

Que tipo de determinação é compatível com que tipo de liberdade? – Uma resposta a Marcelo Fischborn

What kind of determination is compatible with what kind of freedom? – A reply to Marcelo Fischborn

Gilberto Gomes¹

RESUMO

Embora concordando com a afirmação de Fischborn (2018) de que, segundo uma definição tradicional do compatibilismo, minha posição deveria ser classificada como a de um incompatibilista libertista, defendo aqui uma concepção diferente do compatibilismo, envolvendo, por um lado, a determinação causal local e probabilística das decisões (em lugar de um determinismo estrito universal) e, por outro, a vontade livre concebida como instanciada em decisões geradas por um processo decisório efetuado pelo cérebro, que considera conscientemente diferentes alternativas e poderia, em princípio, ter sido diferente do que foi, implicando que o agente poderia, em condições normais, ter agido diferentemente, nas mesmas circunstâncias. Após discutir diferentes perspectivas sobre a determinação causal (incluindo o determinismo) e sobre a vontade livre, faço uma revisão de algumas passagens de meus trabalhos anteriores, citadas por Fischborn. Concluo que o que é crucial na questão do (in)compatibilismo é a (in)compatibilidade entre a liberdade das decisões e a determinação causal natural das ações humanas. De acordo com essa visão mais flexível e, sustento, mais pertinente do compatibilismo, mantenho minha classificação anterior de minha posição sobre o assunto como compatibilista.

Palavras-chave: livre-arbítrio, vontade livre, compatibilismo, determinismo, responsabilidade moral.

ABSTRACT

While agreeing with Fischborn's (2018) contention that, according to one traditional definition of compatibilism, my position should be classified as that of a libertarian incompatibilist, I argue here for a different view of compatibilism. This view involves, on the one hand, local probabilistic causation of decisions (rather than universal strict determinism) and, on the other, free will conceived as involving decisions generated by a decision-making process carried out by the brain, which consciously contemplates different alternatives and could in principle have been different from what it was, implying that the agent could in normal conditions have done otherwise in the same circumstances. After discussing different views of

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Av. Alberto Lamego 2.000, 28013-602 - Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Email: ggomes@uenf.br.

causation (including determinism) and of free will, I make a revision of some passages from my earlier work, quoted by Fischborn. I conclude that what is crucial in the question of (in)compatibilism is the (in)compatibility between freedom of decisions and natural causation of human actions. According to this looser and, I argue, more pertinent view of compatibilism, I maintain my previous classification of my position on the matter as compatibilist.

Keywords: free will, compatibilism, determinism, moral responsibility.

1. Introdução

Compatibilista é alguém que defende a compatibilidade entre uma coisa e outra. Para definir alguém como compatibilista ou incompatibilista, é preciso saber quais os dois termos que estão sendo considerados compatíveis ou incompatíveis e sob que aspectos estão sendo considerados. Recorrer à tradição nem sempre é um guia seguro, pois pode haver mais de uma tradição em jogo, ou mais de um aspecto relevante de uma tradição. Além disso, podemos ter interesse em mudar uma tradição, mais do que simplesmente segui-la. Recorrer a definições precisas também pode não nos dar a garantia desejada, pois, quando um conceito é complexo, a definição escolhida, embora precisa, pode, sob certo ponto de vista, não ser a mais adequada.

Marcelo Fischborn, em seu artigo *Gilberto Gomes é mesmo um compatibilista?* (2018), deu-me grande honra ao fazer uma competente análise da questão da compatibilidade entre livre-arbítrio e determinismo em minhas publicações. Seu estudo é útil ao fazer minhas propostas dialogarem com algumas das concepções que hoje mais se destacam em relação ao tema, sejam elas partidárias da inexistência da vontade livre (Pereboom, Caruso), libertistas (Kane), compatibilistas (Fischer, Ravizza), ilusionistas (Smilansky) ou revisionistas (Vargas).

Fischborn (2018, p. 180-181) define o determinismo como a tese de que o estado do universo em um determinado momento, conjugado às leis da natureza, implica o estado do universo em qualquer outro momento. A partir dessa definição, define o compatibilismo como a tese de que esse determinismo é compatível com o livre-arbítrio. Com base nisso, conclui, corretamente, a partir da análise de minhas publicações, que não creio nesse determinismo e não defendo esse compatibilismo. Além disso, o argumento de Fischborn mostra que, se o determinismo, tal como ele o definiu, fosse verdadeiro, então ninguém poderia escolher de outro modo, tal como defini essa capacidade, e não haveria, portanto, vontade livre, como a entendo. Consequentemente, classifica meu pensamento como incompatibilista (ao contrário de como eu mesmo tenho me classificado, como compatibilista) e, já que defendo a existência do livre-arbítrio, também como libertista, fazendo uma aproximação de minha posição com a de Robert Kane.

Sua rigorosa análise mostrou-me a necessidade de fazer algumas precisões e acréscimos às minhas formulações sobre o tema, o que me proponho a fazer no presente artigo. Não compartilhando inteiramente de suas conclusões, não me senti, entretanto, à vontade para refutá-las quando me enviou seu manuscrito, pois para isso teria que me apoiar em elementos ausentes, ou pelo menos pouco claros, nas minhas publicações, por ele analisadas – lacuna que agora procurarei suprir.

Concebi o compatibilismo de outra forma e por isso me defini como compatibilista. Até que ponto, entretanto, é justificado usar o termo dessa outra forma? Como a definição de compatibilismo se apoia no conceito de determinismo, é preciso em primeiro lugar discutir brevemente o determinismo, o que faço nas seções 2 a 4. Nas seções 5 a 8, discuto o conceito de vontade livre. Com isso, pretendo esclarecer quais as concepções sobre a vontade livre e sobre a determinação causal que defendo e por que as considero compatíveis. Na seção 9, faço uma revisão de algumas passagens minhas que precisariam ser complementadas para um melhor entendimento do compatibilismo que sustento, apresentando minhas conclusões na seção 10.²

2. Determinismo e causalidade

A definição de determinismo geralmente aceita, e adotada por Fischborn, é bastante exigente, correspondendo ao que já foi chamado de determinismo estrito. Será que é preciso, entretanto, limitar a questão do compatibilismo a essa definição? Ao dizermos “determinismo estrito”, a própria adjectivação do termo sugere que outras concepções de determinismo são possíveis – e de fato elas ocorrem na literatura. Por exemplo, em um manual de métodos experimentais para as ciências comportamentais e biológicas, Jay E. Gould (2001) define o determinismo probabilístico (ou estatístico) como a tese de que, sob condições especificáveis, um certo resultado ocorrerá, mas só em uma certa porcentagem dos casos. Pode-se alegar que o conceito de determinismo probabilístico é contraditório; que o autor deveria ter dito “causalidade probabilística” e não “determinismo probabilístico”. Mas esta é uma questão meramente terminológica, a meu ver sem maior interesse. O que importa, em termos substantivos, é saber se há uma alternativa viável ao determinismo estrito da defini-

² Agradeço a Marcelo Fischborn por seus comentários sobre uma versão anterior desse artigo.

ção adotada por Fischborn e pela maioria dos autores que têm discutido o tema (seja qual for o nome que tenha).

Douglas Ross (2018, p. 73), professor emérito de Física da Universidade de Southampton, é outro autor que defende o conceito de determinismo probabilístico, em relação à física quântica, dizendo que “de fato temos determinismo, mas unicamente determinismo das distribuições de probabilidade de posições e momentum, em oposição ao determinismo de seus valores exatos; estes podem ser derivados na mecânica clássica, mas claramente não na física quântica, já que tais valores exatos não existem”. Aceitemos, entretanto, como mera convenção vocabular, que o termo *determinismo*, sem adjetivação, deva ser entendido como referindo-se ao determinismo estrito.

John Earman (1986, p. 4-6) defende uma distinção nítida entre determinismo e causalidade. Para uma caracterização inicial do determinismo, usa uma citação de William James, na qual este afirma que, segundo o determinismo, “o futuro não tem quaisquer possibilidades ambíguas em seu útero” e “qualquer outro complemento futuro que não aquele fixado desde a eternidade é impossível”. A seguir, sustenta que a relação de causa e efeito não é a mesma coisa que determinismo. Critica, assim, a concepção segundo a qual o mundo é determinista se e somente se todo evento tem uma causa. Concede que, em uma direção, há uma relação entre determinismo e causalidade: se o mundo é determinista, pode-se admitir que todo evento tem uma causa, tomando o estado do mundo a cada momento como a causa do estado seguinte. Mas no sentido contrário a relação é obscura, pois o fato de todo evento ter uma causa não parece garantir que só haja um futuro possível.

Uma aproximação entre os conceitos de determinismo e de causalidade ou uma elucidação de suas relações, entretanto, podem, a meu ver, ser alcançadas recorrendo-se aos conceitos de condição necessária e condição suficiente; no caso particular em questão: causa necessária e causa suficiente (Gomes, 2009). Se A é causa necessária (mas não suficiente) de B, a ocorrência de B implica a ocorrência prévia de A, mas, ao contrário, a ocorrência de A não implica a ocorrência subsequente de B. Em alguns casos, A poderia causar C, e não B. De forma conversada, se A é causa suficiente (mas não necessária) de B, a ocorrência de A implica a ocorrência subsequente de B, mas a ocorrência de B não implica a ocorrência prévia de A. Nesse caso, C também poderia causar B, o qual é um efeito necessário tanto de C quanto de A. Uma observação se impõe nesse ponto: é claro que não estamos aqui usando um conceito de implicação lógica, mas sim de implicação causal, empírica. Da mesma forma, falamos de necessidade não no sentido de necessidade lógica ou metafísica, mas no sentido de uma necessidade empírica, causal, derivada de fatos que podem ser considerados (ou não) como contingentes.

A terceira possibilidade seria a de A ser causa suficiente e necessária de B. Neste caso tanto a ocorrência de A implica a ocorrência subsequente de B quanto a ocorrência de B implica a ocorrência prévia de A. Finalmente, a quarta possibilidade é aquela em que A causa B, sem ser, entretanto, nem

causa suficiente nem causa necessária. B também poderia ser causado por C e A também poderia causar D. Se generalizarmos a terceira possibilidade considerada para *todos* os eventos, postulando que todo evento tem uma causa necessária e suficiente, chegamos à situação descrita pelo determinismo. Teríamos a situação em que não só o futuro não tem possibilidades ambíguas em seu útero, como também o passado poderia ser inteiramente reconstituído a partir de um conhecimento total do presente.

Tentemos dar exemplos concretos dessas relações. Se um casal em que ambos têm o grupo sanguíneo AB tem um filho de grupo sanguíneo AB, podemos dizer que o genótipo dos pais é uma causa que não é nem necessária nem suficiente do grupo sanguíneo do filho. Isso porque eles também poderiam ter um filho do grupo A ou do grupo B, e porque um filho do grupo AB poderia ter pais com outra combinação de genótipos. Já no caso em que ambos os pais pertencem ao grupo sanguíneo O, podemos dizer que isso é causa suficiente do grupo sanguíneo O do filho, que não poderia pertencer a outro grupo. Essa causa não é, entretanto, necessária, pois outras combinações de genótipos dos pais poderiam também gerar um filho O. Consideremos agora o caso em que uma mulher do grupo A e um homem do grupo B têm um filho do grupo O. Podemos aí dizer que a presença do alelo para o grupo O tanto na mãe quanto no pai é uma causa necessária do grupo O do filho. Este não poderia ser O se tanto a mãe quanto o pai não tivessem um alelo para o grupo O em seu genótipo. Essa causa não é, no entanto, suficiente, pois esses mesmos pais poderiam também ter filhos dos grupos A, B ou AB.

A relação entre a contração rítmica do músculo cardíaco e a circulação do sangue nos oferece um exemplo de causa necessária e suficiente. É a contração do coração (e não o seu calor, como pensava Descartes) que determina a circulação do sangue e, na verdade, podemos dizer que, em condições fisiológicas normais, a primeira é a causa necessária e suficiente da segunda. Necessária, porque nenhuma outra condição pode determinar a circulação, e suficiente, porque produz a circulação em todos os casos.

3. A relação entre o determinismo e o conhecimento científico

Podemos questionar se o determinismo é implicado pelo conhecimento científico atual. A resposta a essa questão me parece certamente negativa. Muitos consideram que o determinismo é uma decorrência da mecânica clássica (newtoniana), bem como da mecânica relativista (einsteiniana) e que, como essas teorias são verdadeiras, deve-se concluir que o determinismo é verdadeiro. Podemos opor a essa tese dois tipos de argumento.

O primeiro tipo tem a ver com a questão de saber se essas teorias realmente implicam o determinismo. Meus conhecimentos de física são insuficientes para discutir adequadamente o assunto, mas registro que John Earman (1986)

apresenta uma argumentação que, surpreendentemente, o leva a concluir que “a física newtoniana [...] não é um paraíso para o determinismo” (p. 2) e que, de fato, “os mundos clássicos demonstram ser um ambiente hostil para qualquer forma de determinismo laplaciano” (p. 24). Segundo ele, “é chocante que o determinismo possa fracassar no próprio caso que se supunha servir como exemplo paradigmático do determinismo em ação” (p. 32). Para aqueles que possuem conhecimentos de física mais avançados, transcrevo a seguinte citação: “A necessidade, para a forma clássica do determinismo laplaciano, de recorrer a condições de contorno no infinito [*boundary conditions at infinity*] surge não somente na mecânica de partículas, mas também nas teorias de campo” (p. 40).³ Parece que Newton acreditava no determinismo. Entretanto, uma coisa são suas crenças como pessoa humana, outra é aquilo que é implicado por sua teoria.

Segundo Earman, a teoria especial da relatividade é mais favorável ao determinismo, mas não a teoria geral da relatividade. Como pessoa, Einstein também acreditava no determinismo, mas, segundo Earman (p. 56, 197), sua teoria física mais abrangente, a teoria geral da relatividade, não é favorável a este.

O segundo tipo de argumento contra a tese de que a verdade empírica do determinismo é implicada pela verdade empírica das teorias mecânicas que teoricamente o implicam prende-se à própria ideia de verdade dessas teorias. Mesmo que Earman esteja errado, e as mecânicas clássica e relativista de fato impliquem, teoricamente, o determinismo, será que a “verdade” dessas teorias realmente implica a verdade do determinismo? Lembremos, em primeiro lugar, que a teoria einsteiniana leva a resultados diferentes daqueles fornecidos pela teoria newtoniana, mas nem por isso uma delas deve ser considerada falsa. No seu campo de aplicação, a teoria newtoniana continua verdadeira, devendo a teoria einsteiniana simplesmente ser considerada mais abrangente do que ela. Chegamos assim à ideia de que uma teoria científica só é verdadeira na medida em que pode ser aplicada a um determinado setor da realidade, dentro de certas condições de aplicação. Dentro de sua área de aplicação, ela é verdadeira, mas isso não significa que possa ser universalmente aplicada (Heisenberg, 1962, p. 30-34). Isso tem como consequência que, mesmo que uma teoria, enquanto modelo abstrato, implique o determinismo, se ela tem um campo de aplicação à realidade empírica limitado, ela não implica que a realidade empírica como um todo esteja sujeita ao determinismo. Ou seja, mesmo que uma teoria determinista tenha se mostrado poderosíssima para explicar uma enorme gama de fenômenos, isso não significa que esse funcionamento determinista se aplique a *todos* os fenômenos.

No que diz respeito à física quântica, sabemos que a interpretação desta é controversa: alguns a consideram compatível com o determinismo, outros não. De acordo com vários de seus fundadores (na chamada *interpretação de Copenhagen*), ela não é. Werner Heisenberg (1962), por exemplo, afirma categoricamente que “a teoria dos quanta obriga a dar às leis uma

fórmula estatística e a abandonar o princípio do determinismo” (p. 46). Segundo E. Bitsakis (1988), na mecânica quântica, “um [mesmo] estado inicial puro resulta, sob condições idênticas, em estados finais diferentes” (p. 350). Se isso é verdade, basta para contradizer o determinismo estrito. Entretanto, Bitsakis defende que a mecânica quântica é também determinista, mas apresenta uma forma diferente de determinismo, que chama de *determinismo estatístico quântico*. Ele afirma (p. 350): “Há estados possíveis e estados impossíveis para um sistema quântico. Tanto uns quanto outros são determinados pela natureza do sistema e as condições. Os estados impossíveis nunca se realizam.” Embora outras interpretações da física quântica tenham sido propostas, permanece o fato de que ela representa um sério desafio à doutrina determinista.

Se sairmos do campo da física, vemos que há outras áreas em que o conhecimento científico não tem o determinismo, de forma alguma, como consequência. A genética e a teoria da evolução, por exemplo, oferecem explicações de natureza probabilística. Um casal em que ambos têm o tipo sanguíneo AB, por exemplo, não pode ter um filho com tipo sanguíneo O, mas pode ter filhos com tipos sanguíneos A, B ou AB, com probabilidades de 0,25, 0,25 e 0,5, respectivamente. Já a teoria darwiniana da evolução se apoia em um processo de seleção natural de variações surgidas ao acaso.

Concluo que o determinismo não é uma decorrência do conhecimento científico. Seria ele uma pressuposição do mesmo? Embora se possa ver na busca do conhecimento científico uma busca por causas para todos os fenômenos – e, de preferência, causas necessárias e suficientes –, não há qualquer razão para supor que o determinismo seja uma pressuposição necessária da ciência. Ainda que a ciência encontre, para *muitos* fenômenos, causas necessárias e suficientes, isso não implica a necessidade de pressupor que *todos* os fenômenos possuam causas desse tipo.

Podemos ver na crença determinista adotada por muitos cientistas (mas não todos), muito mais um preconceito, uma ideologia, do que uma decorrência do conhecimento científico ou uma pressuposição necessária ao seu desenvolvimento. Isso que estou chamando de ideologia determinista teria tido, segundo Bitsakis (p. 337), o mérito de fornecer ao cientista um certo “otimismo gnoseológico”, ou seja, uma confiança na possibilidade de nosso intelecto descobrir as leis da natureza. Pode ser uma pressuposição da pessoa do cientista, que o motiva a fazer ciência, mas não é uma pressuposição necessária da própria ciência.

Se o determinismo estrito não constitui uma visão de mundo necessária para que se possa aceitar, valorizar e desenvolver o conhecimento científico, qual seria uma visão alternativa possível? Vou aqui sugerir uma tal alternativa. Podemos supor que, verificado um certo evento ou estado inicial A (entendido como causa), a ocorrência de um evento ou estado subsequente B (entendido como efeito) tenha uma probabilidade que varia entre 0 e 1. Chamemos de $p(B|\sim A)$ a proba-

³ As citações de obras em línguas estrangeiras foram traduzidas por mim.

bilidade de B na ausência de A. Então, se a probabilidade de B na presença de A ($p(B|A)$) for menor que $p(B|\sim A)$, A será uma causa *da ausência* de B. Se ela for igual a $p(B|\sim A)$, A não é causa nem da ausência nem da presença de B. E se ela for superior a $p(B|\sim A)$, A será uma causa (da presença) de B. Nada impede que muitos fenômenos tenham a probabilidade de 1 a partir de um dado estado inicial. Se soltarmos uma esfera de madeira de 30 cm de diâmetro a uma altura de 30 m acima da superfície da Terra, sem que haja qualquer anteparo entre ambas, podemos afirmar que essa esfera certamente cairá ao chão. Ou seja, a probabilidade desse efeito é 1. Para outros efeitos, entretanto, podemos ter uma probabilidade < 1 . Assim, essa concepção probabilística não exclui que possa haver leis naturais absolutamente deterministas, mas ela admite que há limites de aplicabilidade para essas leis e que pode haver outras leis que sejam apenas probabilísticas.

Se quisermos falar em estados totais do universo e fazer uma formulação tanto quanto possível puramente ontológica (como Earman prefere),⁴ poderíamos dizer que, segundo a concepção probabilística descrita acima, o estado do universo em um determinado instante, incluindo as leis da natureza, é compatível com alguns estados possíveis do universo no instante subsequente, bastante semelhantes entre si, dos quais apenas um será realizado. Esses estados possíveis do universo compartilham entre si a maior parte de suas características, mas apresentam algumas pequenas diferenças. Ao longo do tempo, entretanto, essas pequenas diferenças se tornam ponto de partida para novas pequenas diferenças, de tal forma que a história do universo, ao longo de um prolongado intervalo de tempo, poderia ter sido substancialmente diferente do que foi.

Por outro lado, não sei se é necessário ter uma visão de mundo abrangente, seja ela como a que acabei de apresentar, ou como a do determinismo estrito. Talvez fosse melhor nos abstermos de qualquer uma delas. Mas não vejo por que esse determinismo probabilístico seria menos atraente ou justificado que o determinismo estrito.

4. A plausibilidade do determinismo

Qual a justificação que se pode ter para adotar a crença ideológica no determinismo estrito? Podemos pensar em razões psicológicas para isso. Desde o primeiro ano de vida, o ser humano busca entender como o mundo funciona, o que causa o quê. Ao longo do seu desenvolvimento, esse conhecimento das relações causais do mundo vai se ampliando, mas também a consciência de sua ignorância. Nesse contexto, pode se tornar natural uma generalização no sentido de que tudo seria determinado por causas absolutamente necessárias e suficientes, embora sejamos incapazes de apreender

toda a complexidade das mesmas. A crença no determinismo poderia também servir para amenizar nossa angústia diante do desconhecido, pois a ordem é mais tranquilizadora que o imprevisível. Nada disso, entretanto, constitui uma justificação para a crença.

Será essa crença plausível? Tentemos explorar alguns de seus aspectos. Começemos com a formulação clássica de Laplace:

Uma inteligência que, num dado instante, conhecesse todas as forças pelas quais a natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se além disso ela fosse vasta o suficiente para submeter esses dados à análise, incluiria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e aqueles do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o futuro, como o passado, estaria presente a seus olhos (Laplace, 1814/1840, p. 5).

Fica clara aqui a pressuposição da possibilidade de uma inteligência como algo externo ao mundo, algo capaz de um rendimento cognitivo absolutamente extraordinário, já que capaz de dar conta de todas as forças e todos os seres do universo, sem qualquer custo e sem qualquer limitação. Hoje sabemos que a informação tem um custo, que ela depende de suportes materiais que fazem parte do mundo, que o conhecimento depende de sistemas cognitivos materiais e limitados, dos quais o mais complexo é o cérebro humano, com seus 80 e tantos bilhões de neurônios e seus trilhões de sinapses. Hoje nos parece, portanto, totalmente fantasiosa, para não dizer desprovida de sentido, a ideia de uma inteligência que pudesse conhecer todos os seres e todas as forças (incluindo, portanto, aquelas mesmas entidades e forças que a realizam), ou de uma única fórmula que pudesse dar conta de toda a complexidade de todos os processos do universo em um dado momento. Um cérebro capaz de conter informações sobre todas as partículas e forças do universo teria provavelmente que ser maior que o próprio universo, o que é uma contradição, pois deveria estar contido no próprio universo.

Alguém poderia dizer que esta é uma questão epistemológica, que não serviria para se opor à tese do determinismo como propriedade ontológica do universo, ou seja, relativa às suas propriedades reais, independentes de nosso conhecimento. Ora, talvez seja este precisamente um contexto oportuno para questionar essa divisão entre epistemologia e ontologia. Só podemos falar das propriedades reais do mundo a partir de nossa possibilidade de conhecê-las. Além disso, nosso conhecimento, por mais abrangente que seja, é sempre parcial, sempre setorizado, sempre relativo a aspectos específicos do mundo, por mais notáveis que sejam

⁴ Earman (1986, p. 7-8) critica o que considera uma mistura indevida de ontologia e epistemologia: “A visão jamesiana que buscamos apreender é uma visão ontológica; se ela é ou não realizada depende somente da estrutura do mundo, independentemente do que sabemos ou poderíamos saber dela.”

os processos cognitivos de generalização e de abstração – as quais, aliás, sempre envolvem a perda dos detalhes, das especificidades. Nada se ganha sem um custo, ou seja, sem uma perda. E só podemos falar da ontologia a partir de nossa possibilidade – limitada – de conhecê-la.

Segundo a teoria quântica, esse conhecimento completo suposto por Laplace se mostra também impossível, não por uma limitação de ordem prática, mas por uma razão fundamental: no nível das partículas subatômicas, é impossível conhecer simultaneamente a posição e a velocidade de qualquer partícula:

Podemos medir exatamente a posição, mas nesse caso a intervenção do instrumento de observação impede até certo ponto de conhecer a velocidade; no caso contrário, o conhecimento da posição se torna impreciso quando se mede a velocidade [...] para calcular um processo mecânico [segundo os conceitos da mecânica newtoniana], seria preciso conhecer simultaneamente a posição e a velocidade do corpúsculo em um momento determinado, e isso é precisamente o que a teoria dos quanta estima impossível (W. Heisenberg, 1962, p. 47).

É interessante refletir, também, sobre a frase de Laplace que antecede imediatamente a citação mais acima: “Devemos, portanto, encarar o estado presente do universo como efeito de seu estado anterior e como causa daquele que se seguirá.” Além de ser questionável a viabilidade dessa pretensão de considerar um estado total do universo em um momento determinado, o fato de aceitar que ele seja causado pelo estado anterior e causa do subsequente não implica admitir que essas causas sejam necessárias e suficientes. O que se segue a essa frase, no entanto, deixa claro que é em causas suficientes e necessárias que Laplace está pensando, já que ele afirma que todo o futuro e todo o passado estariam diante dos olhos de uma inteligência que conhecesse inteiramente o presente.

Outro aspecto a considerar é que esse sistema universal totalmente determinado, em que cada momento do universo é causa necessária e suficiente do momento subsequente, deve incluir, necessariamente, o próprio indivíduo que formula esse conceito, ou seja, a própria “inteligência” que, mesmo sem a fantástica abrangência daquela suposta por Laplace, é, no entanto, capaz de acreditar que tal determinismo absoluto é um conceito não somente coerente, mas verdadeiro. Isso nos leva, entretanto, como pretendo mostrar, a dificuldades insuperáveis.

Aquele que acredita que o determinismo é verdadeiro também acredita ter essa crença por ter boas razões para tê-la, acredita estar certo nessa convicção; de modo correlato, pensa que os que não acreditam no determinismo estão errados, já que baseiam sua crença em más razões. Ora, se ele não é uma consciência desencarnada, externa ao universo, mas, ao contrário, faz parte dele, então, para ser coerente, terá que admitir que tem essa crença, não por ela corresponder à verdade, mas por ter sido determinada por causas anteriores. Se

você acredita no determinismo, não é porque o determinismo é verdadeiro, não é porque a determinação universal estrita realmente existe, mas sim (supondo-se que o determinismo seja verdadeiro) porque já estava determinado, desde o *big bang*, que você acreditaria no determinismo, da mesma forma que já estava determinado que aquele que não acredita no determinismo teria essa descrença.

Pode ser que a crença de um corresponda à verdade e a do outro não, mas ninguém jamais poderá sabê-lo (se o determinismo é verdadeiro). Pois alguém que se disponha a julgar o pensamento dos dois, para ver quem tem mais razão, apenas o fará por ter sido determinado, desde o início dos tempos, a fazê-lo, e só chegará à conclusão a que chegar, igualmente, por já estar determinado desde sempre que chegaria a ela (a qual poderá, em princípio, ser verdadeira ou falsa). Digamos que você discuta a questão com um indeterminista e acabe convencendo-o de que o determinismo é verdadeiro. Não se poderá dizer que foi a verdade do determinismo que o convenceu, nem a racionalidade da sua argumentação, pois na verdade o convencimento dele já estava determinado desde antes de haver no universo argumentação racional ou apreciação da verdade. A verdade e a racionalidade, se o determinismo é verdadeiro, são no máximo epifenômenos totalmente indetermináveis de eventos totalmente determinados. Chegamos, portanto, à situação paradoxal em que, se o determinismo é verdadeiro, é impossível determinar que ele é verdadeiro.

O determinismo tem, ainda, implicações radicais que não têm sido consideradas por seus defensores ou por aqueles que, como Pereboom (2007, 2011), dizendo-se agnósticos em relação ao determinismo, pensam que a vontade livre necessária para a responsabilidade moral é incompatível tanto com o determinismo quanto com o indeterminismo. Consideremos, como exemplo, as seguintes citações:

Ao invés de tratar as pessoas como se merecessem ser culpadas, o defensor do incompatibilismo forte pode [can] voltar-se para a admoestação moral e o encorajamento, que pressupõem somente que o ofensor fez algo errado. [...] mesmo se tivéssemos boa evidência de que a punição é efetiva na educação moral de criminosos, deveríamos preferir [we should prefer] métodos não punitivos para atingir esse resultado, se eles estiverem disponíveis (Pereboom, 2007, p. 115).

O modelo de quarentena, da saúde pública, justifica a incapacitação de criminosos perigosos, mas o foco primário deveria [should] sempre estar em prevenir a ocorrência do crime, em primeiro lugar, abordando as causas sistêmicas do crime. A prevenção é sempre preferível em relação à incapacitação (Caruso, 2016, p. 35-56).

Ora, se o determinismo fosse verdadeiro, tais afirmações seriam reveladoras de uma ilusão presente no pensamento de seus autores. Quando Pereboom afirma que o defensor

do incompatibilismo forte *pode* voltar-se para a admoestação moral e o encorajamento, parece-me implícito que ele também pode não fazê-lo – por exemplo, se não tiver percebido a pertinência do argumento proposto pelo autor. Parece, portanto, estar admitindo possibilidades alternativas, o que está excluído pelo determinismo. Na frase seguinte, diz o que “deveríamos preferir”. Mas se o determinismo é verdadeiro, qualquer preferência é ociosa, pois “o que será, será.” E dizer o que *deveríamos* fazer se baseia na ilusão de que podemos escolher uma ação que está de acordo com um argumento racional, preterindo outra que se mostre menos justificada. Ora, nada disso é possível se o determinismo for verdadeiro. O mesmo se aplica à citação de Caruso, em que ele tenta convencer o leitor do que *deveria* ser feito, por ser *preferível*, como se as pessoas tivessem alguma liberdade de escolher o que fazer.

A implicação radical que o determinismo parece ter, portanto, é a de que uma enorme parte de nossa linguagem, ou seja, tudo o que dizemos usando verbos modais como *devemos*, *deveríamos*, *pode*, etc., além de substantivos como *escolha*, *preferência*, *decisão*, etc., é literalmente sem sentido. É uma linguagem falsa, baseada em ilusões, à qual estamos, entretanto, condenados, sem poder evitá-la, pois estamos inescapavelmente determinados, desde o surgimento do universo, a usá-la. (O próprio verbo *evitar*, aliás, seria desprovido de sentido real, pois indica a determinação de uma ação presente por uma possibilidade futura, enquanto que, se o determinismo é verdadeiro, toda ação é determinada por causas passadas, que remontam com precisão até o início dos tempos.) O determinismo, para ser coerente, deveria nos levar a crer que somos meros joguetes das circunstâncias e que nossa interação social e nossa compreensão de nós mesmos se baseiam em linguagem e pensamentos inteiramente ilusórios.

Minha conclusão é que o determinismo (estrito) é implausível, que é uma crença que não vale a pena manter. Se se admitir, entretanto, o uso da palavra *determinismo* em outros sentidos, como, por exemplo, quando se fala em determinismo probabilístico, ou determinismo estatístico, ou quando se usa a palavra como sinônimo de *determinação causal*, creio que nada há a opor a esses conceitos. Nesse caso, o que vínhamos chamando simplesmente de *determinismo* (de acordo com o uso da maioria dos autores) é que precisará ser adjetivado como determinismo *estrito*, ou *absoluto*.

Descartar o determinismo estrito, entretanto, não é descartar a determinação causal, ou causalidade natural, ou seja, a ideia de que tudo que ocorre deriva de causas, inclusive o que ocorre na vida mental. No caso que especificamente nos interessa, se uma pessoa age de uma forma que nos parece livre, interessa saber se essa ação pode ser vista como resultado de causas naturais antecedentes, ainda que essas causas possam não ser suficientes para a ocorrência dessa ação, nem necessárias. Dizer que podem não ser suficientes significa admitir um certo nível de indeterminação (possivelmente originada de eventos

de ordem quântica), ou seja, admitir que um mesmo conjunto de causas pode levar a ações ligeiramente diferentes. Dizer que podem não ser necessárias significa dizer que um outro conjunto de causas poderia levar à mesma ação. O importante, no entanto, é saber se, apesar dessa ligeira indeterminação e dessa possível múltipla determinação, a ação considerada livre pode, ainda assim, ser vista como determinada por causas naturais antecedentes, sem que perca sua determinação fundamental pela vontade do sujeito. Ou seja, saber se a própria vontade do sujeito, sem perder sua qualidade e sua especificidade, pode ser vista como determinada por causas naturais.

Muito mais importante do que buscar determinar a compatibilidade ou não da vontade livre com a doutrina extrema do determinismo, então, é buscar esclarecer se essa vontade livre é compatível com a determinação causal. É nesse sentido que aceito a conclusão de Fischborn (2018, p. 180) de que não uso o termo compatibilismo da forma como é habitual na literatura recente sobre o livre-arbítrio, já que não aceito o determinismo em que ela se baseia. Mas aceito a determinação causal das escolhas e ações, e, em relação a esta, continua a se colocar a questão da compatibilidade com a liberdade. Parece legítimo, então, conceber o compatibilismo de outra forma, e definir-me como compatibilista dentro desse novo conceito.

De fato, para a questão da vontade livre, pouco importa se o estado total do universo em um determinado momento (se é que é possível definir um estado total do universo e um momento deste) é causa necessária e suficiente do seu estado total em um momento subsequente. O que importa é se a vontade livre pode ou não ser vista como um fenômeno natural, determinado por fatores causais antecedentes. É a determinação local da vontade, segundo a causalidade,⁵ que importa, não a determinação total do universo, segundo o determinismo.

5. Que tipo de liberdade?

O conceito de compatibilismo se apoia, também, no conceito de liberdade da vontade (*Willensfreiheit*), ou de vontade livre (*free will*), ou livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Mas está longe de haver concordância entre os autores em relação ao que seja a liberdade da vontade. Alguns acreditam que ela não existe, que se trata de uma ilusão – mas é preciso ter um conceito de liberdade da vontade para decretar sua inexistência.

Uma primeira versão concebe que a liberdade implica escapar à determinação causal. Uma busca no Google apresentou os seguintes números aproximados de resultados para os seguintes termos (entre aspas): “freedom from determination”, 4.130; “freedom from determinism”, 2.140; “freedom from causality”, 2.690; “freedom from causation”, 1.660; “freedom from causal determination”, 372. Certamente a ideia de que uma ação é livre quando ela não é causalmente determi-

⁵ Ou segundo as leis da natureza – para aqueles que, como Earman (1986, p. 81-107), se opõem, dentro da tradição empirista humeana, ao conceito de causa como geradora do efeito.

nada tem uma presença significativa em nossa cultura. É óbvio que, dentro dessa concepção, a liberdade é incompatível, por definição, não só com o determinismo, mas com a própria determinação causal da vontade.

Como surgem então as ações livres, se elas não forem determinadas por causas? Uma alternativa é considerar que elas são “determinadas” pelo acaso, ou seja, que são indeterminadas, que surgem do nada. Essa solução, contudo, não parece satisfatória, pois a ideia que se tem de uma ação livre não é a ideia de um evento aleatório. Às vezes se diz também que surgem de si mesmas, embora esse último conceito pareça não ser mais do que um malabarismo verbal. (Ver a cáustica crítica de Nietzsche (1886/1973, § 21, p. 32) ao conceito de *causa sui*.)

Outra solução é admitir que elas são determinadas, não por causas, mas pelo sujeito, ou, dito de outra forma, pelo agente, ou ainda, pela consciência – situando estes fora da ordem dos fenômenos naturais. Alguns falam até em uma determinação exclusiva pela razão (Kant), embora os sujeitos, nas suas ações livres, sejam tão frequentemente irrazoáveis! Esse tipo de proposta nos leva às insolúveis dificuldades de conceber o mundo como povoado por duas ordens de entidades, a ordem das coisas materiais, dos fenômenos naturais, por um lado, todos articulados em uma grande rede causal, e, por outro, a ordem dos sujeitos espirituais, ou das consciências, que se situam fora dessa rede causal e se regem por desejos, por valores, por princípios e, pelo menos parcialmente, pela razão. O grande problema é que não se pode deixar de admitir a existência de uma interação entre essas duas ordens, mas tampouco se pode entender como essa interação seria possível. A concepção da liberdade, nessa linha de pensamento, parece desembocar inevitavelmente em um dualismo de espírito e matéria, no qual não se consegue entender, senão por mágica, como o espírito pode determinar efeitos materiais, rompendo as cadeias causais dos fenômenos naturais.

Uma outra forma de conceber a vontade livre é diametralmente oposta à que acabamos de ver. Ao invés de considerar que a ação livre é a que escapa à determinação causal, ela admite totalmente essa determinação, admite uma cadeia causal que remonta sem limites ao passado mais remoto, e vê a liberdade unicamente no fato de não haver impedimentos à realização da vontade do sujeito. A liberdade, nessa concepção, limita-se ao que pode ser chamado de liberdade externa (Gomes, 2007, p. 222, 226). É um conceito deflacionário da liberdade da vontade; nele, a liberdade não se refere a uma característica da vontade, mas sim das condições às quais a expressão dessa vontade está sujeita (McKenna e Coates, 2016). É a concepção de Hobbes e de Hume, segundo a qual a vontade livre nada mais é do que a capacidade desimpedida de fazer o que se quer fazer. A compatibilidade com a determinação causal está garantida, mas ao preço de afastar-se das intuições mais significativas que temos a respeito de nossa liberdade e

de todo o significado que este conceito tem em nossas relações interpessoais e sociais.

Busquemos, então, outras formas de conceber a vontade livre.

6. A possibilidade de agir diferentemente e a análise condicional

Uma concepção prevalente é a de que uma ação é livre quando o sujeito também poderia ter feito outra coisa (ou se absteve de fazer qualquer coisa). É o chamado princípio das possibilidades alternativas (*alternative possibilities*) ou da possibilidade de agir diferentemente (*possibility of doing otherwise*). Uma pressuposição, por vezes não explícita, desse pensamento é a de que se trata da possibilidade de fazer outra coisa *na mesma situação* em que o sujeito fez o que fez. Fazer outra coisa em outra situação poderia ser simplesmente a decorrência de outras causas externas, não de uma liberdade de escolha do sujeito.⁶

A vinculação da liberdade da vontade à possibilidade de agir de outra forma é uma intuição muito forte e tem caracterizado o pensamento de muitos autores, entre os quais me incluo. Apresenta, no entanto, a dificuldade de ser uma afirmação modal de possibilidade. Como conciliá-la com o pensamento causal, como verificá-la objetivamente, como determinar, em cada caso, se o sujeito realmente podia fazer outra coisa ou não?

G. E. Moore (1912, p. 13-16) sugeriu a chamada análise condicional da possibilidade de agir de outra forma. Segundo esta, dizer que uma pessoa podia ter feito outra coisa significa dizer que, se ela tivesse querido, ou decidido, fazer outra coisa, assim teria feito. Parece-me claro que a mesma pressuposição implícita anteriormente mencionada está presente aqui. Ou seja, o que se supõe é que, se ela tivesse decidido fazer outra coisa, *na mesma situação*, assim teria feito. Parece-me insuficiente, portanto, a forma como Marcelo Fischborn (2018, p. 184) situa a questão: “Segundo uma análise condicional, ‘poder agir de outro modo’ significa algo como ‘agir de outro modo se alguma circunstância passada tivesse sido diferente’.”

Consideremos, por exemplo, um motorista que resolveu avançar um sinal vermelho e atropelou um motociclista, causando a sua invalidez permanente. Ele é responsável por isso? Sua ação foi livre? Deve ser condenado, civil e criminalmente, pelo que fez? Ou será que fez apenas aquilo que estava determinado a fazer pelas circunstâncias em que se encontrava? Ao avaliar a questão, podemos indagar se ele podia ter agido de outra maneira, parando o carro diante do sinal vermelho. Entretanto, dizer que, se um policial estivesse visível no cruzamento, ele teria parado é obviamente irrelevante para essa

⁶ Às vezes, essa pressuposição está explícita, como, por exemplo, em R. Kane (1998, p. 111): “O problema está em o agente fazer outra coisa, nas mesmas circunstâncias, de uma maneira que é indeterminada [...]”

questão. Teríamos aí uma circunstância passada que teria sido diferente, levando a uma ação diferente do sujeito. Não é a existência desse tipo de possibilidade, entretanto, que torna a ação livre, ou mostra que ela é livre. O que é pertinente para a questão é a possibilidade de o motorista, na mesma situação em que se encontrava – ou seja, na ausência de um policial visível no cruzamento –, ter parado no sinal vermelho, por ter decidido fazê-lo. A afirmação condicional pertinente, portanto, é a de que, se assim tivesse decidido, ele teria parado, não a de que, se houvesse um policial no cruzamento, ele teria parado.

Em relação à análise condicional, Fischborn faz referência a McKenna e Coates (2016), citando a seguinte afirmação desses autores:

Assim, os compatibilistas clássicos analisavam qualquer afirmação de que um agente podia ter agido de outro modo como uma afirmação condicional dizendo o que um agente teria feito sob certas condições contrafactuais.

Seria preciso, entretanto, ter acrescentado a frase que vem logo em seguida, no artigo citado, a qual especifica quais são essas “certas condições contrafactuais”:

Essas condições envolvem variações sobre o que um agente dotado de vontade livre quis (escolheu, intencionou ou decidiu) fazer no momento de sua ação determinada pela vontade livre (McKenna e Coates, 2016).

Mencionar apenas que o agente teria feito outra coisa em certas condições contrafactuais não basta; é preciso detalhar que estas dizem respeito àquilo que o agente poderia ter decidido fazer. Creio não ser totalmente adequada, portanto, a afirmação de Fischborn (2018, p. 184) de que “[e]m oposição a esse tipo de análise [condicional], Gomes afirma que o livre-arbítrio exige algo mais robusto, a saber, que um agente que realize uma ação tenha podido realizar uma ação diferente mesmo que as circunstâncias tivessem sido as mesmas”. Não me parece ser eu a fazer essa exigência e sim que ela já está implícita em qualquer versão significativa da análise condicional, bem como na própria formulação da possibilidade de agir de outra forma.

Convém ressaltar que dou à palavra *circunstâncias* um significado etimologicamente exato, ou seja, relativo àquilo que *circunda* o sujeito, àquilo que está à volta dele, não *dentro* dele. Só o que se passa fora dele será chamado, assim, de *circunstância*. (Em relação ao que lhe é interno, poderemos usar as palavras *condições* ou *fatores*.) Se considerarmos agora, não o sujeito biológico, referido aos limites do corpo, e nem mesmo o sujeito psicológico, incluindo tudo que está em sua mente, mas tão somente o sujeito da vontade (concebido como instanciado em um subsistema de seu cérebro, responsável pela tomada de decisões conscientes), as circunstâncias desse sistema decisório podem até incluir certos desejos e crenças, que

estão dentro da mente da pessoa, mas podem ser considerados como externos ao próprio sistema decisório, na medida em que são conscientemente considerados por ele, podendo ser mais ou menos valorizados pelo mesmo. Aquilo que é interno ao sistema decisório, entretanto, e determina suas valorizações e escolhas não será incluído no que chamo de suas circunstâncias. Assim, dizer que o sujeito poderia ter agido diferentemente mesmo que as circunstâncias tivessem sido as mesmas não exclui que as condições internas do processo decisório tivessem sido diferentes.

Não tenho espaço aqui para discutir aprofundadamente a questão da análise condicional da possibilidade de agir de outra forma, de modo que vou apenas analisar alguns pontos e fazer algumas propostas. Uma objeção que tem sido feita a essa análise é a de que, pelo menos em alguns casos, pode ser verdade que, se a pessoa tivesse decidido fazer outra coisa, ela o teria feito, mas também verdade que ela não poderia ter decidido fazer outra coisa. Ora, se ela não poderia ter decidido fazer outra coisa, não poderia tê-lo feito. Tem-se assim uma situação em que a pessoa não poderia ter feito outra coisa, embora seja verdade que, se ela tivesse decidido assim fazer, assim teria feito – o que inviabiliza equacionar essa afirmação condicional à possibilidade de agir de outra forma (Chisholm, 1964/1982). Essa objeção nos obriga a deslocar nosso foco do poder *fazer* outra coisa para o poder *decidir* fazer outra coisa.

Refazer em relação à possibilidade de decidir agir de outra forma o mesmo tipo de análise condicional sugerida por Moore nos levaria a uma regressão infinita (teria feito outra coisa, se assim tivesse decidido; teria assim decidido, se tivesse decidido assim decidir; teria decidido assim decidir, se tivesse decidido que assim decidiria decidir; etc.). Sustento, entretanto, que uma outra forma de análise condicional é possível aqui. É preciso, inicialmente, complementar a análise condicional habitual da seguinte forma: dizer que uma pessoa podia *ter agido* de outra forma significa dizer que ela podia *ter decidido* agir de outra forma e, se assim tivesse decidido, assim teria feito. Em seguida, a possibilidade de decidir agir de outra forma será analisada da seguinte maneira: dizer que uma pessoa podia ter decidido agir de outra forma significa dizer que, se o processo decisório que a levou a decidir fazer o que fez tivesse sido suficientemente diferente do que foi, ela teria decidido fazer outra coisa (e, conseqüentemente, o teria feito), mesmo que as circunstâncias em que esse processo decisório se deu e que influíram sobre ele tivessem sido as mesmas.

Essa análise condicional apresenta três das vantagens elencadas por Jan Thomas (1995) em relação à análise condicional de Moore: ela é compatível com uma explicação causal da ação humana; é adequada ao julgamento moral, que responsabiliza uma pessoa pelas decisões que tomou; e evita ter de explicar termos modais como o de possibilidade.

Pode-se fazer em relação a essa análise uma objeção semelhante à anteriormente considerada, dizendo que pode ser verdadeiro que, se o processo decisório tivesse sido diferente, a decisão seria outra, mas também verdadeiro que o processo decisório não poderia ter sido diferente do que foi, nas mes-

mas circunstâncias em que ocorreu. Acontece que não há nenhuma razão que nos leve a aceitar essa possibilidade (de que o processo decisório não poderia ter sido diferente). O determinismo, sim, nos levaria a isso, mas vimos que há fortes razões para rejeitar o determinismo. Segundo este, o processo decisório nunca poderia ter sido diferente do que foi, já que nada poderia ter sido diferente do que foi. De acordo com o determinismo, nem há razão para haver um processo decisório, já que não há alternativas entre as quais escolher. A sequência de eventos que precede uma ação supostamente livre, na verdade, seria apenas ilusoriamente um processo decisório, dado que tudo já estaria decidido desde o início do universo. Deixando de lado essa doutrina extrema, entretanto, e admitindo que o processo decisório de fato escolhe entre alternativas que se colocam para ele, não há por que supomos que esse processo não pudesse ter sido diferente do que foi. Se a escolha foi caprichosa, ela também poderia ter favorecido outra alternativa. Se foi motivada, o motivo contrário poderia ter sido avaliado como mais forte, se os critérios de avaliação tivessem sido diferentes. Se houve um processo decisório, ele sempre poderia ter sido diferente, levando a uma decisão diferente.

No contexto das objeções feitas por vários autores à interpretação condicional da possibilidade de agir diferentemente, Harry Frankfurt (1969) argumentou não ser essa possibilidade necessária para a responsabilidade moral e, conseqüentemente, para a vontade livre que se supõe necessária a ela. Assim, as ideias de liberdade e de responsabilidade moral não precisariam ser rejeitadas juntamente com uma eventual rejeição das possibilidades alternativas. Frankfurt propôs um contraexemplo de ficção científica, em que um dispositivo implantado no cérebro de um agente tornaria impossível para ele fazer outra escolha e, portanto, agir de outra forma. No caso considerado, ele faz uma ação por ter decidido fazê-la e é, portanto, moralmente responsável por ela. O dispositivo intracerebral não é acionado. Nenhuma intervenção externa ocorre. Entretanto, se ele estivesse prestes a tomar uma decisão diferente, o dispositivo seria acionado, impedindo que essa decisão fosse tomada. Portanto, mesmo sem o saber, ele não tinha, na realidade, a possibilidade de decidir de outra forma. A ausência dessa possibilidade, no entanto, não retira sua responsabilidade moral pela ação (e, portanto, não exclui que esta tenha sido determinada pela vontade livre).

Como assinala Ravizza (1994, p. 62, 87), Locke foi um precursor de Frankfurt nessa questão. Ele imagina a situação de alguém que, enquanto dormia, foi colocado em um quarto

na companhia de alguém com quem desejava estar. Ao acordar, ele escolhe permanecer nesse quarto, mas na verdade não poderia sair, pois a porta, sem que ele o saiba, está trancada (Locke, 1690/1894, livro 2, cap. 21, seção 10, p. 317). Segundo Fischer (2006, p. 9), “Frankfurt trouxe para dentro do cérebro a porta trancada de Locke”.

A discussão dessa tese de Frankfurt tem sido extensa na literatura e não teríamos espaço aqui para examiná-la mais a fundo. Vários autores propuseram variações no contraexemplo imaginado (os chamados *Frankfurt cases*), com argumentos favoráveis ou desfavoráveis à tese proposta, de que a vontade livre não implica a possibilidade de agir diferentemente. A resposta mais simples a essa tese é que os contraexemplos envolvem uma situação altamente artificial, provavelmente impossível de ser realizada, e não excluem que, normalmente, a vontade livre inclua a possibilidade de agir de outra forma. Os circuitos cerebrais da ação voluntária, o significado que as ações têm para o próprio agente e para os outros, o valor social das ações, a atribuição de culpa e de mérito, a responsabilidade moral e legal, e o próprio conceito de liberdade surgiram em – e são relevantes para – situações nas quais a vontade livre inclui a possibilidade de agir de outra forma, não importando, portanto, que, na situação imaginária e especialíssima dos casos Frankfurt, uma ação livre pudesse ocorrer na ausência real dessa possibilidade.

7. O eu como origem das ações livres

Outro elemento fundamental da noção cotidiana que se tem do que seja uma ação livre e que, a meu ver, deve ser mantido em uma abordagem filosófica ou científica é o de que uma tal ação se origina do próprio eu, da própria vontade, e não de algo externo ao eu ou à própria vontade.⁷ Na hora de votar em uma assembleia, se alguém segura meu braço e o levanta, e meu voto é contado, é evidente que não temos aí uma ação livre. Quando ocorre um vômito espontâneo, isto é geralmente algo que surge do meu eu corporal, mas não do meu eu psíquico, não da minha vontade. Se um mendigo se aproxima de mim com um cheiro nauseabundo e eu tenho um sentimento de nojo daquela pessoa, esse sentimento ocorre no meu eu psíquico, eu posso até sentir vergonha de tê-lo, achando que o mendigo, como ser humano, merece consideração e compaixão, mas não deveria me sentir culpado por

⁷ Comentando uma passagem minha em que defendo “uma concepção compatibilista [que] possa preservar tudo que é essencial à noção cotidiana de vontade livre” (Gomes, 2007, p. 228), Fischborn (2018, p. 183) considera relevante a questão de saber “até que ponto uma concepção sobre o livre-arbítrio precisa acompanhar o entendimento comum da noção”. Notemos, em primeiro lugar, que esse entendimento comum envolve múltiplos componentes, nem sempre coerentes, e pode variar de pessoa para pessoa. Nesse contexto, Fischborn (2018, p. 183) assinala que “estudos no interior da chamada filosofia experimental do livre-arbítrio, que se inicia com Nahmias et al. (2005) e Nichols and Knobe (2007), ofereceram novos métodos para se investigar o que faz parte da ‘noção cotidiana’ de livre-arbítrio”. Minha resposta é que, embora considere importantes esses estudos, não acho que se precise manter todos os elementos da noção cotidiana (ou das noções cotidianas) de livre-arbítrio, mas apenas aqueles que são mais importantes e são compatíveis com o conhecimento científico atual. Essa perspectiva se expressa, inclusive, no título de outro artigo meu sobre o tema (*What should we retain from a plain person’s concept of free will?*, Gomes, 2005).

isso, pois não depende de mim ter esse sentimento, é algo que ocorre a mim, não algo que decorra da minha vontade. Já quando eu faço algo por ter resolvido fazê-lo, sinto-me responsável por isso, podendo eventualmente me sentir culpado por tê-lo feito. A diferença entre um ato intencional e outro involuntário é essencial para o relacionamento de uma pessoa com as outras e consigo mesma. Se alguém esbarra em mim ao passar, por exemplo, faz toda a diferença saber se o esbarrão foi involuntário ou proposital.

Alguns acham que uma ação voluntária deve ser vista como indeterminada; que se ela não é determinada por fatores externos que afetam o sujeito, então isso prova que o determinismo é falso, já que incompatível com um fato real. É forçoso reconhecer, entretanto, como já foi apontado por diversos autores, que rejeitar o determinismo não basta para explicar as ações livres. Pois o oposto da determinação é a indeterminação, é a ocorrência derivada do acaso. Ora, a ideia de que há eventos que decorrem do acaso, e não de uma determinação, em nada ajuda aqui, pois a ideia que se tem de uma ação livre não é a ideia de um evento aleatório. Ao contrário, a ideia é que se trata de um evento bem determinado, mas determinado pela vontade do sujeito, não por fatores externos a ele. Ao agir livremente, o sujeito inegavelmente sofre a influência das circunstâncias em que se encontra, e em alguns casos essa influência pode mesmo ser vista como fortíssima. Entretanto, a intuição que se tem, de forma muito nítida, é a de que, por maior que tenha sido essa influência, não foi ela que determinou inteiramente a ação do sujeito – que ele próprio teve aí um papel decisivo.

Se deixarmos de lado o determinismo e pensarmos apenas na determinação causal das decisões, a insuficiência dos fatores externos para explicar as ações livres pode ser vista como justificando a conclusão de que estas não decorrem inteiramente de causas (associadas a uma certa dose de aleatoriedade). Essa conclusão, entretanto, envolve uma petição de princípio, pois ela depende de que já se tenha admitido, por princípio, que a atividade do eu, da qual derivam as ações livres, também não decorra inteiramente de causas e aleatoriedade. É verdade que essa pressuposição parece fazer parte da concepção cotidiana, intuitiva, sobre a vontade livre e o eu. Seria uma parte, no entanto, a ser descartada, em uma abordagem crítica. Não é necessária ao entendimento das reações pessoais e das relações interpessoais que envolvem a vontade livre. A atividade do eu pode ser determinada por causas e aleatoriedade – basta que não tenhamos consciência de todas elas para que haja uma adequação à fenomenologia da vontade livre.

Alguns filósofos acham que, para que o fato de o agente ser a origem de uma ação possa garantir sua qualidade de ação livre, ele tem que ser a origem *última* (ou primeira)⁸ dessas ações. Mas para que isso ocorresse, teríamos que voltar à ideia de *causa sui*, ou à ideia de indeterminação. Como nenhuma das duas é adequada, como já vimos (a primeira por ser con-

traditória, a segunda por ser insuficiente), chegaríamos a um impasse. Entretanto, nada me parece justificar essa exigência. Uma ação é livre quando causada por um processo decisório realizado pelo agente. Mas nada exclui que esse processo decisório, por sua vez, tenha suas causas.

Fischborn (2018, p. 181-182) observa que Kane, por exemplo, centra sua defesa do incompatibilismo na tese de que, para exercer o livre-arbítrio, um agente precisaria ter *responsabilidade última*, ou seja, precisaria “ser responsável por qualquer coisa que seja uma razão (condição, causa ou motivo) suficiente para a ocorrência da ação” (Kane, 2009, p. 271). Quanto a mim, vejo o agente como responsável pela ação que resulta de um processo decisório que ele efetua; ele é responsável pela decisão que toma, mas não é responsável por todas as causas (externas ou internas) que participam na determinação desse processo decisório, nem pelos eventos aleatórios que nele possam intervir.

Para garantir sua defesa da existência da vontade livre, tendo aceitado a exigência da responsabilidade última, Kane (1996, p. 74-75; 2009, p. 272) recorre ao conceito de *ações formadoras do eu* (*self-forming actions*), definidas como resultado de processos não determinísticos do cérebro. Entretanto, o fato de um processo ser não determinístico não basta para qualificar como livre uma ação (direta ou indiretamente) derivada dele. Algo que não é determinado é algo aleatório, algo que ocorre por acaso, e as ações livres estão longe de serem eventos aleatórios. A intuição que temos de uma ação livre não é a de que ela é indeterminada, ou deriva do acaso, mas, ao contrário, de que é muito nitidamente determinada pela vontade do sujeito. Em uma ação livre, é o agente, e não o acaso, quem determina qual dos cursos alternativos disponíveis será tomado.

Um agente pode até ser parcialmente responsável por aquilo que ele é, através das “ações formadoras do eu” apontadas por Kane, mas nunca será responsável por tudo aquilo que é, nem por todos os elementos de sua forma de ser que participam da gênese de uma decisão que toma. Além disso, essas ações formadoras do eu também não precisam ser vistas como indeterminadas, como postula Kane, para que o agente possa ser responsável por elas. A meu ver, basta que tenham sido livres, ou seja, causadas por um processo decisório do agente.

8. O papel da intenção consciente na vontade livre

Sempre que haja um sistema decisório, que determine a ação do organismo não apenas em função das circunstâncias em que ele se encontra, mas também em função de estratégias internas variáveis, que envolvem a busca por atingir certos objetivos, alguns finais e outros intermediários, alguns que trazem um benefício direto para o organismo, outros que

⁸ Última na regressão na cadeia de causas suficientes, primeira na ordem cronológica das mesmas.

trazem, ou podem trazer, apenas uma probabilidade aumentada de tal benefício – sempre que haja, então, um tal sistema decisório em ação, podemos falar em algum nível de liberdade. Assim, por exemplo, Claude Bernard fez sua famosa afirmação de que a constância do meio interno é a condição para a vida livre. Garantindo a constância de seu meio interno, o organismo biológico, mesmo muito primitivo, consegue uma certa independência em relação ao meio externo, podendo nele se aventurar com maior liberdade em relação às condições que este lhe oferece, aumentando suas chances de encontrar aquilo de que precisa para sua vida.

Earman (1986, p. 239), refletindo sobre a natureza talvez ilusória de nossa crença na vontade livre, pergunta se todas as nossas ações não seriam, afinal, apenas formas mais complexas de tropismo em direção àquilo de que necessitamos, como o tropismo das plantas que se voltam para o sol. Ocorre que o tropismo é um caso especialmente limitado de atividade de um sistema biológico. Martin Heisenberg (2009), biólogo e filho do grande físico quântico, dá exemplos da atividade de organismos de diferentes graus de complexidade em que a atividade não pode ser vista como uma resposta a estímulos externos, mas sim como algo internamente gerado, com participação de eventos aleatórios, mas não de natureza puramente aleatória, já que envolve expectativas adaptáveis sobre as consequências de sua ação espontânea. Pode-se, assim, reconhecer uma longa história e uma vasta gama de manifestações para a ação livre, em vários níveis de complexidade, nos organismos biológicos e, portanto, em diferentes graus de liberdade.

Quando falamos na liberdade da ação humana, no entanto, pensamos em geral nas ações derivadas de uma deliberação consciente, que podem ser vistas como envolvendo o maior nível de complexidade e o maior grau de liberdade. Estas envolvem uma consciência prévia da decisão de concretizar uma ação. Chamei essas ações livres de deliberadas (Gomes, 1999, p. 69).

9. Revisão de alguns trechos meus citados por Marcelo Fischborn

Há comentários de Fischborn a respeito de algumas passagens minhas que me mostram claramente a necessidade de complementar ou aperfeiçoar a formulação que apresentei de minhas ideias. Em primeiro lugar, consideremos a passagem em que afirmo que “uma ação livre é, ao mesmo tempo, (1) livre de determinação completa por condições externas ao sis-

tema da mente da pessoa e (2) causalmente determinada por condições internas a esse sistema decisório” (Gomes, 2007, p. 228-229). Fischborn (2018, p. 185) observa que os fatos passados que geraram esse sistema decisório e influíram no seu desenvolvimento são, inegavelmente, fatores externos a ele, assim como as leis da natureza. Assim, se a ação é causada pelo sistema decisório e este foi (necessariamente) causado por fatores externos a ele (já que ele não existe desde sempre), então qualquer ação foi inteiramente causada (se aí incluirmos a participação de alguma medida de aleatoriedade), em última análise, por fatores externos ao sistema decisório, contrariando a condição (1) citada acima, o que excluiria a possibilidade de qualquer ação livre.⁹ Devo, portanto, corrigir minha afirmação, especificando que é às condições externas *presentes* (ou imediatamente anteriores) que me refiro. Uma ação é livre se ela não for completamente causada pelas condições presentes (ou imediatamente anteriores) externas ao sistema decisório que a causa. Disso decorre que, quando uma ação é livre, o sujeito poderia ter agido de forma diferente, mesmo que todas as circunstâncias, ou seja, todas as condições externas ao sistema decisório que a determinou, *presentes ou imediatamente anteriores*, tivessem sido as mesmas.

Assim, a passagem a seguir, também citada por Fischborn (2018, p. 184), poderia também ser complementada com a inclusão das palavras entre colchetes:

O que as pessoas (incluindo filósofos) querem dizer quando afirmam que alguém poderia ter agido diferentemente? [...] O que querem dizer é que a pessoa em questão tinha o poder de agir diferentemente mesmo se as circunstâncias [presentes no momento da escolha] tivessem sido as mesmas (Gomes, 2007, p. 228).¹⁰

O artigo de Fischborn me fez ver que a citação seguinte merece também ser corrigida:

A ideia de vontade livre parece implicar que uma pessoa poderia ter feito outra coisa nas mesmas circunstâncias, mesmo se tivesse tido os mesmos desejos e crenças (Gomes, 2007, p. 228).

A motivação para essa afirmação é a intuição que comumente temos de que poderíamos agir de outra forma mesmo tendo os mesmos desejos e crenças. Por exemplo, uma pessoa que gosta de chocolate e sabe que seu peso está acima do que gostaria pode recusar um bombom, mas ao mesmo tempo achar que, se tivesse resolvido abrir uma ex-

⁹ Na verdade, a objeção de Fischborn (2018, p. 185) é formulada no contexto do determinismo e minha rejeição do mesmo não me comprometeria com a relevância de sua conclusão. Entretanto, um argumento semelhante poderia ser feito no contexto de uma adesão à causalidade natural, como faço acima, o que torna importante considerar sua objeção.

¹⁰ Volto a salientar que, para uma correta compreensão dessa passagem, é preciso levar em conta que uso circunstâncias no sentido preciso daquilo que se encontra à volta – e, portanto, fora – do sistema decisório, não incluindo, assim, o que se passa dentro dele mesmo.

ção à sua dieta e aceitá-lo, assim teria feito. Concebi o eu como um sistema decisório que pode avaliar certos desejos e crenças da própria pessoa, ponderá-los e chegar a uma decisão. Por exemplo, a pessoa pode refletir sobre seus desejos de comer chocolate, ou de emagrecer, e sobre suas convicções de que seu peso atual é excessivo, ou de que privar-se de certas guloseimas é necessário para perder peso. Nesse sentido, certos desejos e certas crenças são vistos como de certa forma externos ao sistema decisório, embora internos à vida psíquica do sujeito. Por outro lado, entretanto, pode-se conceber o próprio funcionamento interno do sistema decisório como dependente de desejos, de primeira ou de segunda ordem (como o desejo de não desejar comer chocolate, ou pelo menos não se submeter a esse desejo), e crenças (como a de que se deve cuidar da própria saúde). Se indagado, o sujeito pode reconhecer ter esses desejos e crenças, mas ele não estava consciente deles ao deliberar sobre a decisão a tomar. Podemos ainda admitir que um sujeito pode ter desejos e crenças dos quais não tem a menor consciência e que não reconheceria como seus, mesmo se indagado sobre eles, e que podem fazer parte do sistema decisório que atua em determinada escolha. (Tais desejos e crenças inconscientes foram não apenas postulados pela psicanálise, mas têm também sido objeto de estudo em disciplinas mais objetivas, como a psicologia cognitiva e a psicologia social.)

Podemos também considerar uma questão de natureza moral, como a de uma pessoa que decide se vai ou não fazer uma doação para uma instituição filantrópica. Ao refletir sobre a questão, essa pessoa vai considerar conscientemente seu desejo de fazer uma boa ação, suas crenças sobre o mérito da instituição e o valor moral que atribui a uma tal doação. Mas também há um desejo consciente de economizar seu dinheiro, para poder utilizá-lo de outra forma, e também alguma dúvida consciente sobre a honestidade dos administradores da instituição. Digamos que ela resolva não fazer a doação. Podemos admitir que, mesmo estando nas mesmas circunstâncias e considerando esses mesmos desejos e crenças, ela poderia também ter resolvido ao contrário – se tivesse, por exemplo, resolvido valorizar mais o valor moral da ação ou dar menos peso à sua desconfiança. Mas isso não exclui que haja outras motivações e cognições mais profundas de sua mente que determinaram (possivelmente associadas a alguma dose de aleatoriedade) a valorização que fez de seus desejos e crenças conscientemente considerados e, conseqüentemente, a decisão que efetivamente tomou de não fazer a doação.

Vejo agora, portanto, que deveria ter restringido os desejos e crenças da citação anterior àqueles de que a pessoa tem consciência no momento da deliberação. A afirmação completa, então, deveria ser:

A ideia de vontade livre parece implicar que uma pessoa poderia ter feito outra coisa nas mesmas circunstâncias, mesmo se tivesse tido os mesmos desejos e crenças de que teve consciência ao deliberar sobre essa decisão.

Se todos os desejos, crenças, sentimentos, intuições, pensamentos, etc., incluindo aqueles que comandam o funcionamento interno do sistema decisório, tivessem sido exatamente os mesmos, a decisão provavelmente teria sido a mesma, ou no máximo poderia ter apresentado uma pequena variação devida ao acaso. Mas uma coisa são as motivações, cognições e estados afetivos mais profundos, dos quais o sujeito não tem necessariamente consciência e que podemos ver como inerentes ao seu próprio sistema decisório, outra são aqueles de que o sujeito tem consciência ao deliberar.

Na seqüência do mesmo texto, temos a seguinte passagem:

Alguém poderia dizer, “Meus desejos e crenças influenciaram minha decisão, mas não a determinaram. Eu considerei esses desejos e crenças e decidi o que fazer. Eu poderia ter feito outra coisa, mesmo se tivesse tido os mesmos desejos e crenças.” [...] No raciocínio acima [...] os desejos e crenças parecem estar no interior da pessoa, mas ainda fora do sistema decisório de sua mente – referido como seu eu (2007, p. 229).

Mais precisamente, eu deveria ter escrito:

Os desejos e crenças mencionados no raciocínio acima, de que a pessoa estava consciente ao deliberar sobre o que fazer, parecem estar no interior da pessoa, mas ainda fora do sistema decisório de sua mente – referido como seu eu.

Mais à frente em seu artigo, Fischborn (2018, p. 186) comenta:

Não é evidente, no entanto, que elementos possam compor o sistema decisório, dando-lhe individualidade e consistência, já que coisas como crenças e desejos são consideradas externas a ele.

Como já mencionado, nem todas as crenças e desejos devem ser consideradas como externas ao sistema decisório responsável por uma determinada decisão. Quanto aos elementos que o compõem, em seu aspecto material, são elementos do sistema nervoso, incluindo neurônios e talvez também células gliais. Devemos pensar em redes neurais que funcionem não só em resposta a estímulos, mas tenham atividade espontânea, que possam inibir impulsos nervosos motores até um momento futuro e envolvam representações do mundo e de si mesmo. Sob o aspecto funcional, devemos supor que essas redes instanciem desejos, inclusive desejos de segunda ordem (ou seja, de ter ou não ter certos desejos), valores (ou padrões avaliativos), emoções e outros estados afetivos, e crenças. Algumas crenças e desejos, entretanto, podem ser vistas como externas ao sistema decisório, na medida em que possam ser avaliadas por ele, como objetos de uma consideração consciente por parte dele.

Note-se que concebo o sistema decisório como algo extremamente variável, conforme o momento, o estado ou a situação em que a pessoa se encontra. O eu de uma pessoa que está triste não é o mesmo eu dessa pessoa quando ela está alegre. O eu que tem sua atenção desviada para outros estímulos não é o mesmo que atua quando a pessoa está totalmente concentrada em uma tarefa. A escolha do que dizer ou não dizer numa reunião de amigos certamente é afetada pelo fato de a pessoa ter bebido álcool ou não. Exemplos como esses não excluem, contudo, que o eu possa ter um núcleo constante, que faz parte do que consideramos como a personalidade de alguém e nos permite reconhecer sua individualidade.

10. Conclusões

Marcelo Fischborn (2018) tenta situar minha posição dentro de uma das alternativas propostas na literatura. Tem razão ao dizer que, se aceitarmos a concepção mais corrente de determinismo, devo ser reconhecido como um incompatibilista. Mas minha posição implica romper com os termos e pressupostos em que essas alternativas se baseiam. Não pretendo ser nem compatibilista nem incompatibilista, nos termos em que essas posições são geralmente colocadas, pois rejeito essas formulações e os pressupostos nelas envolvidos. Minha proposta é a de pensar a questão de forma diferente. Vejo um sentido importante no questionamento sobre a possibilidade da liberdade humana, na afirmação da existência dessa liberdade, no questionamento da relação entre ela e a determinação dos eventos psíquicos em que ela se manifesta, e no questionamento sobre a compatibilidade entre essa determinação e a liberdade. Todas essas questões, que estão presentes na literatura sobre o assunto, são relevantes, mas sustento que sua discussão será mais frutífera se definirmos os termos de outra forma e adotarmos outros pressupostos. É importante, a meu ver, saber se a determinação é compatível com a liberdade, mas devemos entender a determinação de outra forma que não a do determinismo estrito, e devemos também entender a liberdade de outra forma que não a do livre-arbítrio acausal, ou da vontade livre que pressupõe a responsabilidade última. Dentro dessa nova visão é que defendo a compatibilidade entre a determinação naturalista dos eventos psíquicos pelo cérebro, na sua relação com o meio físico, corporal, biológico, social e cultural, e a liberdade de escolha na ação humana, na medida em que esta ação é determinada por sistemas de decisão que se criam, se desenvolvem e se mantêm nesse cérebro, enquanto ele vive, envolvendo as significações psicológicas, sociais e culturais nele implementadas.

A proposta do compatibilismo tem um apelo que, a meu ver, não precisa se prender rigidamente ao determinismo estrito em relação ao qual o compatibilismo tem geralmente sido definido. Ravizza (1994) observa que os compatibilistas tradicionalmente aceitam a possibilidade de agir de outra forma e rejeitam que esta seja incompatível com o determinismo causal. Desde que se aceite o conceito de determinismo probabilístico, isso se aplica a mim e minha posição pode, portan-

to, ser qualificada de compatibilista. Na verdade, há diferentes maneiras de conceber a liberdade, diferentes maneiras de conceber a determinação causal e, portanto, uma variedade de posições que podem ser justificadamente qualificadas de compatibilistas, já que é sempre pertinente a questão da compatibilidade entre liberdade e determinação causal, quaisquer que sejam as opções adotadas para uma e outra.

A mera existência de uma determinação probabilística não fornece uma explicação da vontade livre. Penso, entretanto, que seja uma condição necessária para ela, pois suponho que a vontade (o sistema cerebral decisório) toma decisões comparando alternativas que são geradas por um processo que inclui a aleatoriedade. Em um mundo estritamente determinista, não haveria alternativas entre as quais escolher. Um determinista poderia sugerir que as alternativas são deterministicamente geradas e selecionadas. Creio, contudo, que esta sugestão pode ser contestada com um argumento evolucionista. Se tudo foi predeterminado, não haveria vantagem para um organismo em ter um sistema decisório que gera alternativas e escolhe entre elas, logo um tal sistema nunca viria a existir na mente – a não ser que admitamos que a teoria evolucionista é supérflua e que esse sistema existe e gera alternativas inúteis só porque acontece que foi isso que foi predeterminado a ocorrer desde que o *big bang* (ou Deus...) criou o universo.

A pertinência de uma redefinição da questão do compatibilismo, como a que proponho, pode ser justificada pelos seguintes pontos:

1. Muitas pessoas não percebem que o determinismo é uma visão filosófica muito particular e extremada, pensando, ao contrário, que uma adesão ao conhecimento da realidade propiciado pela ciência implica uma adesão ao determinismo.
2. Achando que o determinismo é uma propriedade da ciência, muitos acham que aderir a uma explicação científica da vida mental implica aderir ao determinismo também na explicação da vida mental.
3. A questão da relação entre a liberdade atribuída à vontade e a concepção da vida mental como fenômeno natural, sujeito à determinação causal, é uma questão importante, cuja relevância é falsamente entendida como envolvendo necessariamente a compatibilidade entre a liberdade e o determinismo (estrito).
4. É por causa da possibilidade de explicação causal das ações que se valoriza a questão do compatibilismo, de modo que, ao recusar o determinismo estrito, não devemos recusar simultaneamente o compatibilismo inadequadamente definido em relação a ele, mas, ao contrário, manter a questão da compatibilidade entre a determinação causal (local e muitas vezes probabilística) e a vontade livre.

Por isso tudo, mantenho minha posição de definir-me como compatibilista, redefinindo o compatibilismo naquilo que é a meu ver supérfluo, desnecessário e inadequado, mas mantendo aquilo que me parece essencial na questão da compatibilidade entre causalidade e liberdade.

Referências

- BITSAKIS, E. 1988. Quantum statistical determinism. *Foundations of Physics*, **18**(3):331-355.
- CARUSO, G.D. 2016. Free will skepticism and criminal behavior: A public health-quarantine model. *Southwest Philosophy Review*, **32**(1):25-48.
- CHISHOLM, R. 1964/1982. Human freedom and the self. In: G. WATSON (ed.), 1982, *Free Will*. Oxford, Oxford University Press, p. 24-35.
- EARMAN, J. 1986. *A Primer on Determinism*. Dordrecht, D. Reidel, 273 p.
- FISCHBORN, M. 2018. Gilberto Gomes é mesmo um compatibilista? *Filosofia Unisinos*, **19**(3):179-188.
- FISCHER, J.M. 2006. *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press, 260 p.
- FRANKFURT, H.G. 1969. Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of Philosophy*, **66**(23):829-839.
- GOMES, G. 1999. Volition and the readiness potential. *Journal of Consciousness Studies*, **6**(8-9):59-76.
- GOMES, G. 2005. What should we retain from a plain person's concept of free will? *Journal of Consciousness Studies*, **12**(1):40-43.
- GOMES, G. 2007. Free will, the self, and the brain. *Behavioral Sciences and the Law*, **25**(2):221-234.
- GOMES, G. 2009. Are necessary and sufficient conditions converse relations? *Australasian Journal of Philosophy*, **87**(3):375-387.
- GOULD, J.E. 2001. *Concise Handbook of Experimental Methods for the Behavioral and Biological Sciences*. Boca Raton, CRC Press, 448 p.
- HEISENBERG, M. 2009. Is free will an illusion? *Nature*, 459(14 May):164-165.
- HEISENBERG, W. 1962. *La nature dans la physique contemporaine*. Paris, Gallimard, 192 p.
- KANE, R. 1998. *The Significance of Free Will*. Oxford, Oxford University Press, 268 p.
- KANE, R. 2009. Free will: New foundations for an ancient problem. In: D. PEREBOOM (ed.), *Free Will*. Indianapolis, Hackett, p. 268-288.
- LAPLACE, P.-S. 1814/1840. *Essai Philosophique sur les Probabilités*. Paris, Bachelier, 274 p.
- LOCKE, J. 1690/1894. *An Essay Concerning Human Understanding*. Vol. 1. Oxford, Clarendon, 535 p.
- MCKENNA, M.; COATES, D.J. 2016. Compatibilism. In: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- MOORE, G.E. 1912. *Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 256 p.
- NAHMIAS, E.; MORRIS, S.; NADELHOFFER, T.; TURNER, J. 2005. Surveying freedom: Folk intuitions about free will and moral responsibility. *Philosophical Psychology*, **18**(5):561-584.
- NICHOLS, S.; KNOBE, J. 2007. Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions. *Noûs*, **41**(4):663-685.
- NIETZSCHE, F. 1886/1973. *Beyond Good and Evil*. Harmondsworth, Penguin, 238 p.
- PEIRCE, C.S. 1892/1970. The doctrine of necessity examined. *The Monist*. In: G. DWORKIN (ed.), *Determinism, Free Will and Moral Responsibility*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, p. 33-48.
- PEREBOOM, D. 2007. Hard incompatibilism. In: J.M. FISCHER; R. KANE; D. PEREBOOM; M. VARGAS (ed.), *Four Views on Free Will*. Oxford, Blackwell, 232 p., p. 85-125.
- PEREBOOM, D. 2011. Free-will skepticism and meaning in life. In: R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*. 2^a ed., Oxford, Oxford University Press, 617 p., p. 407-424.
- RAVIZZA, M. 1994. Semi-compatibilism and the transfer of non-responsibility. *Philosophical Studies*, 75:61-93.
- ROSS, D. 2018. *I Don't Understand Quantum Physics*. Disponível em: https://www.southampton.ac.uk/~doug/quantum_physics/quantum_physics.pdf. Acessado em: 21/12/2018.
- THOMAS, J. 1995. What we can say about what we can do: A defense of the conditional analysis of 'can'. *Philosophical Papers*, **24**(3):167-182.

Submetido em 21 de janeiro de 2019.

Aceito em 12 de maio de 2019.