primeiro, o desejo de emagrecer, seja efetivo, ou seja, o guie em suas ações cotidianas. Nesse caso, temos um desejo de segunda ordem, visto que possui como objeto um desejo de primeira ordem. Além de ser um desejo de segunda ordem, Frankfurt classifica esse desejo mencionado como volição de segunda ordem, utilizando essa nomenclatura para classificar os desejos de segunda ordem os quais o agente quer que sejam efetivos. Assim, quando uma volição de segunda ordem é satisfeita, ela expressa a vontade do agente, vontade que se identifica a um dos desejos de primeira ordem do indivíduo.

Feita essa breve exposição da teoria dos desejos de Frankfurt, passemos à sua concepção de liberdade da vontade. Ainda no mesmo artigo, Frankfurt (1971) faz duas afirmações preciosas acerca da noção de liberdade da vontade. Em

certo momento, 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) e, mais adiante, explica que "o gozo 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). Ambas as passagens nos levam a crer que a posse da vontade livre ocorre quando um desejo de primeira ordem de uma pessoa se identifica à sua volição de segunda ordem e a pessoa age com base nessa volição. Entretanto, logo em seguida Frankfurt faz uma afirmação que demonstra haver um ponto chave a ser compreendido acerca de sua teoria da 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 (FRANKFURT, 1971, p. 18, grifo nosso).

Na passagem supracitada verificamos uma distinção sutil, mas bastante importante na teoria do filósofo: *ação por vontade livre e posse de vontade livre*. Frankfurt descreve uma figura moral em que percebemos claramente a contraposição entre esses termos. Pensemos em um sujeito que possui um desejo de primeira ordem de fumar cigarros e que quer que esse desejo sempre o mova a agir. Agindo por essa volição de segunda ordem, o indivíduo manifesta sua vontade e age a ponto de buscar fortificar seu vício caso perceba

⁹ Frankfurt expressa tradicionalmente os desejos de segunda ordem por "A quer querer x", entretanto, como essa forma de expressão pode sugerir que o agente queira possuir um desejo que ainda não possui, optamos por sugerir uma outra maneira de expressar os desejos de segunda ordem proposicionalmente, que capta de modo claro o significado mais importante de desejo de segunda ordem.

¹⁰ Utilizamos a expressão "o mais das vezes" pelo fato de que Frankfurt considera que podemos utilizar a noção de desejo de segunda ordem para expressar o desejo de sujeito sobre um desejo que não possui e que não quer que se torne efetivo. O exemplo em questão é referente à suposição de um médico que gostaria de desejar ingerir drogas exclusivamente para saber como seus pacientes se sentem com esse vício, embora de nenhuma maneira o médico queira que o desejo seja efetivo, ou seja, o leve à ação. Esse tipo de desejo não se configura como o caso paradigmático de desejo de segunda ordem de Frankfurt. Cf. FRANKFURT, 1971, p. 9.

que ele está enfraquecendo. Claramente esse sujeito, denominado *viciado voluntário*, possui uma volição de segunda ordem, ou seja, possui a vontade que quer possuir, mas, apesar disso, não possui vontade livre, visto que não possui outra opção a não ser ter a vontade proveniente do vício. Não obstante, o viciado voluntário age por vontade livre porque ele adéqua a vontade não livre que possui à sua volição de segunda ordem, tornando-a, no fim das contas, sua vontade e querendo aquilo que ele quer querer (FRANKFURT, 1971, p. 19-20).

Um grande entrave enfrentado pela teoria de Frankfurt é o problema do *regresso ao infinito*. Assim como vimos que existem desejos de segunda ordem, Frankfurt (1971) reconhece a possibilidade teórica de existirem desejos de ordens superiores. Gary Watson (1975, p. 218) capta esse detalhe e defende que as ações realizadas a partir da conformidade de desejos de primeira ordem a volições de segunda ordem demandariam reflexão sobre a formação desses desejos de segunda ordem, que, por sua vez, deveriam estar em conformidade com volições de terceira ordem e assim sucessivamente. Isso significa que, a fim de que pudéssemos garantir que essas volições de segunda ordem fossem caracterizadoras de nós mesmos, a ação por vontade livre demandaria reflexão sobre os desejos de ordens superiores de modo indefinido.

Ciente da força dessas objeções, no artigo "Identification and wholeheartedness" (1988) Frankfurt se dedica a desenvolver sua argumentação visando barrar esse regresso ao infinito. O filósofo explica que pessoas são sinceramente comprometidas (*wholehearted*) quando não há incerteza acerca daquilo que elas querem fazer. Desse modo, quando pessoas possuem desejos de segunda ordem as quais estão satisfeitas e as quais não possuem dúvidas ao se identificarem, Frankfurt menciona não ser irracional ou arbitrário não refletir acerca da origem desses desejos. Imaginemos um jovem estudante tentando resolver o problema de aritmética. A fim de confirmar o resultado, o aluno pode realizar o cálculo novamente para resolver o exame, entretanto,

diz Frankfurt (1988), devemos concordar que o segundo cálculo não garante que o resultado esteja correto, pois o jovem pode ter errado o cálculo nas duas vezes; da mesma forma, nem um terceiro nem um quarto cálculo poderiam garantir o acerto. Desse modo, Frankfurt menciona que nenhum dos cálculos possui posição privilegiada sobre os demais, o que traz à tona o pensamento de como o estudante poderia terminar a sequência de cálculos verificacionais de modo não arbitrário. O filósofo menciona que há duas circunstâncias em que pode haver identificação decisiva quanto ao resultado adotado: (a) quando o sujeito está seguro acerca do conhecimento da resposta certa, de modo a crer fortemente que, caso repetisse os cálculos, o resultado seria o mesmo ou (b) quando, apesar de o indivíduo não possuir convicção plena acerca da correção do cálculo - ou seja, de admitir que possa estar errado - ele compromete-se de modo genuíno à ideia de que esse é o resultado mais razoável que encontrará, de maneira que, caso venha a refazê-lo, ainda assim esse será o resultado que encontrará (FRANKFURT, 1988). Assim, relacionando a analogia à sua teoria dos desejos, o autor compreende que não refletir acerca da origem das volições de segunda ordem pode ocorrer não por mera arbitrariedade, mas ou porque o indivíduo acredita que aquele é seu desejo, de modo que se identifica fortemente com ele, ou porque, apesar de acreditar que sua volição de segunda ordem possa não ser a mais correta a criar, acredita que mesmo que reflita chegará racionalmente sempre à mesma volição (FRANKFURT, 1988). Logo, em ambos os casos, Frankfurt entende que o indivíduo não deixa de agir por vontade livre pelo mero fato de seu desejo de segunda ordem não ter sido formado por meio de reflexão acerca de seus desejos de terceira ordem (e assim por diante).

Outra resposta possível à objeção de Watson é a de que, apesar da formação de desejos de ordens superiores ser logicamente possível, existem limitações cognitivas e práticas quanto a formação de desejos além do nível de terceira ordem, o que compromete o regresso ao infini-

to. Mckenna (2009, p. 42) formula um simples exemplo que nos mostra como seria possível existir um desejo de terceira ordem: imagine-mos a existência de uma pessoa que possui um desejo de terceira ordem de que seu desejo de segunda ordem - o desejo de agir pelo desejo de ser saudável - não possua papel dominante em todas as suas ações, visto que a pessoa pode acreditar que eventualmente socializar com seus amigos se alimentando de modo flexível é mais importante do que limitar-se em função de uma boa alimentação. Ainda, é cognoscível a ideia de um desejo de terceira ordem, embora conforme tentamos pensar em um desejo de quarta, quinta ou sexta ordem, tal reflexão se torna extremamente custosa cognitivamente e praticamente.

Acerca desses pontos, Zoltan Wagner (2011, p. 25-6) explica que conforme buscamos conceber desejos de ordens superiores, se torna cada vez mais difícil conceber como esse desejo se articula com os demais. No que tange à proposição "eu quero querer x" ou "eu quero que o desejo por x me leve a agir", conforme vão sendo adicionados desejos de ordens superiores, mais penosa de compreender fica a proposição - um desejo de quarta ordem, por exemplo, seria expresso por "eu quero querer querer querer x" ou "eu quero querer querer que o desejo por x me leve a agir", proposições dificilmente inteligíveis. Ainda, no que tange às limitações práticas, Wagner (2011, p. 26) menciona que, supondo que um sujeito tivesse desejos superiores aos de terceira ordem, quando tivesse que realizar decisões com base nesses desejos, seria extremamente desgastante reavaliar suas próprias motivações e, além disso, demonstraria insegurança quanto aos seus que-eres e falta de conhecimento sobre si, de modo a não conseguir se identificar decisivamente com nenhum de seus desejos. Por tais razões, portanto, o argumento do regresso ao infinito se mostra como irrazoável para invalidar a teoria hierárquica de Frankfurt.

Por fim, ainda há a possível objeção de que o

indivíduo seja comprometido com um desejo de primeira ordem que é mero fruto de manipulação. Richard Double descreve o argumento da seguinte maneira:

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 irreflexiva, é difícil ver como eu tenho mais liberdade do que um *wanton*¹¹, apesar do fato de que, segundo a descrição psicológica fornecida por Frankfurt, essas decisões são claramente minhas (DOUBLE, 1991, p. 35).

No exemplo de Double vemos que o agente, apesar de possuir os requisitos para ação por vontade livre, está psicologicamente determinado, pois possui sua vontade manipulada por um agente externo, o que parece problemático para a teoria de Frankfurt. Entretanto, o filósofo explica que não importa para a ação por vontade livre que o agente não possua vontade livre, sendo essa fruto de manipulação. Vejamos a seguinte passagem:

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).

Assim como no caso do viciado voluntário, quando o indivíduo identifica seu desejo de primeira ordem à sua volição de segunda ordem e a torna sua vontade, age por vontade livre. É interessante notarmos que a justificação do autor reflete o modo como compreende que o *self* humano se forma. Frankfurt compreende que

¹¹ Frankfurt chama de *wantons* seres humanos que possuem desejos de primeira ordem, mas não possuem volições de segunda ordem. *Wantons* realizam ações as quais se sentem mais inclinados, sem se preocupar com qual inclinação o levará a agir. Os *wantons* não possuem preferência por nenhum desejo de primeira ordem, o que significa que para eles é indiferente qual desejo o levará à ação (FRANKFURT, 1971, p. 14).

o eu de cada pessoa se identifica à sua volição de segunda ordem, aos desejos que as pessoas querem que as movam. Portanto, no momento em que o indivíduo identifica seu desejo de primeira ordem ao de segunda ordem e o torna sua vontade, age por vontade livre, e isso ocorre independentemente de o desejo de primeira ordem ter sido implantado.

Em outra ocasião, Frankfurt (1988, p. 170) menciona que, na verdade, os desejos não surgem na mente humana através do exercício da vontade livre, não surgem de modo plenamente controlado pelos seres humanos; entretanto, mesmo que uma pessoa não seja responsável pela aparição de um desejo, ela é responsável por se identificar a ele, visto que ao se identificar ao desejo ela o torna seu. Importa para a teoria de Frankfurt então, não a posse de vontade livre, mas a ação por vontade livre, que é também a sede da responsabilidade moral, mesmo que indiretamente.¹² Notemos, por fim, que o único caso em que a manipulação seria um entrave para a responsabilidade moral ocorreria quando o agente age *exclusivamente* por conta da manipulação, ou seja, caso em que não haveria identificação do desejo implantado a algum desejo de segunda ordem; essa é a razão de o filósofo afirmar, como apresentamos na passagem acima, que alguns tipos de manipulação ferem a responsabilidade moral, enquanto outros não.

Em suma, percebemos que, embora o pensamento de Frankfurt não seja imune a críticas (e críticas fortes), o filósofo consegue responder a elas de maneira bastante razoável e inteligível, sem necessitar recorrer a conceitos obscuros e de difícil compreensão, fornecendo uma bastante coerente e explicativa acerca da vontade livre.

Responsabilidade moral

A partir do que foi dito, fazemos algumas considerações (mais de caráter reflexivo do que con-

clusivo) sobre a responsabilidade moral e sua relação com as descrições de mundo deterministas e indeterministas. Apesar da tradição filosófica de modo geral relacionar a responsabilidade moral estritamente com uma concepção de liberdade, seja dentro de uma perspectiva compatibilista ou libertarista, compreendemos que a mesma está garantida, a partir do mesmo critério, independentemente da descrição de mundo que tivermos, incluindo um determinismo forte.

Quando pensamos na ideia de responsabilização moral, o mais das vezes pensamos em sua decorrência como resultante de o indivíduo merecer ser responsabilizado pelo fato de possuir algum tipo de liberdade que o torna digno de louvor ou culpa. Nessa perspectiva, acredita-se que se não há liberdade, então não é possível atribuir responsabilidade moral – tal visão é compartilhada tanto pelos compatibilistas quanto pelos libertaristas. A tradição filosófica classifica essa concepção de responsabilidade moral de *retributiva*, pois tem base na ideia de merecimento, de retribuição ao indivíduo conforme os atos que são por ele praticados. A responsabilidade moral retributiva é visivelmente incompatível com o determinismo forte, isto é, posicionamento que afirma a existência do determinismo e nega a existência de liberdade da vontade. A incompatibilidade entre responsabilidade moral retributiva e o determinismo forte é evidente pelo fato de que nessa visão de mundo não há possibilidade de merecimento de louvor ou censura acerca da realização dos atos, visto que, se um indivíduo não foi livre para fazê-los, seria injusto que ele fosse louvado ou censurado (PEREBOOM, 2001, p. 160).

Apesar disso, a perspectiva de responsabilidade moral retributiva não é a única existente, visto que é possível responsabilizar alguém com o objetivo de mudar seu comportamento, ou seja, a partir de práticas de sanção ou louvor visa-se gerar uma consequência desejada. Essa pers-

¹² Notemos que nas discussões de Frankfurt acerca da responsabilidade moral, o filósofo não afirma diretamente que quando o indivíduo age por vontade livre ele possui responsabilidade moral. Entretanto, o pensador afirma 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" (FRANKFURT, 1969, p. 838). Isso significa que, sempre que a ação de um agente provém de seu desejo de efetivar um desejo de primeira ordem, ela é moralmente responsável por seu ato, mesmo que nesse caso a pessoa não tenha possibilidades alternativas; o que conta como causa da ação nesse caso é o querer do agente, e não o fato de não possuir possibilidades alternativas. Logo, depreendemos que quando o indivíduo age por vontade livre é moralmente responsável por seus atos.

pectiva de responsabilidade moral é, por essa razão, denominada *consequencialista* (ESHLEMAN, 2009, p. 5). Diferentemente da primeira visão de responsabilidade mencionada, esta é aplicável nas três descrições de mundo já abordadas, independentemente do fato de também podermos aplicar a responsabilidade moral retributiva em alguns desses cenários.

Assim, supondo que os seres humanos cheguem à conclusão de que o indeterminismo é o caso e de que há alguma descrição da noção de liberdade que explica de modo convincente o que é ser livre (ou seja, caso fosse afirmado o libertarismo), certamente se utilizaria a responsabilidade moral em um sentido de merecimento, mas não há razões para crer que a noção de responsabilidade moral consequencialista não seria empregada. Derk Pereboom, um dos maiores teóricos do determinismo forte, explica que essa concepção possui cunho pedagógico, sendo frequentemente empregada no processo educativo de pais sobre filhos, bem como em instituições educativas com vistas a passar valores ou a modificar as práticas de alguém – buscando adequá-lo aos valores sociais praticados por algum grupo – ou ainda sendo utilizada para alertar as crianças que seu ato pode gerar consequências negativas a elas ou a outrem (2001, p. 162). O mesmo que foi dito do posicionamento libertarista pode ser dito do posicionamento compatibilista, visto que a noção de merecimento é ancorada à noção de liberdade, e não à ausência de determinismo.

Por fim, caso fosse concluído que o determinismo é o caso e que não existe liberdade (ou seja, caso fosse afirmado o determinismo forte), ainda assim, a noção de determinismo – por ser compatível com a noção de mudança – permitiria que responsabilizássemos as pessoas com o objetivo de mudarmos seu comportamento futuro. Assim, se um sujeito que praticasse um ato hediondo (como um assassinato), que não fosse fruto de manipulação pura (por exemplo, advinda de algum problema neurológico ou de uma compulsão que tornasse impossível ao agente agir de outro modo), caso se utilizasse o determinismo para justificar seu ato, poderíamos,

parafrazeando Zenão de Cítio, dizer a ele: “se estás destinado a matar, estás destinado também a ser punido” (DL VII 23).

Considerações finais

Com base no que foi exposto em nosso escrito, compreendemos que é plenamente possível aceitar a compatibilidade entre determinismo e liberdade se atentarmos para o real significado de determinismo, dissociando-o de noções restritivas que não se identificam a ele. Quando tratamos da noção de liberdade, por sua vez, não basta abordarmos a mesma simplesmente em sua perspectiva de ação, mas urge pensá-la também no âmbito volitivo. Acerca desse ponto, consideramos que, apesar da teoria de Frankfurt ser contraintuitiva em alguns aspectos mencionados, reconhecemos que ela é revolucionária para a compreensão de como podemos pensar a liberdade da vontade de modo coerente e significativo em uma perspectiva determinista, clarificando e expondo de modo simples o que importa para nós quando desejamos liberdade.

Por fim, no que tange à responsabilidade moral, acreditamos que a noção de responsabilidade consequencialista possui a vantagem de não ter como base uma noção tão complexa como a da vontade livre; de fato, independentemente da concepção de mundo que é o caso em ato no nosso universo, nós utilizamos atualmente em nossas vidas essa noção de responsabilidade moral e não parece haver nenhum motivo para acreditarmos que ela não seria utilizada em outras descrições de mundo – o que vimos que não pode ser dito da responsabilidade moral retributiva.

Referências

- BISHOP, R. Contemporary Views on Compatibilism and Incompatibilism: Dennett and Kane. *Mind and Matter*, IS. I., v. 7, p. 91-110, 2009.
- BOBZIEN, S. Crysippus Theory of Causes. In: IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy* (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 196-242.
- CHURCHLAND, P. Do we have free will? *New Scientist*, IS. I., n. 18, p. 42-45, 2006.

CICERO. De Fato (H. Rackham translation). In: *Information Philosopher*. Disponível em: http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/cicero/de_fato_english.htm. Acesso em: 18 jan. 2022.

DENNETT, D. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984.

ESHLEMAN, A. Moral Responsibility. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [S. l.], Winter 2009 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility>. Acesso em: 16 jul. 2022.

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

FRANKFURT, H. G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 68, n. 1, p. 5-20, 1971.

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

FRANKFURT, H. G. 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, M. The eph' hemin in Ancient Philosophy. In: DESTRÉE, Pierre; HORN, Christoph; ZINGANO, Marco (ed.). *What's is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Auflage: Academia Verlag, 2014. p. 351-363.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

MCKENNA, M. Compatibilism. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [S. l.], 2009. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism>. Acesso em: 16 jul. 2022.

PEREBOOM, D. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RAAUFLAB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: German edn. Munich, 2004.

SALLES, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington, VT: Ashgate, 2005.

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

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

Camila Pilotto Figueiredo

Mestra e licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), em Pelotas, RS, Brasil. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Letras na mesma instituição. Professora no curso de Licenciatura em Filosofia a distância (UAB) da UFPEL.

Endereço para correspondência

Camila Pilotto Figueiredo
 Universidade Federal de Pelotas
 Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
 Rua Alberto Rosa, 154, sala 212
 Centro, 96010-770
 Pelotas, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação da autora antes da publicação.