

# LEI, LINGUAGEM E LIBERDADE (SOBRE DETERMINISMO, LIBERDADES CONSTITUCIONAIS E DIREITO PENAL)<sup>1</sup>

## LAW, LANGUAGE AND FREEDOM (ON DETERMINISM, CONSTITUTIONAL LIBERTIES AND CRIMINAL LAW)

Tomás Salvador Vives Antón<sup>2</sup>

### RESUMO

Desde um *status quaestionis* concebido criticamente, este ensaio analisa uma vez mais o velho problema do livre arbítrio e a liberdade, bem como suas consequências para a responsabilidade moral e legal. O autor rechaça o moderno determinismo neurofisiológico, que é um determinismo forte ou duro, por considerá-lo sem sentido, e, também, o determinismo fraco ou suave, por entender que se baseia em um jogo de linguagem inconsistente. Conclui o autor afirmando que o determinismo parcial não é determinismo, adotando, por consequência, um libertarismo não metafísico que, na opinião dele, é a única postura compatível, tanto com o sentido comum e o uso comum da linguagem quanto com a fundamentação racional da responsabilidade, culpabilidade, pena e direitos constitucionais.

Palavras-chave: Livre arbítrio. Monismo Ontológico. Dualismo Ontológico. Determinismo Duro e Suave. Teorias da Identidade.

### ABSTRACT

From a critical *status quaestionis*, this essay once again analyses the old problem of free will and freedom and its consequences for moral and legal responsibility. The author first rejects modern neurophysiological determinism – a strong or hard determinism – as non-sense, and soft determinism as an inconsistent language game. He then concludes by asserting that partial determinism is not in fact determinism and, consequently by adopting a non-metaphysical libertarianism which is, in his view, the only position compatible with common sense and ordinary language and, at the same time, with rational grounds for responsibility, guilt, punishment and constitutional rights.

Keywords: Free Will. Ontological Monism. Ontological Dualism. Hard and Soft Determinism. Identity Theory.

---

<sup>1</sup> Título original: “Ley, lenguaje y libertad (sobre determinismo, libertades constitucionales y Derecho penal)”. **Teoría y derecho**: revista de pensamiento jurídico, Valencia, n. 11, p. 168-217, 2012. Tradução para o português por Rodrigo Cavagnari. As citações diretas deste artigo foram traduzidas a partir do artigo original.

<sup>2</sup> Emérito de Direito Penal da Universidade de Valencia. Ex-Vice-Presidente do Tribunal Constitucional Espanhol. E-mail: tvivesanton@gmail.com

# 1 O LIVRE ARBÍTRIO COMO APORIA DO SISTEMA JURÍDICO

O sistema jurídico, imediatamente no âmbito do Direito penal, mas também no das liberdades constitucionais, está fundado sobre um paradoxo: para que os seus conceitos básicos – as ideias de culpabilidade e castigo no Direito penal e das liberdades fundamentais no direito constitucional – tenham sentido, é preciso supor o que historicamente se chamava “livre arbítrio”; vale dizer, a capacidade dos seres humanos normais de respeitar ou infringir normas, de poder atuar conforme o direito, seguindo-as, e, também, ilicitamente ao infringi-las.

Todavia, apesar de esses conceitos terem nascido no foro<sup>3</sup>, o racionalismo moderno considera a ideia de que os homens, cada homem concreto, têm o poder de atuar de outro modo como uma ideia suspeita. Essa suspeita, além de ter muitos séculos de história, tem se manifestado de múltiplos modos; para analisá-la, portanto, é preciso escolher determinados pontos de partida. Isso posto, o que se expõe à continuação são produtos de uma decisão que poderia ter sido distinta, mas que estimo ser a mais adequada para descrever os antecedentes imediatos do pensamento atual acerca do problema.

## 1.1 O LIVRE ARBÍTRIO NA DOCTRINA PENAL

Na doutrina alemã do Direito penal, o problema do livre arbítrio tem ocupado, geralmente, um lugar importante e sido objeto de um debate permanente, pois, desde certa perspectiva, tem-se sustentado que a afirmação da culpabilidade do homem não apenas pressupunha a existência da liberdade (do poder atuar de outro modo), e sim a possibilidade de provar, no caso concreto, que se havia atuado livremente, com o que a afirmação da culpabilidade parecia impossível; e, desde outra, admitida a tese determinista, tem-se extraído historicamente a conclusão de que, se os atos do homem estão determinados e, portanto, obedecem a causas cognoscíveis, a luta contra a delinquência não deveria esperar que o delito fosse cometido, e sim que deveria ter lugar, principalmente, através de medidas preventivas.

Como é sabido, essa segunda perspectiva foi adotada pelo positivismo naturalista desde Lombroso; e hoje, em um mundo em que os direitos constitucionais voltam a resultar em uma descendente, tenta reaparecer à sombra de alguns experimentos neurofisiológicos. Porém, visto que ainda não se trata de uma perspectiva generalizada, não constitui o objeto

---

<sup>3</sup> RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Taurus, 1969. p. 365 e ss.

imediatamente desse estudo, ainda que, depois, se possa extrair dele algumas conclusões acerca de sua validade. Pelas mesmas razões, tampouco vou me ocupar das posturas que, partindo do determinismo, negam a responsabilidade, rejeitando a reprovação da culpabilidade; somente tratarei daquelas que, adotando o determinismo, pelo menos como hipótese, afirmam que é compatível com a responsabilidade penal, inclusive admitindo que esta somente pode ter lugar através da constatação da culpabilidade, porque são as que se têm estendido a uma grande parte do panorama doutrinário, ainda que não sei se chegam a ser majoritárias. Apesar dessa restrição, conclui-se que a posição determinista carece de fundamento, pois acabaria afetada a validade de quaisquer outras que se sustentam sobre ela.

Para expô-las, não vou efetuar um percurso muito longo, e sim partirei das reflexões de dois grandes penalistas e jusfilósofos da metade do século XX, Karl Engisch e Hans Welzel – o primeiro, expoente do pensamento neoclássico e, o segundo, fundador da dogmática finalista – em cujas obras estão contidas referências a outros tantos autores que, para o fim dessa exposição, bastam para perfilhar o panorama de um setor doutrinário muito amplo.

O trabalho de Engisch, publicado como “Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtsphilosophischen Doktrin der Gegenwart”<sup>4</sup>, transcreve uma conferência proferida em 1962, em Berlim, na Associação Alemã de Juristas. Essa conferência teve, segundo relata Welzel no artigo que publicou no livro homenagem a Engisch<sup>5</sup>, uma grande repercussão, até o ponto que determinou que as então jovens gerações de juristas alemães abandonassem majoritariamente o indeterminismo e aceitassem o “determinismo hipotético” de Engisch, admitindo, ao mesmo tempo, como ele, que esse determinismo poderia se compatibilizar com a responsabilidade penal e com a culpabilidade.

Não se deixa de surpreender a mudança da doutrina penal em favor do compatibilismo provocado pelo artigo de Engisch, sobretudo na medida em que esse pressupõe um determinismo rigoroso. A chave para explicar o que esse fato pode ter de insólito se pode descobrir a partir da citação com a que Engisch termina o seu artigo, pois resulta indicativa de uma certa mudança de pensamento neokantiano a Schopenhauer<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> ENGISCH, K. **Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtsphilosophischen Doktrin der Gegenwart**. 2. ed. Berlim: W. de Gruyter, 1965.

<sup>5</sup> WELZEL, H. Reflexiones sobre el libre albedrío. **Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales**, Madrid, v. 26, n. 2, maio/ago. 1973. p. 222 e ss.

<sup>6</sup> Sobre a influência de Schopenhauer no pensamento do século XX, vide MAGEE, B. **Schopenhauer**. Madrid: Cátedra, 1991. p. 287 e ss. Como disse Welzel, essa influência se baseia em “um desencanto generalizado cada vez maior ante o positivismo e a tradição empírica”, de que deriva uma volta à tradição kantiana,

Com efeito, segundo a citação que dele faz English, Schopenhauer vem a afirmar que os atos concretos estão determinados pelo caráter e que é inútil indagar qual é a origem do caráter, com o que convida a tomá-lo por um dado “natural”, isto é, independente da vontade do sujeito.

Para Schopenhauer, a medida da pena não pode se fazer depender de que o autor tenha ou não podido atuar de outro modo, e sim da magnitude do dano e da necessidade de combater “a força dos motivos que conduziram a ação proibida”. Expressa esse modo de justificar o castigo nos seguintes termos:

Faria falta uma medida totalmente distinta para a pena se a expiação, a compensação (*jus talionis*), fosse sua verdadeira razão. Mas o código penal não deve ser um catálogo de *contramotivos* para todos os atos criminais possíveis; por isso, todo *contramotivo* deve ser claramente superior aos motivos desses atos, e tanto mais quanto maior seja o dano que resultaria da ação punível, quanto mais forte seja a tentação que impulsiona a ela e quanto mais difícil seja convencer o autor de sua culpabilidade; tudo isso, ademais, sem olvidar a justa hipótese de que a vontade não é livre, e sim que pode ser determinada por motivos, e que de outro modo não se pode influir sobre ela.<sup>7</sup>

O fundamento dessa posição encontra-se em sua análise crítica da Terceira Antinomia kantiana (a antinomia entre a exigência racional de que tudo tem que ter um princípio absoluto *a priori* e a exigência contrária, de que tudo tem que derivar, segundo uma lei inexorável, de uma causa).

Com efeito, a Terceira Antinomia, a juízo de Allison, é “não somente o lugar de maior discussão da liberdade na [obra] ‘Crítica da razão pura’; e sim que constitui também a base para o subsequente tratamento do tópico por parte de Kant nos seus escritos sobre filosofia moral”<sup>8</sup>. Na verdade, ainda que a antinomia não se refere, em princípio, exclusivamente ao problema da ação humana, e sim versa sobre a contradição entre a exigência segundo a *lei da natureza* de que tudo o que sucede proceda de uma causa e a exigência contrária, emanada também da *lei natural*, de que tenha um princípio determinado *a priori* (e é de tal entidade que, se não pudesse se resolver, determinaria o colapso da razão por contradição consigo mesma<sup>9</sup>), precisamente pela generalidade com que confronta determinação e espontaneidade atinge substancialmente a problemática

---

da qual “Schopenhauer tende a ser o autor mais indicado para leitores educados no empirismo” (p. 287). Vide, também, SAFRANSKI, R. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Barcelona: Tusquets, 2008.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. **El mundo como voluntad y representación**. Madrid: Gredos, 2010. v. 2. p. 649.

<sup>8</sup> ALISSON, H. E. **Kant’s theory of freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 11-12.

da liberdade e o determinismo. Para acentuá-lo, citarei o parágrafo da “Crítica de la razón pura” relativo ao caráter inexorável do princípio de causalidade:

A lei natural segundo a qual tudo o que acontece possui uma causa; segundo a qual a causalidade dessa causa, isto é, a ação, possui sua própria causa (já que, se temos em conta que é anterior no tempo, se não tivesse podido existir sempre em relação com um efeito que tem surgido, e sim que tem, por sua vez, que ter sucedido) entre os fenômenos que a determinam; segundo a qual todos os acontecimentos se acham, portanto, empiricamente determinados em uma ordem natural, essa lei, em virtude da qual os fenômenos podem constituir uma natureza e ser objetos de uma experiência, é uma lei de entendimento. Sem nenhum pretexto é lícito desviar-se dela ou excetuar um fenômeno, já que, de fazê-lo, situá-riamos tal fenômeno fora de toda experiência possível e, nesse caso, o distinguiríamos de todos os objetos dessa mesma experiência possível, convertendo-o em um mero produto mental e em uma ilusão.<sup>10</sup>

Resta claro que, desde essa perspectiva, a liberdade humana, dado que o homem é um dos fenômenos sensíveis e, portanto, uma das causas submetidas à lei natural, não é mais do que uma mera ilusão.

Depois do reconhecimento da genialidade da abordagem de Kant e a formulação de uma série de críticas muito agudas à solução kantiana do dilema – segundo a qual a liberdade não pertence ao mundo dos fenômenos sensíveis, e sim ao domínio inteligível da razão – Schopenhauer conclui rejeitando a exigência de um princípio absoluto e adotando a proposição oposta, segundo a qual “no mundo a causalidade é o único princípio explicativo” dado que tudo tem que ter lugar segundo leis da experiência<sup>11</sup>. A aceitação da postura de Schopenhauer apresenta o determinismo como algo inevitável; algo com o que é necessário tornar compatível a culpabilidade, para que efetue um deslocamento da reprovação desde o ato isolado do caráter que, aparentemente, torna mais fácil essa compatibilidade. No entanto, com essa mudança, o problema do compatibilismo não acaba bem resolvido, porque presume-se que a manifestação de vontade, ao pertencer ao mundo fenomênico, está inteiramente determinada por motivos naturais alheios a sua existência, mal pode reprovar-se um caráter que, por sua vez, se tenha determinado de tal modo que o sujeito não pode evitar ser como é.

No âmbito do Direito penal, uma vez assumida a hipótese determinista, nada mais fácil do que deslizar-se desde a reprovação pelo ato isolado à reprovação da personalidade do autor, com independência de que esteja, ou não, em seu poder modificá-la. Não vou

---

<sup>10</sup> KANT, I. **Crítica de la razón pura**. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfabeta, 1996. p. 469.

<sup>11</sup> Vide: SCHOPENHAUER, A. **Le monde comme volonté et comme représentation**. Tomo II. Paris: PUF, 1943. p. 107.

relatar aqui as consequências às que conduzo esse modo de pensar a um “neokantiano” como Mezger, ao que Muñoz Conde dedicou uma importante e rigorosa monografia.<sup>12</sup>

A posição de Welzel é, certamente, distinta. Engisch adota um determinismo causal, enquanto que Welzel, utilizando como argumento o mesmo conhecimento, mostra que os seres humanos tomam decisões conforme o sentido, decisões também determinadas, porém, por ideias, argumentos etc. Não se estende muito acerca da rigidez dessa determinação, ainda que afirme a liberdade; mas, em qualquer caso, coincide com Engisch no que, ainda que o poder atuar de outro modo possa e deva se afirmar abstratamente, seria impossível demonstrar que tenha existido no caso concreto.

Essa última afirmação de Welzel é surpreendente porque, deslocado o determinismo causal como fórmula explicativa da ação humana, o argumento do conhecimento conduziria a negar que as ações em geral se achem determinadas: frente às regularidades unívocas que se observam no âmbito das causas, no do sentido e no dos fins, as ideias e as razões, se aprecia *prima facie* uma diversidade inesgotável e uma pluralidade de opções pouco compatível com a ideia de uma determinação rígida. De modo que se a ação humana se realiza por fins, ideias ou razões, não parece procedente conservar, de modo sub-reptício, o determinismo como hipótese genérica, diante da que, no caso concreto, tenha que provar a liberdade; e sim que, melhor, haveria que proceder ao contrário, como fazem as leis e, por consequência, os juízes; vale dizer, pressupondo a liberdade e exigindo, quando menos, para elidir a responsabilidade, indícios suficientes de determinação compulsiva.

Isto é, no fim das contas, o que Welzel acaba propondo. Na décima primeira edição do seu livro “*Derecho penal alemán: parte general*”<sup>13</sup>, ao definir o livre arbítrio como a capacidade de se determinar conforme o sentido e a culpabilidade como ausência dessa determinação, afirma que “a capacidade de culpabilidade concreta de um homem não é em absoluto objeto de conhecimento teórico” porque “todo conhecimento científico encontra aqui seu limite, visto que não pode converter em objeto algo que por princípio não é suscetível de objetivação”; isto é, a subjetividade por si mesma. Por isso, para ele, o juízo de que um homem determinado, em uma situação determinada, é culpável, resulta ser um ato “comunicativo” no qual se reconhece o outro como igual, isto é, como capaz de uma determinação plena de sentido e, portanto, como responsável<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> MUÑOZ CONDE, F. **Edmund Mezger y el derecho penal de su tiempo**. 4. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.

<sup>13</sup> WELZEL, H. **Derecho penal alemán: parte general**. Trad. Juan Bustos Ramírez y Sergio Yáñez Pérez. Santiago: Editora Jurídica de Chile, 1970.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 211.

Apesar das evidentes diferenças com Engisch, a postura de Welzel tem também uma origem relacionada com a terceira antinomia kantiana e a ulterior proposta de “solução” finalizada por Nicolai Hartmann. Sua definição da ação como supradeterminação final do acontecer causal parece claramente inspirada na análise que faz Hartmann da solução kantiana da contradição, derivada da Terceira Antinomia, como antinomia entre determinismo e liberdade<sup>15</sup>. Nessa análise, de que não procede aqui dar uma descrição completa, propõe-se uma estrutura estratificada do mundo, na qual, a cada estrato, corresponde uma forma de determinação. A partir dessa tese, conclui que: “se se considerara, por uma parte, que somente é a forma inferior da determinação a que se opõe à liberdade e, por outra, que esta, sem dificuldade, pode ser supraconfigurada pela superior, o velho enigma da reunião da necessidade com a liberdade estaria resolvido”.<sup>16</sup>

A solução consiste, pois, basicamente, em substituir os dois mundos kantianos, o sensível e o inteligível, por dois estratos de um mundo único; e resulta, no fundo, tampouco convincente como a de Kant, porque situar a vontade ou a razão como um estrato superior do ser não deixa de apresentar problemas: não desata o nó, e sim, sensivelmente, corta-o. Para comprová-lo basta assinalar que Ferrater Mora dedicou uma importante monografia à relação entre o ser e o sentido, tratando de superar a intuição primária segundo a qual o ser não tem sentido e o sentido não tem ser.<sup>17</sup>

As dificuldades dessa opção ontológica podem ser apreciadas, com uma breve olhada, no discurso de Welzel:

De modo contínuo vemos entrelaçadas em sua totalidade nossas vivências espirituais com a vida física e espiritual. Se me sinto vivo e são, os atos de pensar me resultam mais fáceis e melhores do que se me sinto deprimido e sem gana. Depois de tudo, semelhantes fatores podem excluir totalmente a realização de atos de pensar.

Mas todos esses fatores afetam somente a existência de um ato de pensar, e deixam absolutamente de lado a determinação especial da realização do ato de pensar. É apenas uma condição prévia para que o pensar possa existir como um real acontecimento espiritual, mas não dizem nada sobre a direção que toma o pensar: existe em algum momento, surgido de algum modo causal, o pensar como ato real espiritual, então a realização desse ato se rege por uma legitimidade totalmente não causal, de modo intencional.

---

<sup>15</sup> Vide: HARTMANN, N. **La nueva ontología**. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1954. p. 230 e ss.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>17</sup> FERRATER MORA, J. **El ser y el sentido**. Madrid: Revista de Occidente, 1967. Segundo Ferrater, o sentido não é um estrato do ser; e sim que o ser e o sentido são duas dimensões da realidade. Vide p. 249 e ss.



Desse modo, a causalidade conduz e abarca a intencionalidade sem menosprezá-la ou prejudicá-la. A possibilidade de existir conjuntamente ambas as maneiras de determinação oferece a garantia para que o sentido que dá a direção ao pensar por meio da intencionalidade possa encontrar contida também no acontecimento causal.<sup>18</sup>

Não é nada fácil delimitar, nem no caso concreto nem em abstrato, o papel que corresponde à intencionalidade nessa mistura com a causalidade “que a conduz e abarca”: a partir das afirmações de Welzel, poderia concluir-se tanto que a intencionalidade dirige e, portanto, pode modificar o acontecer causal que rege as mudanças do mundo exterior, como que se acha inexoravelmente atada pela causalidade, de que somente constitui um acompanhamento interno inexplicavelmente acoplado à sua manifestação exterior.

Bastam essas considerações para deixar assentado que o conflito entre determinismo e liberdade é um tema árduo e que, finalmente, aparece, não como um problema específico do Direito penal e, menos ainda, da prática forense, mas sim como um problema geral da autocompreensão humana para cujo estudo é preciso remeter-se à filosofia.

## 1.2 DETERMINISMO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE JOHN STUART MILL

Por diversas razões, para tratar o problema a que se dedica este trabalho no seu âmbito próprio, que é, como acaba de se dizer, o da filosofia, creio que Stuart Mill é o melhor ponto de partida possível, ainda que somente fora porque sua análise da causalidade não é alheia à doutrina penal, já que teve uma influência determinante na apresentação da chamada “teoria da equivalência das condições”. Formulada por von Buri, durante tantos anos foi aceita como critério dominante pelos penalistas; porém, principalmente, porque sua aposta pelas liberdades constitucionais está fora de qualquer dúvida (coisa que não pode se dizer genericamente dos juristas que propuseram o compatibilismo<sup>19</sup>) até o ponto de que haja inspirado boa parte do pano de fundo do pensamento constitucional norte-americano. Com efeito, Hart destaca, ao comentar o impacto de seu pensamento nas sentenças do Supremo Tribunal Federal nos casos *Roe v. Wade* e *Doe v. Bolton* (1973),

---

<sup>18</sup> WELZEL, H. **Causalidad y acción**: estudios de derecho penal. Trad. Gustavo Aboso y Tea Löw. Buenos Aires: J. C. Faira, 2002. p. 134.

<sup>19</sup> Ernst Bloch afirmou que “no caminho que vai de Feuerbach a Liszt deve ter sido difícil uma chispa de Prometeo, inclusive e sua forma mais modesta, manter-se acesa” (**Droit naturel et dignité humaine**, Paris: Payot, 1976. p. 265). Ao que cabe aduzir que tampouco tivesse brilhado muito nos tempos posteriores a Liszt (vide, v.g. MARXEN, K. **Der Kampf gegen das liberale Strafrecht**. Berlin: Duncker & Humblot, 1975; MÜLLER, I. **Furchtbare Juristen**. Munich: Kindler, 1987; MUÑOZ CONDE, F. La herencia de Franz von Liszt. **Revista Penal**, Buenos Aires, v. 1, n. 27, Ene. 2011. p. 159 e ss.) nem nos atuais, o que se comprova com a simples leitura dos textos que denominei “constelação jakobsiana”.



que se o juiz Holmes tivera sobrevivido até esse dia haveria protestado de tais decisões dizendo que a Emenda XIV não havia constitucionalizado *On Liberty*<sup>20</sup>. Ademais do que foi dito, merece destacar-se que seu pensamento resulta em uma excelente conexão com a filosofia inglesa e norte-americana, hoje dominantes.

Pois bem, em seu ensaio sobre a liberdade, Mill se ocupa da *liberdade* no sentido político do termo, cuidando-se de adverti-lo desde o princípio:

O objeto desse trabalho não é o livre arbítrio, e sim a liberdade social ou civil, é dizer a natureza e os limites do poder que pode exercer legitimamente a sociedade sobre o indivíduo: questão raramente abordada e quase nunca discutida em termos gerais, mas que influi profundamente sobre as controvérsias práticas do século por sua presença latente e que, sem dúvida alguma, reclamará bem pronto a importância que a corresponde como a questão vital do porvir.<sup>21</sup>

Esse deixar de lado o problema do livre arbítrio não significa, de modo algum, que Mill o considere impertinente no âmbito das liberdades políticas e, menos ainda, que acredite que carece de toda relevância. Principalmente na sua obra: “*A system of logic ratiocinative and inductive: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*”<sup>22</sup>, mas também em outros trabalhos, Mill se ocupou amplamente do problema do livre arbítrio e do determinismo.

No capítulo V do livro III, sobre o sistema de lógica, além de analisar a “lei universal de causalção”, que considera o fundamento de todo o raciocínio indutivo, afirma *in fine* que todos os eventos futuros poderiam ser conhecidos previamente por uma *inteligência sobre-humana* que possui todos os dados e a capacidade de cálculo requerida para eles. Em uma ampla nota, analisa o caso das volições e das ações humanas, sobre o que se diz, alguns metafísicos fundam uma exceção a universalidade dessa lei. Mill disse que a experiência interna rejeita a aplicação à ação ao querer as ideias implicadas normalmente pelo uso comum do termo *necessidade*; porém, aduz,

ao dizer que as ações de uma pessoa resultam necessariamente de seu caráter, tudo o que se quer dizer, na verdade, é que ela atua invariavelmente conforme seu caráter, de sorte que se um conhecesse a fundo esse caráter, poderia proceder com segurança, o que haveria de fazer em um caso determinado. Entendida desse modo, a “necessidade”,

---

<sup>20</sup> HART, H. L. A. **Essays in jurisprudence and philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 127.

<sup>21</sup> MILL, J. S. **Libertad: gobierno representativo. Esclavitud femenina**. Madrid: Tecnos, 1965. p. 41.

<sup>22</sup> Vide: ROBSON, J. M. **The collected works of John Stuart Mill**. v. 7 e 8. Introdução por R. F. McRae. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1974 – de livre acesso na rede. Para as considerações que seguem, utilizarei também a tradução do francês da sexta edição inglesa, de Louis Peisse, editada por Librairie Philosophique de Ladrance, Paris, 1866, tomos 1 e 2, cujo conteúdo difere ligeiramente da anteriormente citada.

disse Mill, não se opõe à nossa experiência interna e “nada, exceto um fatalista oriental, sustentaria outra coisa”<sup>23</sup>.

Mais adiante, no capítulo II do Livro VI, que trata da liberdade e da necessidade, explica com mais detalhes sua posição. No primeiro título desse capítulo apresenta a seguinte alternativa:

A questão é saber se a lei da causação se aplica no mesmo sentido e de modo tão rigoroso às ações humanas que aos demais fenômenos não é mais do que a célebre controvérsia relativa ao livre arbítrio que, ao menos desde os tempos de Pelágio, tem dividido às vezes o mundo filosófico e o religioso. A afirmativa é a que se chama ordinariamente de doutrina da necessidade, porque sustenta que as ações humanas são necessárias e inevitáveis. A negativa mantém que a vontade não se acha determinada, como os demais fenômenos, pelos antecedentes, e sim que se determina por ela mesma; que nossas volições não são, falando corretamente, efeitos de causas ou, ao menos que não obedeçam uniformemente a nenhuma causa<sup>24</sup>.

No título seguinte, além de repetir que a ideia de necessidade não comporta, como alguns metafísicos sustentam, nenhuma classe de *construção misteriosa* que da causa conduza ao efeito, e sim somente a relação constante entre uma e outra, segundo a análise de Hume e Brown, e, com ela a possibilidade de que, conhecendo a totalidade dos antecedentes, possa se prever com *absoluta segurança* a conduta. É a imprecisão semântica do termo *necessidade* a que entra em conflito com o livre arbítrio, não seu conteúdo.

Por consequência, conclui, no título III do mesmo capítulo, do seguinte modo:

A aplicação de um termo tão inadequado como o de necessidade à doutrina de causalidade quando se trata de caráter humano me parece um dos exemplos mais chamativos do abuso das palavras em filosofia, e as consequências práticas desse abuso são umas das provas mais palpáveis da influência da linguagem sobre o pensamento. O problema não poderá ser jamais geralmente compreendido se não se suprime esse termo impróprio. A doutrina do livre arbítrio, colocando em evidência essa porção de verdade que o termo “necessidade” deve perder de vista, isto é, a faculdade que possui o homem de cooperar à formação de seu próprio caráter, tem dado a seus partidários de um sentimento prático muito mais próximo da verdade do que geralmente tem tido os “necessitaristas”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Vide: p. 390-391, do tomo I, da edição francesa.

<sup>24</sup> Vide: p. 418, da edição francesa.

<sup>25</sup> Vide: p. 425-426, da edição francesa.

### 1.3 UM PARADOXO INSOLÚVEL?

Segundo se acaba de expor, os grandes penalistas alemães, aos quais foram feitas referências, não evitam a aporia que subjaz ao sistema penal, mas afrontam em seu próprio lugar, vale dizer, no âmbito da filosofia<sup>26</sup>; e tampouco a evita Stuart Mill, cuja defesa das liberdades políticas se fundamenta em uma prévia afirmação da liberdade de se comportar. No entanto, nenhuma das soluções que foram propostas convence.

Se já se tem visto que a solução de Engisch, na medida em que o indivíduo, ao que se reprova um caráter antissocial, carecia de toda capacidade para haver adquirido outro de índole distinta, não logra fundamentar adequadamente a reprovação de culpabilidade; porém, a esta deficiência tem que se adicionar outra, de que depende e que é ainda mais grave: a formulada por Kant, segundo a qual a hipótese determinista provoca um “colapso da razão”.

Em outro lugar<sup>27</sup>, por referência à “Fundamentação da metafísica dos costumes”<sup>28</sup>, ele descreveu assim os termos desse colapso:

Se existe a razão (ou, mais modestamente, se existem razões), existe a liberdade. Pois as razões não podem ser concebidas exceto como determinantes da aceitação dos juízos fosse qualquer tipo de impulso (físico ou psíquico), e não as razões, então seria sem sentido falar de razões. Mas, se as razões determinam a aceitação dos juízos, a margem de qualquer dependência causal, então existe a liberdade, que não é senão a capacidade de se guiar pela razão. E se não existe liberdade não existe razão alguma, nem teórica nem prática. Se não existe liberdade não tem sentido conceber o mundo – nem sequer concebê-lo sem liberdade – porque não existem argumentos com os quais se possa afirmar essa concepção e preferi-la a outras<sup>29</sup>.

Ao que diz respeito a Stuart Mill, na medida em que, ainda se possa depender causalmente dos atos concretos do caráter, sustenta que o caráter é, ao menos em parte, configurado livremente por cada ser humano, pode-se dizer que, em seu pensamento, os direitos de liberdade têm um encaixe adequado: a contradição não reside, pois, entre a afirmação das liberdades políticas e a negação da liberdade de atuar; e sim no raciocínio que conduz a afirmar essa última liberdade.

---

<sup>26</sup> Provavelmente, sua grandeza, assim como ele, nesse ponto, o merecido prestígio de que goza a doutrina penal alemã, reside, justamente, nesse esforço permanente por construir os sistemas sobre a base de seus últimos fundamentos racionais, coisa que não ocorre em outros países que, geralmente, limitam-se a dar esses fundamentos por assentados.

<sup>27</sup> VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**: acción significativa y derechos constitucionales. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011. p. 327-328.

<sup>28</sup> KANT, I. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Austral, 2009.

<sup>29</sup> Ver: *Ibidem*, p. 327-328.

O ponto de partida dessa afirmação se acha constituído pela adoção da tese de Hume, segundo a qual a causalidade é somente um evento constante, sem que haja nenhum nexos misterioso que, desde a causa, imponha coativamente a produção do efeito. Isso se afirma igualmente dos acontecimentos naturais e das ações humanas.

Na verdade, Mill afirma expressamente que “se um quer que a palavra *Necessidade* implique um nexos semelhante, a doutrina não é verdadeira quanto as ações humanas; mas não é tampouco enquanto aos objetos inanimados”. Seria mais exato dizer que a matéria não está submetida à necessidade, que dizer que o espírito está submetido a ela<sup>30</sup>. Mas, nem esse ponto de partida resulta aceitável, nem a equiparação do reino da natureza com o da ação se acha bem fundada. Esse defeito de fundamentação se evidencia com a simples leitura dos capítulos XII e XIII do livro terceiro sobre seu sistema de lógica. Se se analisam, em primeiro lugar, as leis físicas do que as leis a que Mill faz referência, em especial as leis de Newton, se encontrará nelas não apenas acontecimento constante, mas também uma explicação do motivo que se produz esse acontecimento; é dizer, do nexos que une coativamente a causa ao efeito; e se, em segundo lugar, examinam-se os exemplos que propõem as leis psicológicas, no título 6 do referido capítulo XIII, poderá se apreciar claramente que, as leis psicológicas que cita, não tem nada parecido, por muito que Mill queira equipará-las às leis da natureza.<sup>31</sup>

Quanto a Welzel, já foi assinalado o déficit de fundamentação que supõe a adoção de uma ontologia na qual o sentido é concebido como um estrato do ser; déficit ao qual se deve aduzir uma identificação defeituosa de sentido e correção valorativa. Assim, ao afirmar que “má vontade é dependência causal” e que a culpabilidade “não é a decisão conforme a direção em favor do mau” e sim “o de se desejar arrastar por impulsos contrários ao valor”<sup>32</sup>, concebe a liberdade de modo absolutamente infundado, como uma capacidade que somente se exerce quando se atua para conseguir o bem ou o justo;

---

<sup>30</sup> v. 7, livro VI, Cap. I, n. II, *in fine* (v. 2, p. 420-421, da edição francesa).

<sup>31</sup> Como destacou (SAENGER, S. **Stuart Mill**. Madrid: Revista de Occidente, 1930. p. 197): “Mill forma o conceito de causalidade psíquica por rigorosa analogia lógica com o de causalidade mecânica” baseando-se na observação dos voluntários próprios e alheios, na faculdade de prever as ações e, por último, nos resultados das estatísticas”. Mas, observa Saenger que a estatística “toma por base se seus cálculos as ações humanas em grande número e, desse modo, neutraliza e elimina o que tem de individual e de incomparável no causar e ser causada (das ações)” com o que “as considera como uma pluralidade de causas homogêneas igual que faz a mecânica e chega a fazer previsões que nada cedem em exatidão às da física”. Como sublinha este autor, “é digno de nota que Mill não se dá conta da contradição em que se encontra esta fé na estatística com a afirmação feita imediatamente da que a possibilidade de anunciar as ações humanas descansa na observação das relações constantes de igualdade existentes entre os processos psíquicos” (Op. cit., p. 198-199).

<sup>32</sup> WELZEL, H. **Derecho penal alemán...** Op. cit. p. 209.

e essa concepção, desnecessário é raciocinar sobre ela, pode ter, ademais, consequências politicamente perigosas, como as que poderiam ser derivadas de sua afirmação de que “a missão do Direito penal consiste na proteção dos valores elementares da consciência de caráter ético-social, e somente por inclusão da proteção dos bens jurídicos particulares”<sup>33</sup> ou de sua concepção da contrariedade do direito como “injusto pessoal”; porém, essa problemática não é desse lugar.

## 2 DETERMINISMO E INDETERMINISMO NA FILOSOFIA ATUAL: CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

A discussão entre determinismo e indeterminismo, segundo já se foi dito, tem muitos séculos de história e não pode se afirmar que haja a menor esperança de que se conclua. A partir desse dado, cabe observar se vale a pena, hodiernamente, entrar uma vez mais nesse debate, ainda que seja a perspectiva, somente aparentemente limitada, das relações entre determinismo, ação e linguagem; e digo aparentemente limitada porque, mesmo sem se aprofundar, essa perspectiva abarca a totalidade do problema. Em princípio, penso que não porque estamos diante de um problema filosófico e, como assinalou Wittgenstein, qualquer problema filosófico tem a forma: “não sei sair da lama”.

Todavia, como não costumo excluir nenhuma possibilidade, por improvável que pareça, tentarei realizar algumas reflexões, ainda que resultem muito limitadas, sobre os argumentos com que se defendem algumas das posições atuais de maior relevância, que possam abrir a porta a qualquer tipo ulterior de análise do problema.

Para conseguir esse objetivo exporei as diversas opiniões que escolhi, inscritas, em sua maioria, para cingir-me ao pensamento contemporâneo, no âmbito da filosofia analítica (ou, em qualquer caso, próximas a ele desde o momento em que fazem uso da análise da linguagem). Essa exposição tratará de ser tão fidedigna como seja possível, pois pretende oferecer um *status quaestionis*.

Entretanto, por muito que procure me valer de transcrições literais para não falsear o pensamento dos autores que cito, como não poderei descrevê-lo em seus próprios termos, terei que me limitar a seus momentos principais (prescindindo das passagens mais técnicas e, por consequência, dos excursos desnecessários para o tratamento do problema que aqui se aborda), ainda que tente ser tão objetivo como me seja possível, não posso assegurar

---

<sup>33</sup> Ibidem, p. 15.

que se faça justiça. Tanto mais, não me deterei na mera exposição, e sim a acompanharei de considerações pessoais acerca da contribuição de cada autor ao debate que nos ocupa, ainda que eu procure que sejam adequadas e compreensíveis, não serão neutras, porque seria impossível que fossem.

Dada a confusão que, segundo se tenha visto ao apresentar o problema, preside o debate que se pretende analisar, esta introdução deveria partir de uma definição suficientemente precisa dos termos de tal debate, que deixasse claro que se vá entender por determinismo e por indeterminismo ou liberdade. Cada um desses termos tem sido objeto de um número tão elevado de concepções e variantes que seria impossível, além de inútil, reproduzi-las.

Para dar uma ideia aproximada da falta de clareza com que hoje se apresenta a problemática que aqui se tenta analisar, bastará reproduzir as considerações com que Strawson inicia sua obra *“Libertad y resentimiento”*:

Existem filósofos que dizem não saber qual é a tese do determinismo. Outros dizem, ou dão a entender, que sabem qual é. Dentre esses, alguns – possivelmente os pessimistas – afirmam que, se a tese é verdadeira, então os conceitos de obrigação e responsabilidade moral carecem realmente de aplicação e que as práticas de castigar e culpar, de expressar condenação e aprovação moral estão realmente injustificadas. Outros – possivelmente os otimistas – afirmam que esses conceitos e práticas não perdem em absoluto sua *raison d’être* se a tese do determinismo é verdadeira. Alguns sustentam inclusive que a justificação desses conceitos e práticas precisa da verdade da tese. Existe outra opção que se escuta com menos frequência: a opinião, poderia se dizer, do genuíno cético moral. De acordo com ela, as noções de culpa moral, de censura, de responsabilidade moral são confusas em si mesmas, e isso é algo que podemos ver considerando as consequências, bem da verdade do determinismo, bem de sua falsidade. Aqueles que propugnam essa opinião concorrem com os pessimistas em que essas noções carecem de aplicação se o determinismo é verdadeiro; e se limitam a adicionar que carecem igualmente de aplicação se o determinismo é falso. Se me pergunta a qual desses bandos pertencço, devo dizer que ao primeiro de todos eles: aos de que não sabem qual é a tese do determinismo<sup>34</sup>.

À vista de tal estado da questão parece, pois, necessário que essas considerações introdutórias consistam, basicamente, em definir o sentido em que vão a se usar os termos do problema, não dando aos conceitos que assim se formulem mais valor que o de simples estipulações que nos permitam saber do que estamos falando.

Começando pelo determinismo, o definirei em sua forma básica, a partir da ideia de máquina a que faz referência o título da conhecida obra de La Mettrie, *“El hombre*

---

<sup>34</sup> STRAWSON, P. F. **Libertad y resentimiento**. Trad. J. J. Acero. Barcelona: Paidós, 1995. p. 37.

*maquina*” (“O homem máquina”)<sup>35</sup>. Entenderei por consequência por deterministas aquelas concepções segundo as quais tudo o que acontece no mundo, incluídos os desejos, pensamentos e ações humanas, obedece, como os movimentos de uma máquina, a leis necessárias, que determinam com uma precisão matemática absoluta o que deve acontecer.

Esta ideia definidora que, segundo creio, capta bastante adequadamente o núcleo básico das posições deterministas, apresenta, não obstante, algumas dificuldades. Para começar, aqui a máquina se emprega como *símbolo* de seu modo de operar; e, ao fazê-lo assim, se enlouquece a linguagem, como mostram as reflexões de Wittgenstein a respeito, que passo a reproduzir parcialmente:

A máquina – pudera eu dizer primeiramente – parece já ter em si seu modo de operar. O que quer dizer isso? Ao conhecer a máquina, todo o restante, é dizer, os movimentos, parecem estar já totalmente determinados.

Falamos como se estas partes somente puderam se mover assim, como se não pudessem fazer outra coisa. Como é assim, olvidamos, pois a possibilidade de que se torçam, rompam, fundam etc.? Sim; não pensamos em absoluto neste e em muitos casos. Usamos uma máquina, ou a figura de uma máquina, como símbolo de um determinado modo de operar. A transmitiremos a alguém, por exemplo, esta figura e, então, supomos que ele derivará dela os fenômenos do movimento das partes (igual que podemos transmiti-la a alguém um número dizendo-lhe que é o vigésimo quinto da série 1, 4, 9, 16...)

A máquina parece ter já em si seu modo de operar, quer dizer: nos sentimos inclinados a comparar os futuros movimentos da máquina em sua determinação com objetos que estão já em uma gaveta e são então afastados por nós mesmos. – Mas não falamos assim quando se trata de predizer o comportamento efetivo de uma máquina. Aí não olvidamos, geralmente, a possibilidade de deformação das partes etc. – Mas o fazemos quando ficamos atônitos em como podemos empregar a máquina como símbolo de uma forma de movimento – posto que também pode se mover de modo totalmente distinto<sup>36</sup>.

Ao que, quase de modo imediato, aduz:

Mas quando refletimos sobre o fato de que a máquina também poderia ter se movido de modo distinto, pode então parecer como se o seu modo de se mover deveria, na máquina como símbolo, estar contido de maneira ainda mais determinada que na máquina efetiva. Como se não fosse suficiente que esses foram os movimentos empiricamente predeterminados, e sim que devessem estar na realidade – em um sentido misterioso – estar já presentes. E é bem certo: o movimento da máquina enquanto símbolo está predeterminado em um sentido diferente que o de qualquer máquina efetiva dada.

Quando se pensa, pois: a máquina tem já em si seus movimentos possíveis de algum modo misterioso? – Bem, quando se filosofa<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> LA METTRIE, J. O. **El hombre maquina**. Madrid: Editorial Valdemar, 2000.

<sup>36</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones filosóficas**. Barcelona: Crítica, 1988, n. 193 e n. 194.

<sup>37</sup> *Ibidem*. n. 193 e n. 194.



Destas e outras considerações, extrai Wittgenstein a conclusão de que: “somos, quando filosofamos, como selvagens, homens primitivos, que ouvem os modos de expressão de homens civilizados, mal interpretam-nos e logo extraem as mais estranhas conclusões de sua interpretação”<sup>38</sup>.

Em resumo, como escrevi na primeira edição da obra “*Fundamentos del sistema penal*”<sup>39</sup>, quando utilizamos a máquina como símbolo, estamos filosofando e, ao fazê-lo, absolutizamos certas propensões a partir de determinados fragmentos da experiência e as extrapolamos à totalidade do mundo. A imagem da máquina nos permite pensar em uma máquina perfeita. E, uma vez que iluminamos essa segunda ideia, a aplicamos à totalidade do mundo: o mundo – dissemos – deve ser como uma máquina perfeita. E assim o cremos – ou muitos o creem – em que pese que nunca tenham visto uma máquina assim. De modo que a máquina como símbolo, que é a metáfora que subjaz o determinismo estrito, é uma fantasia que não corresponde a nada real. Ao que cabe adicionar que nem sequer está claro que uma tal máquina seja possível.

Com ele fica delimitado (e problematizado a partir de uma reflexão de que Strawson conceitua o primeiro filósofo de nosso tempo<sup>40</sup>) o que chamarei, seguindo uma terminologia usual, *determinismo duro ou forte*. Esse tipo de determinismo se professa, geralmente, desde *posições reducionistas*; isto é, desde posições para as quais o mental é um mero epifenômeno que não possui influência alguma sobre o mundo real. Com ele, as dificuldades descritas por Wittgenstein, acrescentem-se outras, das que posteriormente se tratará.

Junto a esse determinismo básico existe outra forma ainda mais estendida, que se conhece com os nomes de *autodeterminismo* ou de *determinismo fraco, suave ou mórbido*, para o que entre o mental e o físico tem uma interação causal e é, portanto, o conjunto mente-matéria (mente-corpo) e que determina o comportamento humano. Serão analisados mais adiante os problemas que permeiam essa segunda forma de determinismo; mas basta destacar agora que já considerou um “recurso mesquinho”<sup>41</sup> e James, de modo talvez um tanto exagerado, chamou de “pântano do subterfúgio”<sup>42</sup>.

Kant qualificava dessa maneira o *autodeterminismo* porque aqueles que o defendem identificam a liberdade com ausência de coação externa; com tal identificação, dizia:

---

<sup>38</sup> Ibidem, n. 193 e n. 194.

<sup>39</sup> VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996.

<sup>40</sup> STRAWSON, P. F. **Libertad...** Op. cit., 1995. p. 104.

<sup>41</sup> KANT, I. **Crítica de la razón práctica**. Trad. Manuel García Morente y Emilio Mifiana y Villagrasa. Madrid: Espasa Calpe, 1975. p. 138.

<sup>42</sup> Vide: BERLIN, I. **Libertá**. Trad. G. Rigamonti e M. Santambrogio. Milán: Feltrinelli, 2010.

“se deixam entreter ainda alguns e pensam ter assim resolvido, com uma pequena minúcia de palavra, aquele difícil problema”<sup>43</sup>. Desse modo, concebem o homem como um *automaton materiale* ou *spirituale* cuja liberdade não seria melhor que a de um assador mecânico, um relógio ou qualquer outro aparato ou animal semovente<sup>44</sup>. Mas, por regra geral, aqueles que sustentam esse tipo de determinismo, ao dar entrada a fatores psicológicos como desejos, motivos, razões etc., não o entendem de modo totalmente rígido, à maneira dos autômatas; e sim admitem margens mais ou menos amplas de indeterminação. Todavia, essa regra geral tem exceções. Assim, Danner, por exemplo, faz descansar finalmente seu determinismo sobre as pulsões emocionais, rigidamente determinadas pela índole do sujeito e a situação que afronta, que causam inexoravelmente uma ou outra decisão<sup>45</sup>. Não parece que, como tal, as decisões aritméticas possam ser explicadas em termos de pulsões emocionais, pois chegar à conclusão de que dois mais dois são quatro geralmente não comportam pulsão emocional alguma; por consequência, nada tem de particular que Welzel não expressou demasiado apreço pelo trabalho de Danner.

Fica, pois, por definir a liberdade. Geralmente se fala dela como “livre arbítrio” (*free will*)<sup>46</sup>. Em escritos anteriores, prescindi de concebê-la como parecem indicar essas condições, isto é, como liberdade na potência da vontade, porque a psicologia que subjaz a essa concepção me parece difícil de defender. Entendi-a, então, como a capacidade humana de se autodeterminar por razões, entendidas estas em sentido amplo; vale dizer, como motivos não submetidos a nenhuma legalidade que permita predeterminar com exatidão matemática os cursos da ação que as geram. Essa concepção tropeça, por sua vez, em uma série de dificuldades. A primeira delas, e a mais importante, é a de que parece que as razões hão de estar também submetidas à lei causal (porque, se não estiveram, o sujeito humano seria uma espécie de “causa não causada”, ou seja, um pequeno Deus); mas tem outras, como a que apresentam algumas classes de atos: os atos *incontinentes* (aqueles em que não se escolhe o que parece razoavelmente melhor, apresentam ou não um conflito moral), os *atos morais* no sentido kantiano do termo (os que se realizam sem mais motivo do que cumprir o próprio dever) e os *puramente gratuitos* (sobre os que, segundo afirmam alguns, construiu Sartre seu modo de conceber a liberdade) que, tanto por ser menores quanto por não abarcar nem a afirmação do determinismo, nem a negação da ação livre, não se abordaram aqui mais que em momentos pontuais.

---

<sup>43</sup> KANT, I. **Crítica de la razón práctica**... Op. cit., p. 138.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 140 e ss.

<sup>45</sup> DANNER, M. **Gibt es einen freien Willen?** Hamburg: Kriminalistik Verlag, 1967.

<sup>46</sup> Vide, por todos WATSON, G. **Free Will**. New York: Oxford University Press, 1992.

Como se verá, muitas das considerações ulteriores giram ao redor do pensamento de Davidson não somente por sua importância e influência (é o sucessor de Quine e, por isso, um representante emblemático do empirismo anglo-norte-americano), e sim também porque aborda o tema desde múltiplas perspectivas e, em todas elas, suas abordagens são especialmente úteis para evidenciar a complexidade e dificuldade do problema que aqui se trata.

### 3 DETERMINISMO REDUCIONISTA

#### 3.1 DE NOVO SOBRE DAVIDSON

Convém começar efetuando novos esclarecimentos terminológicos, porque falar do determinismo reducionista comporta delimitar em que forma cabe relacionar o determinismo (a concepção de que tudo o que acontece no mundo está submetido a leis absolutamente precisas e exatas) com o reducionismo, que toma como ponto de partida a ideia de que tudo o que tem no mundo é material e infere dela que o mental é somente uma ilusão. As relações entre uma e outra concepção são complexas. Para defini-las, recorrer, em primeiro lugar, à exposição de Davidson parece um passo muito adequado. Vejamos:

A situação pode se aclarar mediante uma classificação quádrupla de teorias da relação entre acontecimentos mentais e físicos que ponha ênfase na independência das teses acerca de leis e as teses da identidade. Por um lado, estão aquelas que afirmam e aquelas que negam a existência de leis psicofísicas; por outro lado, aquelas que afirmam que os acontecimentos mentais são idênticos e aquelas que o negam. Assim, as teorias se dividem em quatro tipos: *monismo nomológico*, que afirma que existem leis correlacionadas e que os eventos correlacionados são um (os materialistas pertencem a esta categoria); *dualismo nomológico*, que compreende várias formas de paralelismo, interacionismo e epifenomenalismo, *dualismo anômalo*, que combina o dualismo ontológico com o fracasso geral de leis que correlacionem o mental e o físico (cartesianismo). E finalmente este *monismo anômalo*, que classifica a posição que deseja ocupar.

O monismo anômalo se parece com o materialismo em sua afirmação de que todos os eventos são físicos, mas rejeita a tese, considerada geralmente essencial ao materialismo, de que os fenômenos mentais admitem explicações exclusivamente físicas. O monismo anômalo mostra uma inclinação somente quanto se admita a possibilidade de que nem todos os eventos sejam físicos. Tal monismo fraco, que não se apoia em leis correlacionadas ou em economias conceituais, não parece merecer o termo de “reducionismo”; em todo caso não é apto para inspirar o reflexo do não-é-mais-que (“conceber que a *Arte da fuga* não foi mais do que um evento neural complexo”, etc.)<sup>47</sup>. (Grifo do original)

---

<sup>47</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos sobre acciones y sucesos**. Barcelona: Crítica, 1995. p. 271.

Gostaria de acrescentar a essa exposição algumas precisões iniciais a respeito do monismo, a saber: creio ser necessário distinguir entre o que chamarei de *monismo de substâncias*, que caracteriza qualquer forma de materialismo, de um *monismo de eventos*, próprio do materialismo reducionista, cuja expressão mais acabada constitui as chamadas *teorias da identidade*, sobre todas aquelas que propõe uma identidade, não já de tipos de gêneros, e sim de instâncias, ou seja de eventos individuais<sup>48</sup>. Para dar uma ideia preliminar do que se quer dizer com essa distinção, quero explicá-lo mediante considerações de Wittgenstein acerca da dor:

Mas admitirá, apesar de tudo, que tem uma diferença entre conduta de dor e conduta de dor sem dor. Admiti-lo? Que maior diferença poderia haver! – E entretanto chega uma ou outra vez ao resultado de que a sensação é um nada. – Não, em absoluto. Não é um *algo*, mas tampouco é um nada. O resultado era somente que um nada presta o mesmo serviço que um algo sobre o que nada pode ser dito. – Rechaçamos somente a gramática que nos quer impor aqui<sup>49</sup>.

A posição de Wittgenstein é compatível com o materialismo; mas, ao admitir uma diferença abismal entre a conduta de dor com e sem dor, não parece que possa conciliar-se com o que é chamado monismo materialista de eventos, se esse monismo propõe, ademais, a identidade individual entre eventos físicos e mentais.

Feitas essas considerações, cabe dizer que a forma mais comum na qual se apresenta o monismo de eventos, em sua versão materialista, denomina-se usualmente *fisicalismo*, porque se considera que a física é a mais básica das ciências da natureza e, também, porque cabe chamar *físicos* a tudo o que é mental.

Dado quanto acaba de se expor, parece paradoxal falar de um *fisicalismo não reducionista*. Por isso, quero destacar que Rorty tenha afirmado que o trabalho de Davidson parece a ele a culminação de uma linha de pensamento americano que pretende ser naturalista sem ser por ele reducionista<sup>50</sup>. Rorty vê a ideia de Davidson como a formulação mais acabada das tendências holísticas e pragmáticas na filosofia analítica contemporânea e crê que o que chama seu “fisicalismo não redutivo” nos oferece “todo o respeito pela

---

<sup>48</sup> CORBÍ, J. E.; PRADES, J. L. **Minds, causes, and mechanism**: a case against physicalism. Oxford: Blackwell, 2000, p. 21 e ss. Para um estudo aprofundado das teorias da identidade, veja-se: STRAWSON, P. F. **Entity and identity**: and other essays. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 21-51.

<sup>49</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones...** Op. cit., n. 304.

<sup>50</sup> RORTY, R. Non-reductive physicalism. In: RORTY, R. **Objectivity, relativism and truth**: philosophical papers. New York: Cambridge University Press, 1991. v. 1. p. 113 e ss.

ciência que necessitamos combinado com o maior respeito pela poesia de que nunca foi mostrado pela tradição filosófica ocidental<sup>51</sup>.

De nenhuma maneira desejo pôr em dúvida aqui os méritos intelectuais de Davidson. Creio que é um dos filósofos mais relevantes de nosso tempo; mas, frente ao otimismo de Rorty, devo dizer que, em minha opinião, seu “fiscalismo não reducionista” apresenta mais problemas do que os resolve.

Rorty delimita a posição de Davidson dizendo que seu peculiar fiscalismo comporta a pretensão de que “um determinado evento pode ser bem descrito igualmente em termo fisiológicos e psicológicos, não intencionais e intencionais”. Esta é, a seu juízo, a essência da teoria da identidade que Davidson sustenta. Segundo ela, a diferença entre o mental e o físico se acha caracterizada em termos linguísticos, não ontológicos: trata-se de duas formas de descrever um evento idêntico.

Pode ser que esse seja, em realidade, o pensamento de Davidson; mas, se é assim, não o expressa em absoluto de modo claro, pois uma e outra vez insiste em negar a existência de leis psicofísicas e na ausência de leis que possam formular-se com exatidão no âmbito mental: nisso consiste, a seu juízo, a *anomalia do mental*<sup>52</sup>. Sendo assim, à primeira vista, a concepção de Davidson está expressada em termos ontológicos e não meramente linguísticos; pois, em termos linguísticos, não caberia apresentar se há ou não leis psicofísicas ou leis mentais estritas, e sim se a linguagem intencional pode ser traduzida à linguagem física ou se cabe formular leis exatas em termos intencionais. Tentarei responder sucintamente a primeira dessas duas questões, deixando assentado que, a meu juízo, não é a que Davidson apresenta, ao menos é uma leitura *prima facie*. Contudo, parece conveniente abordá-la.

A “tradução” das diversas descrições possíveis do mundo não é problemática somente entre as linguagens das ciências naturais e a linguagem intencional; e sim que constitui uma questão interna às diversas linguagens científicas. Na obra de Reisch, “*Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia*”<sup>53</sup> podem ser consultadas as conclusões nas quais se produziu o debate acerca da possibilidade de unificar a linguagem das ciências.

Como, por razões óbvias, não posso relatar aqui integralmente esse debate, eu me limitarei a referir a trama final de uma discussão entre Dewey e Carnap. A tese de Dewey a respeito foi a seguinte: “o intento de assegurar a unidade mediante

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>52</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos...** Op. cit., especialmente ensaios 11 e 12.

<sup>53</sup> REISCH, G. A. **Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia**. Trad. Daniel Blanco. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

a definição dos termos de todas as ciências em termos de alguma ciência única está condenada de antemão ao fracasso”<sup>54</sup>. Carnap, em sua réplica, distinguiu entre a definição dos termos de uma teoria dos de outra “e a condição mais débil e mais factível da redução de termos mediante dispositivos que chamou de *enunciados de redução*”.

A resposta de Dewey foi taxativa:

minha crença de que as categorias da sociologia e a biologia não podem ser “reduzidas”, no sentido em que o leitor inglês atribui a palavra com naturalidade, a categorias físicas (por exemplo categorias da ciência física) é tão firme que não vejo como posso alterar minha declaração já revisada<sup>55</sup>.

Para uma discussão ulterior, remeto ao resto da obra citada. Aqui me basta deixar constatado de que a proposta reducionista de Carnap nem foi realizada, nem há sintoma algum de que vai ser realizada. De modo que a afirmação de que captamos a realidade através de duas linguagens (o intencional e o científico) irreduzíveis não necessita justificação alguma, dado que não foi possível a redução nem sequer no seio da linguagem científica, talvez porque, como assinala Rush Rhees no Prefácio do “*Los cuadernos azul y marrón*” de Wittgenstein<sup>56</sup> “a linguagem não tem esse tipo de unidade”.

Mas, isto reconhecido, acaba por explicar qual classe de conhecimento extralinguístico autoriza a Davidson a afirmar que os que descrevemos em termos físicos e em termos mentais são *feitos idênticos*; e a resposta a essa pergunta não pode ser outra que: nenhum. É uma hipótese carente de justificação.

Não vou aqui acentuar todas as dificuldades que apresenta a tese da identidade de Davidson. Limitarei-me a remeter ao escrito a respeito por Popper<sup>57</sup> e Kripke<sup>58</sup>. Por conseguinte, basta consignar que afirmar a identidade (unidade) de eventos frente a dualidade irreduzível de descrições linguísticas implica em falar do mundo *mais além da linguagem*, é dizer, comporta um compromisso ontológico carente de justificação; dado o qual, a interpretação triunfante de Rorty parece, quando menos, inacabada e insuficiente: não somente Davidson não resolveu todos os problemas, e sim que seguem estando aí, e nem sequer pode se dizer que os tenha apresentado bem.

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 114-115.

<sup>56</sup> RHEES, R. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, L. **Los cuadernos azul y marrón**. Trad. Francisco Gracia Guillén. Madrid: Tecnos, 1968. p. 19.

<sup>57</sup> POPPER, K. R.; ECCLES, J. C. **El yo y su cerebro**. Trad. C. Solís Santos. Barcelona: Labor, 1980. p. 93 e ss.

<sup>58</sup> KRIPKE, S. **El nombrar y la necesidad**. Trad. Margarita M. Valdés. México D.F.: UNAM, 1985, especialmente p. 113 e ss.

Creio que a vertente ontológica do pensamento de Davidson se acha induzida pela ideia da *clausura* do mundo físico, segundo a qual somente tem um universo, o físico, impenetrável a qualquer influência não física, de modo que o mental passa a ser uma *superveniência* irrelevante, dado que Davidson professa a identidade entre qualquer instância física e mental: o mental não é senão outro modo de descrever os eventos físicos. Desde essa abordagem, não se explica bem como as ações podem causar, salvo que acabem reduzidas a movimentos corporais, com o qual se ingressa com armas e bagagens no âmbito do determinismo reducionista.

Em que pese a difícil evitabilidade dessa conclusão, Davidson não se adere a essa classe de determinismo, talvez porque o determinismo reducionista tem hoje muitos poucos partidários. Inclusive entre aqueles que professam uma ontologia monista; e isso é assim porque quem os sustenta incorre no que Apel denominava como *contradição transcendental-pragmática*<sup>59</sup> quando pretendem defendê-lo com argumentos; dado que, segundo sua posição, os argumentos careceriam de toda capacidade para mudar o curso do que acontece, que viria absolutamente determinado por processos materiais. O mental viria a ser um mero epifenômeno, algo irrelevante, uma pura ilusão. Mas, esse modo de conceber o mental conflita com o sentido comum e com a experiência acumulada e nunca contradita toda a história da espécie. O epifenomenalismo é difícil de aceitar. Essa dificuldade a expressa Searle nos seguintes termos:

No estado atual do nosso conhecimento, a objeção principal para aceitar o epifenomenismo é que vá contra tudo o que sabemos da evolução. Os processos desenvolvidos pela racionalidade consciente são uma parte tão importante e, sobretudo, uma parte biologicamente tão custosa de nossas vidas que constituiria uma completa anomalia da evolução ao fato de que um fenótipo de semelhante envergadura não desempenhara nenhum papel funcional na vida e na supervivência do organismo. Nos humanos e nos animais superiores se paga um preço muito elevado por uma tomada consciente de decisões, desde a maneira de como se educa os jovens até a quantidade de sangue que irriga o cérebro. Supor que tudo isso não desempenha nenhum papel em nossa inserção no mundo não é como supor que o apêndice não exerce nenhuma função. Seria melhor como supor que a visão ou a digestão não desempenham papel algum na evolução<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Vide, VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996. p. 411.

<sup>60</sup> SEARLE, J. **Libertad y neurobiología**. Barcelona: Paidós, 2005. p. 74-75.



### 3.2 DETERMINISMO NEUROFISIOLÓGICO?

Creio que é a partir dessas considerações genéricas desde onde procede examinar um hipotético determinismo neurofisiológico, que se apoiasse nos experimentos de Libet ou outros semelhantes. Habermas<sup>61</sup> os descreve nos seguintes termos:

Benjamin Libet pedia que as pessoas submetidas ao seu teste, a uma observação neurológica, que iniciassem espontaneamente um determinado movimento de braço, fazendo constar no protocolo o momento exato da decisão. Tal decisão precede, conforme ao esperado, ao próprio movimento corporal. Mas o ponto crítico o constitui o intervalo temporal entre, por um lado, o transcurso dos processos inconscientes observados nas áreas primárias e associativas do córtex cerebral e, por outro lado, o ato consciente que a pessoa do teste experimenta como sua própria decisão. É evidente que no cérebro se monta um “potencial de disposição” específico para cada classe de ação, antes de que a própria pessoa se “decida” a realizar esse ato. Essa constatação da sequência temporal entre o processo neural e a vivência subjetiva parece provar que os processos cerebrais determinam as ações conscientes, sem que desempenhe um papel causal ao ato de vontade que o próprio ato se atribui. Estudos psicológicos confirmam, ademais, a experiência de que os atores, em determinadas circunstâncias, executam ações que apenas posteriormente premiam suas próprias intenções.

No entanto, a linha seguida nega que os experimentos de Libet possam ter todo o peso probatório da tese determinista que alguns a atribuem. Com efeito, aduz as seguintes razões:

A estrutura do experimento tem sido manifestamente concebida para movimentos corporais arbitrários que concedem aos agentes, entre a decisão e a execução da ação, somente umas frações de segundo. Daí que se apresente a questão de se é lícito generalizar os resultados do teste mais além dessa classe de ações. Inclusive uma interpretação prudente, nesse aspecto, não escapa a essa outra objeção de que o significado das sequências observadas segue sendo confusa. Seu projeto parece admitir a possibilidade de que as pessoas do ensaio, instruídas sobre o plano de ação, antes se decidam pela execução da ação delas. E, logo, a montagem do potencial de disposição neurologicamente observado refletiria unicamente à fase de planificação. Mais grave seria, finalmente, a objeção que, por questão de princípios, se dirigira contra a produção artificial de situações abstratas de decisão. Como em todo *design*, também aqui surge a pergunta sobre o que é o que se mede, ademais da questão filosófica de entrada concernente a quais coisas podem ser submetidas a medição.

---

<sup>61</sup> HABERMAS, J. Libertad y determinismo. In: HABERMAS, J. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 159 e ss.

Popper e Eccles, na obra citada<sup>62</sup>, oferecem interpretações não deterministas dos experimentos de Libet e o próprio Libet admitiu que a consciência teria um “poder de censura”; ou seja, poderia decidir se traduziria ou não em ações os impulsos procedentes do sistema nervoso central.

Entretanto, quero destacar a interpretação de Daniel Dennett, que é materialista, mas que sustenta uma concepção segundo a qual a ação produz mudanças no mundo material e que, ademais, afirma às vezes ser determinista<sup>63</sup>. Dennett em *“La conciencia explicada”*<sup>64</sup> opõe objeções de toda índole à interpretação dos experimentos de Libet, os quais dão àqueles que pretendem usá-los como argumentos a favor do determinismo reducionista e, inclusive, põe em dúvida a validade desses experimentos.

Não vou expor detalhadamente aqui suas opiniões, pois, de uma parte, seria excessivamente prolixo e, de outra, entraria no território da neurociência para justificar que não desejo de frequentar agora; mas sim farei referência a duas objeções de princípio, não tanto aos experimentos em si mesmos, quanto a sua interpretação.

A primeira é de uma obviedade absoluta: como o mental não tem nenhuma realidade física não podemos determinar por métodos experimentais que peso cabe atribuir-lhe na interação mente-cérebro (essa a que Habermas qualificava como a questão filosófica de que coisas podem ser submetidas a medição); ainda que como acaba de se expor, resulta patente que não cabe negar-lhe toda influência.

A segunda objeção que procede de Dennett deriva da primeira: o experimento de Libet coloca o sujeito da experiência em uma posição impossível; a saber, em uma posição em que uma pessoa acaba convocada a conhecer por observação o que, por se achar referido a sua própria mente, não pode conhecer por observação senão aquilo o que, sensivelmente, o vive. Citando a Wasserman, aduz Dennett que “a tarefa do sujeito de determinar onde estava o ponto em um instante da sequência subjetiva é, em si mesma, uma tarefa voluntária, e iniciá-la seguramente requer seu tempo”<sup>65</sup>.

Ocupei-me extensamente da inviabilidade do que Dennett chama “Teatro Cartesiano”<sup>66</sup>. Permita-me, agora, limitar-me a indicar que essa impossibilidade radica no que não posso considerar o que acontece em minha própria mente como quem

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 406-409, 596-597 e 633.

<sup>63</sup> V.g. DENNET, D. **Elbow room**: the varieties of free will worth wanting. Oxford: Clarendon Press, 1984; Id. **La evolución de la libertad**. Barcelona: Paidós, 2004.

<sup>64</sup> Id. **La conciencia explicada**: una teoría interdisciplinar. Barcelona: Paidós, 1995.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 176 e ss.

<sup>66</sup> VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996, capítulo décimo quarto.

contempla uma partida de futebol, porque a mente não se põe diante de mim desse modo: seus processos formam parte do meu modo de atuar e de viver, e por isso os conheço; mas carecem de toda realidade sensível que eu posso observar. A determinação acerca de quando tomei uma decisão ocorre em uma sequência temporal reflexiva, não na sequência empírica em que tem lugar os fatos neurofisiológicos observáveis, por isso não resulta legítimo colocá-los em uma espécie de linha temporal absoluta, ordenando-os nela segundo um antes e um depois. Como Dennett denuncia, o experimento de Libet requer “um juízo consciente de temporalidade de um tipo que normalmente não joga nenhum papel no controle da conduta e que, portanto, carece de significado natural na sequência”<sup>67</sup>. Nagel, crítico inflexível dessa obra de Dennett, assinala, não obstante, que

algumas das melhores análises do livro [que acaba de se citar] tratam de resultados experimentais que mostram que a aparência subjetiva da sequência temporal ou a simultaneidade temporal entre experiências conscientes não pode ser compreendida em termos das relações correspondentes de eventos cerebrais em tempo real<sup>68</sup>

e parece que essa conclusão tem de ser afirmada sem a menor dúvida, pois não pode se dar o valor de algo experimentalmente comprovado a uma sequência temporal que se estabelece entre um fato material, certificado pela experiência externa e um fato mental, inacessível a tal experiência.

Às críticas de Dennett cabe aduzir, dentre outras, a que formulara Alfred R. Mele. Segundo Mele, a tese do veto, formulada por Libet, de uma parte pressupõe que, a sua vez, o sujeito se teria formado a intenção de fazer algo e da de não fazê-lo, e que a atividade cerebral prévia é a mesma em um ou em outro caso; pressupõe também que a atividade cerebral associada à realização de uma determinada atividade é *distinta* da que poderia proceder ao prévio “imaginar-se” a realização do movimento correspondente, pressuposição injustificada e injustificável; e, por último, que a atividade cerebral precede a formação de intenções, quando o mais que caberia deduzir de seus experimentos é que precede às intenções *imediatas* à ação; mas não as intenções *remotas*, pelas que poderia vir predeterminado o movimento cerebral prévio à realização da ação<sup>69</sup>.

O que acontece hoje com os experimentos neurofisiológicos é algo que tem acontecido muitas vezes na história com outras investigações: a cada avanço da ciência

---

<sup>67</sup> DENNETT, D. **La evolución de la libertad**. Barcelona: Paidós, 2004. p. 179.

<sup>68</sup> NAGEL, T. **Otras mentes**. Trad. Sandra Girón. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 115.

<sup>69</sup> MELE, A. R. Free will and science. In: KANE, R. **The Oxford handbook of free will**. New York: Oxford University Press, 2005. p. 306-307.

corresponde uma reformulação precipitada do determinismo. Faz anos que o expus<sup>70</sup>; e, muito mais recentemente, tem-se denunciado pelo que diz respeito aos últimos descobrimentos biológicos<sup>71</sup>.

A partir dessa constatação, creio que procede encerrar essa epígrafe com uma obra específica sobre o determinismo reducionista<sup>72</sup>. Corbí e Prades, assinalam que os conteúdos de nossas percepções ordinárias são irreduzíveis a causas no sentido físico do fim. O argumento do físico consiste em afirmar que, dado que nós somos sistemas físicos finitos, não poderíamos perceber regularidades da vida ordinária, a menos que nossa capacidade de percepção descansasse sobre um mecanismo executivo e que as regularidades que percebemos consistissem, em últimos termos, em regularidades físicas. De outro modo, o fiscalismo crê que nossa capacidade de descrever corretamente o mundo seria completamente *misteriosa*.

Mas “nós”

diríamos em primeiro lugar que a capacidade de perceber regularidades não físicas não é um mistério, porque o que conta como um *conteúdo idêntico* é, inclusive desde perspectivas neurofisiológicas, uma classe de conteúdos absolutamente heterogênea, que produz muitos diferentes gêneros de comportamento.<sup>73</sup> (Grifo do original)

A perplexidade do físico, seguem dizendo Corbí e Prades, pode persistir somente porque não reconhece nossas percepções como últimos fatos metafísicos e assume que os fatos deveriam ser explicados nos termos de uma concepção absoluta do mundo, isto é, do conhecimento causal que o demônio laplaciano possui.

Porém, essa concepção absoluta do mundo carece de toda justificação, pois todo conhecimento causal é necessariamente relativo a certos propósitos e interesses; isto é, a uma perspectiva particular definida desde cada situação concreta e, portanto, nosso conhecimento de mundo não pode ser reduzido a uma única perspectiva genérica.

Um exemplo de Alan R. White pode ajudar a compreender o que esses autores querem dizer.

O desejo de fazer uma boa apresentação pode ser a razão pela qual um pianista pratica para um concerto. É idêntico ou pode correlacionar-se esse desejo com algum elemento

---

<sup>70</sup> Vide: VIVES ANTÓN, T. S. Métodos de determinación de la peligrosidad. In: VIVES ANTÓN, T. S. **Peligrosidad social y medidas de seguridad**. Valencia: Instituto de Criminología, 1974. Vide, também, Id. **La libertad como pretexto**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1995. p. 17-44.

<sup>71</sup> Vide: LEWONTIN, R. **Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza**. Roma: Laterza, 2004.

<sup>72</sup> CORBÍ J. F.; PRADES, J. L. **Minds, causes and mechanisms: a case against physicalism**. Oxford: Blackwell, 2000.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 225.

fisiológico que causa os movimentos físicos em que se manifesta a prática? Poderia se dizer que o elemento fisiológico causou também a ação de praticar para um concerto? A objeção a este ponto de vista consiste em que, por muito verdadeiro que sejam estas suposições fisiológicas, uma explicação por um desejo não é equivalente em significado a uma explicação que aluda a um elemento fisiológico, nem tampouco o explicado por dito elemento, v.g. mover os dedos, ou inclusive tocar o piano, explica, por sua vez, necessariamente, aquele no qual esse elemento se traduz nessas circunstâncias, v.g. praticar para um concerto<sup>74</sup>.

Não parece que o impulso neurofisiológico pudesse variar com qualquer variação do objeto de desejo e ser, como tal, distinto, se o concerto desejado tivesse lugar em Nova Iorque, em Londres ou em Milão; e, se isso é assim, inclusive ao demônio laplaciano lhe resultaria impossível prevê-lo. Entretanto, a experiência médica comum parece demonstrar que estados mentais de conteúdo muito diverso parecem produzir os mesmos efeitos somáticos.

### 3.3 CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

Quero concluir com reflexões sobre o determinismo reducionista e outras sobre a possibilidade de liberdade. Começando pelas primeiras, serão realizadas a partir de uma longa citação de Popper:

Disse que o determinismo físico era um pesadelo. É porque afirma que o mundo em seu conjunto, com tudo o que há nele, é um imenso autômato e, portanto, nós não somos mais que pequenas engrenagens ou, em suma, seus subautômatos.

Desse modo destrói, concretamente, a ideia de criatividade. Reduz a uma mera ilusão a ideia de que ao preparar essa conferência tenha utilizado meu cérebro para criar algo novo. Segundo o determinismo físico, a única coisa que tem acontecido é que certas partes do meu corpo têm feito sinais pretos sobre um papel branco; qualquer físico, com uma informação suficientemente detalhada, poderia ter escrito minha conferência pelo sensível expediente de predizer os lugares exatos em que o sistema físico, constituído pelo meu corpo (que inclui evidentemente meu cérebro e meus dedos) e minha caneta, colocaria essas marcas pretas.

Colocarei um exemplo ainda mais impressionante: se o determinismo físico está no certo, então um físico completamente surdo que nunca tenha ouvido uma composição musical poderá escrever todas as sinfonias e concertos de Mozart ou Beethoven pelo simples expediente de estudar os estados físicos exatos de seus corpos e predizer em que lugar do pentagrama colocariam os sinais pretos. Nosso físico surdo poderia fazer

---

<sup>74</sup> WHITE, A. R. **La filosofía de la acción**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 31.

ainda mais coisas: mediante um estudo suficientemente detalhado dos corpos de Mozart ou Beethoven poderia compor partituras que eles, de fato, nunca escreveram, mas que haviam escrito se tivessem sido distintas algumas circunstâncias de suas vidas: se tivessem comido carneiro, colocado por acaso no lugar de frango, ou se tivessem bebido chá no lugar de café<sup>75</sup>.

Popper conclui que tudo isso é absurdo e que esse absurdo se faz ainda mais patente se se aplica esse método de análise e previsão aos próprios deterministas. (Me custa imaginar como poderia se descrever de modo inteligível, em termos fisicalistas, um debate entre deterministas e indeterministas em que se fizesse um intercâmbio de razões contraditórias que se esgrimissem de modo congruente. Por acaso mediante alguma classe de milagrosa harmonia preestabelecida?).

Mas é absurdo não desalentar o determinista em sua crença, pois, como assinala Berlin, quando falamos de determinismo

estamos falando somente de ideais pseudocientíficos... as provas a favor de um determinismo absoluto não estão disponíveis; e se existe uma persistente tendência a aceitá-lo no plano teórico, deve-se seguramente muito mais ao deslumbramento de um ideal "cientificista" ou metafísico, ou ao fato de que quem quer mudar a sociedade tende a crer que as estrelas no céu estão lutando a seu favor<sup>76</sup>.

Berlin assinala que a fé no determinismo poderia ser devida também ao desejo de transferir à ação de forças impessoais os acontecimentos que nos desagradam iludindo a responsabilidade pessoal. Mas o certo é que a crença no determinismo não é uma crença normal, e sim uma fé filosófica, imune aos argumentos de sentido comum e, inclusive, a contradição.

Se isso é assim, e assim creio que é, o debate sobre o determinismo resulta tão infrutífero como o debate sobre o solipsismo<sup>77</sup>. Pois, como afirma Wittgenstein:

Quando o solipsista diz que unicamente suas próprias experiências são reais, é inútil contestá-lo: por que nos disse isso, se você não crê que nós o ouvimos realmente? Ou, em todo caso, se damos a ele essa resposta, não temos que crer que temos contestado

---

<sup>75</sup> POPPER, K. Sobre nubes y relojes aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre. In: POPPER, K. **Conocimiento objetivo**. Madrid: Tecnos, 1982. p. 207-208.

<sup>76</sup> BERLIN, I. **Libertá...** Op. cit., p. 165. Não disponho da edição inglesa.

<sup>77</sup> Norman Malcom esclarece que a ocorrência de um ato de afirmação do determinismo mecanicista não somente carece de fundamento racional, mas é também inconsistente com a verdade do determinismo. Segundo ele, esse paradoxo somente pode ser evitado se afirmado o determinismo somente para os demais, com o que a afirmação do determinismo mecanicista parece requerir a afirmação do metafisicamente oposto a ele, ou seja, do solipsismo (MALCOM, N. The conceivability of mechanism. In: WATSON, G. **Free will**. Oxford: Oxford University Press, 2003 p. 149).

a sua dificuldade. Não há resposta de sentido comum para um problema filosófico. Somente se pode defender o sentido comum contra os ataques dos filósofos resolvendo seus enredos, é dizer, curando eles da tentação de atacar o sentido comum; mas não reafirmando os pontos de vista do sentido comum<sup>78</sup>.

Em qualquer caso, não vou praticar aqui essa terapia: eu me limitei a colocar aqueles que sustentam o determinismo reducionista frente aos problemas que enfrentam, porque quiseram refletir sobre eles.

Tendo revelado as dificuldades do determinismo, não quero deixar de lado as que apresenta a afirmação da liberdade. Importa destacar aqui, especialmente, uma; a saber, a que representa a concepção do mundo físico como um sistema fechado, a que já se fez referência, na qual, ao não ser possível influência causal alguma dos eventos mentais, resultaria incompatível a afirmação da liberdade.

Popper tem oferecido um princípio de solução a esse problema, examinando a evolução das linguagens, desde as protolinguagens animais até as linguagens propriamente humanas. Com esse deslocamento da mente à linguagem pode começar a se diluir o problema de como o imaterial (o sentido) pode influir sobre o material (o corpo). Tanto Popper<sup>79</sup> como Searle<sup>80</sup> abrem possibilidades explicativas que não vou desenvolver. Eu me limitarei a dizer que nem são as únicas que podem se articular nem se acham completamente perfilhadas; mas, na minha opinião, basta para que, diferentemente do que acontece com o determinismo, a afirmação da liberdade não pareça, hoje, nem absurda, nem incompatível com a ciência.

Com efeito, a aparição da linguagem e, singularmente, a da linguagem argumentativa (a aparição das razões) no processo de desenvolvimento da evolução natural nos libera de ter que aceitar o dualismo de substâncias (segundo o qual a alma, ou não poderia influir no corpo, ao pertencer a outra região do ser, ou o fazia somente muito recatadamente através de uma glândula vazia e insignificante); e também da saída de um mundo regido por leis deterministas cegas para entrar no âmbito, ainda mais cego, regido pelo azar. Pois, certamente o que chamamos de ação livre não é compatível com a pura indeterminação, mas precisa de diversos controles, não rígidos, como assinala Popper, plásticos<sup>81</sup>; também o é que a partir da linguagem se desenvolvem controles dessa índole.

---

<sup>78</sup> WITTGENSTEIN, L. **Los cuadernos azul y marrón**. 5. ed. Madrid: Tecnos, 2009. p. 94-95.

<sup>79</sup> POPPER, K. Sobre nubes... Op. cit., p. 214 e ss.

<sup>80</sup> V.g. SEARLE, J. **Libertad e razones para actuar**: una teoría del libre albedrío. Oviedo: Nobel, 2000.

<sup>81</sup> Vide: PETTIT, P. **Una teoría de la libertad**. Madrid: Losada, 1971. p. 71 e ss.



Pois a linguagem surge como um desenvolvimento (um *refinamento* dizia Wittgenstein) das funções simbólicas primitivas que aparecem com a vida e se incrementam progressivamente na conduta animal, desde os invertebrados aos animais superiores e ao homem. *No princípio era a ação* que, como tudo o que é capaz de transmitir sentido, comporta a atribuição de significado a um substrato material. Com o homem adquire um maior protagonismo a conduta intencional (que, como assinalava von Wright, é um *comportamento significativo*<sup>82</sup>) e, com ela, aparecem as linguagens naturais, que são o que Mead denominava *símbolo significante*, com o que se faz possível o pensamento racional e reflexivo, e a ideia de pessoa como algo distinto do mero organismo fisiológico; e dizer, como individualidade atuante, autoconsciente e socialmente estruturada<sup>83</sup>.

Por isso, a linguagem não apenas nos libera de assumir os diversos problemas que gera o dualismo de substâncias senão que, ao mesmo tempo, nos dispensa de ter que aceitar a teoria da identidade entre eventos físicos e mentais. O fato de que o raciocínio “sobrevinha” em um momento determinado da evolução mostra que ingressa no conjunto dos eventos do mundo uma classe nova de eventos que não pode ser definida em termos exclusivamente materiais, que depende do passado, ainda que não de modo absoluto e que, por outra parte, pode modificar o futuro. Em consequência, negar a especial importância da linguagem para a imagem do mundo, como faz Rorty<sup>84</sup>, não é senão uma frivolidade a mais para adicionar ao seu *currículum*.

Se tudo isso é assim, afirmar o determinismo reducionista é tanto quanto fechar obstinadamente os olhos, não há a “experiência interna”, que pudesse nos levar a perceber erroneamente o papel de nossas ideais no mundo, e sim a experiência externa, a milhares de observações que podemos fazer diariamente e que constituem um banco de provas que é quase impossível ignorar.

Por outra parte, essa objeção não se contorna partindo, como Davidson propõe, da equiparação do ser humano ao humanoide pré-fabricado, que denomina “Art”, e ao que mais adiante voltarei a fazer referência. Pois, dado que Davidson afirma, as descrições de eventos psicológicos individuais (e não as classes de eventos), “supevenientes” nas descrições físicas até o ponto de que se trata de eventos idênticos<sup>85</sup> parece pressupor

---

<sup>82</sup> VON WRIGHT, G. H. **Explicación y comprensión**. Madrid: Alianza, 1979. p. 138-139. Em meus “Fundamentos del sistema penal” fiz múltiplas referências à obra dele, entre as quais se deslizou uma lamentável errata: na p. 340 cita-se ele como se sustentasse uma doutrina que não é dele, e sim de P. Winch, a quem se menciona na nota correspondente.

<sup>83</sup> Vid. MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Barcelona: Paidós, 1973. p. 107 e ss e 167 e ss.

<sup>84</sup> RORTY, R. **Filosofía como política cultural**. Barcelona: Paidós, 2010. p. 79 e ss.

<sup>85</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos sobre acciones...** Op. cit., p. 319.

algo assim como o que Putnam chama de “estado computacional único”, segundo o qual “a cada atitude proposicional, a cada emoção etc., lhe corresponde um estado computacional determinado” se ache este especificado em termos físicos ou em termos físicos e computacionais<sup>86</sup>. Putnam precisa que nada tenha sido capaz de defender um funcionalismo assim, sensivelmente porque não é possível fazê-lo. Os desenvolvimentos previsíveis da inteligência artificial não pressagiam, desde logo, nada parecido. De modo que, se um dia pudéssemos construir o homúnculo, que Davidson propõe como um artifício epistêmico, haveria de poder viver em sociedade: aprender, sentir, raciocinar e se guiar por seus raciocínios e esse conjunto de atividades e circunstâncias o modificariam até o ponto de que seus criadores deixariam absolutamente de poder explicar seu comportamento em termos físicos ou computacionais: o humanoide seria então idêntico a um ser humano e somente em tal caso seria um recurso epistêmico válido. Mas não nos diria nada acerca do problema da liberdade e do determinismo distinto do que já sabemos.

Não obstante, a proposta de Davidson resulta ilustrativa porque revela o pano de fundo do problema do determinismo. Esse pano de fundo radica, como disse jocosamente Kripke<sup>87</sup>, que existem muitos filósofos (e físicos, neurofisiologistas e penalistas) que são ou, ao menos, creem ser autômatos. A esses, certamente tem que tratá-los com extremo cuidado porque se comportam como possuísem a verdade e são, por isso, politicamente perigosos; mas, mais além desse perigo, não tem que se dar muita atenção.

#### 4 AÇÕES, RAZÕES E CAUSAS: DETERMINISMO FRACO

Dou a esta epígrafe o título do primeiro dos ensaios que estão contidos na obra de Davidson a que foi feita referência *supra*. Assim, se indica a série dos problemas que quero tratar e, dessa vez, que vou tomar, de novo, como referência, as ideias de Davidson, pois me parecem especialmente úteis para entender os termos e o alcance do quanto se debate aqui.

Dividirei em quatro partes a exposição: dedicada a primeira à análise crítica da concepção de ação de Davidson; a segunda, à problemática das razões para e das causas da ação; a terceira, ao dilema entre determinismo e liberdade que Davidson confronta

---

<sup>86</sup> PUTNAM, H. **Representación y realidad**. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 128-129.

<sup>87</sup> Com o título “The first person” existe um vídeo de uma conferência de Kripke, acessível diretamente na rede, da que, ademais, tem uma breve notícia dada por Ch. McGrath em “The New York Times Book”, de 25 de Janeiro de 2006, com o título “Lectures not about ‘What am I but What is I’”. Ulteriormente foi publicado em: KRIPKE, S. A. **Philosophical Troubles**. New York: Oxford University Press, 2011. v. 1.

a partir de uma citação de Kant; e a quarta, ao determinismo fraco lhe dedicando a esta forma de determinismo uma atenção especial, por ser a mais difundida.

#### 4.1 SOBRE A CONCEPÇÃO DE AÇÃO DE DAVIDSON

Davidson sustenta o que denomina uma concepção causal da ação. Para cada ação humana pode ser descrita em etapas sucessivas como causada por outra; em uma descrição mais simples, em uma espécie de “efeito acordeon” até chegar às que, de acordo com Danto, chama de ações básicas, que consistem em meros movimentos corporais e já não podem remeter a outras ações descritas em termos mais simples que poderiam causá-las. Esta é uma descrição muito esquematizada, quase caricaturesca, da concepção de Davidson, mas basta para começar a entender o que diz.

Segundo Carlos J. Moya, a análise da ação de Davidson descansa em uma ontologia para a qual “uma ação particular não é a exemplificação de uma propriedade, e sim um evento particular, temporalmente localizado e irrepetível, que pode receber várias descrições, algumas das quais se realizam, caracteristicamente sobre a base de seus efeitos”<sup>88</sup>. Ao que acrescente imediatamente que

a concepção de Davidson não diz que, por exemplo, tocar piano, construir uma casa, ler ou firmar um contrato se reduza a mover nossos corpos, a ações básicas... (pois ainda se cada ação particular pudesse ser descrita em termos de movimentos corporais ele não implicaria que as ações fossem simplesmente ou nada mais que movimentos corporais. Mas, ao contrário, isso não afeta o fato de que uma ação particular possa ser (descrita como) um movimento corporal, nem ao fato, (se o é) de que... voltando até atrás desde as consequências causais de algo feito por alguém, possamos sempre encontrar um movimento corporal<sup>89</sup>.

O que me importa destacar é que, segundo antecipei, na concepção de Davidson, o movimento corporal joga um papel definidor das ações (ou de boa parte delas) e que, portanto, a essência da ação se situa no acontecimento externo ainda que o sentido de ação se concebe como uma descrição desse acontecimento. Essa concepção parece ajustar-se a determinados tipos de ação, por exemplo, acender a luz apertando o interruptor com o dedo ou matar o outro cravando uma faca; ainda que, inclusive nessas, não resulte totalmente correta, porque situa como parte do processo empírico a relação causal, ou, dito de outro modo, a imputação, que não é empírica; mas, a incorreção se revela de modo muito mais claro se pensamos em ações mais complicadas, como calcular. Pode-se

---

<sup>88</sup> MOYA, C. **The philosophy of action**. Cambridge: Polity Press, 1990. p. 32.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

calcular de mil maneiras: escrevendo o cálculo sobre o papel, utilizando qualquer classe de mecanismo para calcular ou, inclusive, mentalmente, para o que não é preciso mover o corpo; mas, ainda que o seja, ainda que se calcule com alguma classe de movimentos corporais, não é correto dizer que calcular é um modo de descrever esses movimentos corporais. Como tampouco se pode dizer, nos exemplos que utiliza Carlos Moya, que tocar piano, construir uma casa, ler ou firmar um contrato sejam descrições dos movimentos corporais correspondentes. Como tenho sustentado repetidamente, calcular, construir uma casa, ler, firmar um contrato e também acender a luz ou matar outra pessoa expressam o *significado* de nossas ações das que os movimentos corporais constituem, não a substância definidora nem o objeto de nenhuma classe de descrição, e sim somente o *substrato*. Isto é ainda mais evidente se se consideram ações definidas já imediatamente por seu significado, tal como, v.g. escrever um texto qualquer: mal poderia se dizer que escrever um texto seja uma possível descrição de manchar com tinta o papel. As manchas de tinta constituem o substrato da ação de escrever um texto; mas nada tem a ver com o que essa ação significa.

Como sublinha Austin,

Há, na verdade, no fundo uma vaga e confortante ideia de que, depois de tudo, em última instância, praticar uma ação deve se reduzir à realização de movimentos físicos em parte do corpo; mas isto é mais ou menos certo como dizer que algo deve, em última instância, se reduzir a fazer movimentos com a língua<sup>90</sup>.

No âmbito do direito penal essa irredutibilidade da ação a movimentos corporais se evidencia não apenas nas injúrias verbais, que é o exemplo mais batido, e sim na maioria das ações típicas. Minha tese se limita a evidenciar que o mesmo acontece em qualquer classe de ações, pois, sem analisar a fundo o problema, não é o mesmo levantar o braço, do que, por qualquer causa natural, o braço se levante. Nesse exemplo extremo fica também claro que a ação não pode ser reduzida a movimentos corporais.

Permita-me um breve excursus. Recentemente se tem objetado ao que denominei *concepção significativa da ação*<sup>91</sup>, por parte do professor Rodríguez Mourullo, que “a ação não é puro significado, e sim um comportamento humano com um determinado significado”<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> AUSTIN, J. L. Un alegato en pro de las excusas. In: AUSTIN, J. L. **Ensayos filosóficos**. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975. p. 171.

<sup>91</sup> A denominação não é uma mera ocorrência senão que se inspira em uma caracterização do comportamento humano intencional feita por Von Wright, a que já foi aludida; e creio havê-la justificado amplamente já quando a adotei em 1996 e, mais ainda, em 2011, no capítulo décimo primeiro da segunda edição dos “Fundamentos del sistema penal”.

<sup>92</sup> RODRÍGUEZ MOURILLO, G. La responsabilidad penal de las personas jurídicas desde las perspectivas político-criminal y dogmática. **Otrosí**, Madrid, n. 6, abr./jun. 2011. p. 12.

Sem entrar na discussão sobre essa afirmação que, ainda que correta, poderia esconder algum equívoco, afirmarei que não creio haver dito que as ações sejam *puros* significados. A fórmula que empreguei, se não me recordo mal, define a ação como o sentido de um substrato, ao afirmar que a ação não é o substrato de um sentido, e sim o sentido de um substrato; e, por esse caminho, não se perde nem se pode perder “toda a percepção da realidade empírica”; e sim apenas aquela percepção da realidade empírica que a erige em núcleo definidor da ação. A ação se define (mal poderia ser de outro modo) por seu sentido. Um das palavras do próprio professor Rodríguez Mourullo podem contribuir a certificar essa afirmação:

os Tribunais não começam se perguntando pela existência de uma ação humana em si, e sim qual ação é o comportamento que se submete a sua consideração. Normalmente, não se pergunta em primeiro lugar se o sujeito realizou uma ação, e sim qual ação ele realizou. Ainda que pareça paradoxal, a pergunta acerca de qual ação constitui um comportamento de que tem notícia o Tribunal, se antepõe à pergunta de se esse comportamento é verdadeiramente uma ação<sup>93</sup>.

Ao que cabe sustentar que somente parece um paradoxo a partir dos modos usuais de conceber a ação, segundo os quais é possível – e inclusive necessário – operar com um conceito unitário comum a todas as ações que, de ser efetivamente possível, haveria de refletir algo que todas elas têm em comum. Desde essa perspectiva, a pergunta pela qual as ações tiveram em comum, pelo significado genérico da ação, haveria de preceder a pergunta acerca de qual é a ação específica que se processa; mas, ao não haver nada que todas as ações tenham em comum nem nenhuma classe de sentido genérico que todas elas realizem, o paradoxo desaparece: a resposta à pergunta acerca de se algo é ou não uma ação tem de começar determinando de que ação específica se trata.

Em resumo, se quando acaba de se dizer que é correto, Davidson concebe a ação outorgando ao substrato empírico um papel que não lhe corresponde, ao menos segundo o que Corbí e Prades consideram um lugar comum na literatura filosófica. Com efeito, segundo esses autores, a concepção da ação de Davidson se expressa correntemente do seguinte modo:

1) Os eventos mentais estão causalmente relacionados com eventos físicos; 2) as relações causais entre eventos têm de estar governadas, por baixo de alguma descrição por leis estritas; 3) nas leis físicas somente podem figurar predicados físicos; por consequência, 4) todo evento admite uma descrição física e é, por isso, um evento físico<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> RODRÍGUEZ MOURILLO, G. **Derecho penal**: parte general. Madrid: Civitas, 1977. p. 221.

<sup>94</sup> CORBÍ, J. F.; PRADES, J. L. **Minds...** Op. cit., p. 13.

Corbí e Prades sustentam que, para Davidson, as conexões causais são ontológicas; e somente tem lugar entre eventos descritos fisicamente. Desde tal ponto de partida, parece que a única posição coerente é, segundo o que foi assinalado, a de assumir o determinismo reducionista; mas, como se antecipou e mais adiante se verá, não é a postura que adota Davidson.

## 4.2 RAZÕES E CAUSAS

Na introdução aos seus *Ensayos* Davidson oferece uma breve notícia do conteúdo de cada um deles. O ensaio 1 se expressa nos seguintes termos:

*Acciones, razones y causas* foi uma reação contra a doutrina amplamente aceita de que a explicação de uma ação intencional em termos de seus motivos ou razões não poderia relacionar as razões e ações como causa e efeito. Um argumento central era que as reações causais são essencialmente nomológicas e estão baseadas na indução, ainda que nosso conhecimento de que um agente atuou por certas razões não depende usualmente da indução e do conhecimento de leis sérias. Este argumento havia tido uma expressão influente, ainda que breve, nos *Libros azul y marrón* de Wittgenstein, que circularam amplamente desde meados dos anos trinta (ainda que se publicaram até 1958). No ensaio 1 aceito a tese de que as explicações teleológicas da ação diferem das explicações nas ciências naturais enquanto que as primeiras não incluem essencialmente leis, mas sustento que ambos tipos de explicação podem, e muitas vezes devem invocar conexões causais<sup>95</sup>.

Este breve resumo evidencia alguns mal-entendidos que preciso esclarecer; e, para fazê-lo, parto dos textos de Wittgenstein a que Davidson alude. Trata-se basicamente de alguns parágrafos da obra “Cuaderno azul y marrón”. Transcreverei os fragmentos mais relevantes:

A proposição de que uma ação tem e tal causa é uma hipótese. A hipótese está bem fundada se se tem tido um número de experiências que, falando a grosso modo, concordem em mostrar que a ação é a seqüela regular de certas condições, que então chamamos causas da ação. Para conhecer a razão que se teve para fazer um certo enunciado, para atuar de um modo determinado, etc. não se necessita nenhum número de experiências de acordo, e o enunciado da razão não é uma hipótese. A diferença entre as gramáticas e causa é bastante similar à existente entre as gramáticas de motivo e causa. Da causa se pode dizer que um não pode conhecê-la, e sim conjecturá-la. Por outro lado, se diz frequentemente: *sem dúvida tenho que conhecer porque sigo* falando do motivo quando digo: *somente podemos conjecturar a causa, mas conhecemos o motivo*, veremos mais tarde que este enunciado é um enunciado gramatical. O *podemos* se refere a uma possibilidade lógica.

---

<sup>95</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos...** Op. cit., p. 8.

O duplo uso da expressão *por quê?*, perguntando pela causa e perguntando pelo motivo, junto com a ideia de que podemos conhecer nossos motivos, e não somente conjecturá-los, da origem à confusão de que um motivo é uma causa de que temos consciência imediatamente, uma causa vista desde o interior, ou uma causa experimentada<sup>96</sup>.

O primeiro mal-entendido que tem de se evidenciar é que as observações de Wittgenstein sobre causa, razões e motivos são gramaticais, ainda que a discussão que Davidson mantém em seus *Ensayos* se desenvolve, melhor, em termos ontológicos. A diferença que Wittgenstein aponta não é, em minha opinião, a diferença entre as causas que produzem determinados efeitos e as razões, que não podem produzir nenhum, como, segundo Davidson, tem entendido alguns dos wittgensteinianos. Assim, como tal, a posição de Melden parece, desde logo, insustentável. Davidson tem razão quando assinala “as dificuldades óbvias que gera o excluir completamente as ações do domínio da causalidade”<sup>97</sup> e também a tem quando, na linha seguida, faz ênfase em que as ações podem ter causas. Isso não apenas se contradiz ao pensamento de Wittgenstein, mas também, como acaba de se ver, este admite expressamente que a hipótese de que uma ação tenha causas pode estar bem fundada.

A diferença que Wittgenstein estabelece entre as causas e as razões (ou motivos), não radica em que umas, conforme a sua natureza, causem e as outras não; e sim em que conjecturamos as primeiras a partir da observação de regularidades e dos motivos ou razões pelas quais atuamos as conhecemos sem necessidade de observação alguma. Trata-se de uma diferença entre o conhecimento de primeira pessoa, que temos acerca de nossa mente, e o conhecimento por observação e indução, que temos dos fatos externos, incluídas as mentes dos demais.

Essa diferença gramatical não impede, como sublinha, esta vez adequadamente, Davidson, que as ações causem; é dizer, que produzam mudanças observáveis; mas, como acabamos de ver, a ontologia de Davidson não permite que sejam descritas como causas, nem sequer como causas anômalas. A linguagem intencional acerca das causas indica, somente, que carecemos de leis detalhadas e precisas: é, portanto, somente “um disfarce para a ignorância”<sup>98</sup>. Com essa frase Davidson parece ignorar, por sua vez, que desde a física quântica, é perfeitamente possível postular um mundo probabilista no qual, frente ao mundo determinista no qual ele parece estar ancorado, existe um *acaso objetivo*, no qual, de um estado de coisas podem se seguir várias alternativas<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> WITTGENSTEIN, L. **Cuadernos...** Op. cit., p. 42-43.

<sup>97</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos...** Op. cit., p. 36

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>99</sup> Vide, v.g., POPPER, K. **Teoría cuántica y el cisma en la física**. Madrid: Tecnos, 1996. p. 106-107. Visto que somente se afirma a possibilidade de entender probabilisticamente alguns dos fenômenos físicos,



Para sublinhar as diferenças com a análise wittgensteiniana do problema recorrerei à exposição de Toulmin que, como é sabido, foi discípulo direto de Wittgenstein, de que transcreverei, como síntese, um fragmento:

Falando primeiramente a um nível causal, o que pode ser assimilado às causas não são as razões de uma pessoa para determinada ação, e sim seu ter razões para essa ação – é dizer, seu reconhecimento de que essas razões são de peso para ele em sua situação particular... Pois o que pode lhe servir a uma pessoa como motivo e pode causar sua atuação, não é um argumento desnudo sem sua aceitação desse argumento como convincente e a tarefa de diagnosticar as causas de sua ação inclui em considerar sua situação como um todo – incluindo suas atitudes e capacidades e os fatores que seria capaz de reconhecer de acordo com elas. Considerando tal situação de fora, poderíamos muito bem concluir ocasionalmente que a causa efetiva da ação de uma pessoa foi a que chegou a sua atenção uma nova consideração. O de encontrar as cartas de amor de sua esposa o empurrou – é dizer lhe deu uma razão convincente – para atuar como o fez; em si mesma, uma razão não tem nem deixa de ter uma eficácia causal; não é um fato ou um acontecimento, e sim uma consideração. O que pode ter eficácia causal é o acontecimento do fato de que uma pessoa tenha, reconheça ou se dê conta da força dessa razão. Contrariamente, o tomar o ponto de vista racional implica considerar a ação de uma pessoa, não desde fora – desde um ponto de vista clínico ou de diagnóstico –, e sim desde dentro do contexto da ação mesma, perguntando: até que ponto pode se justificar essa ação à luz dos fatores/considerações possibilidades que poderia reconhecer, e aos que poderia responder, o agente? Ao discutir uma ação desde o ponto de vista racional, necessitamos que não nos entenda como se afirmássemos ou negássemos algo acerca de suas causas. Podemos inferir, efetuando um diagnóstico da situação, que, a aceitação de uma razão para atuar como concludo causou o que agente atuou como o fez; mas a questão de se essa razão convincente era tão especialmente apropriada, como ele supôs, para o que sua situação exigia, não tem nada a ver com a questão justificadora<sup>100</sup>.

Nessa linha, Toulmin resume sua postura afirmando que as razões pelas quais atuamos “jogam um papel indispensável dentro da rede total de causas mediante as quais se determina nossa conduta”; contudo, os enunciados com os quais expomos nossas razões para atuar de um modo determinado não são nunca, em si mesmos, enunciados das causas de nossa conduta.

Segundo Toulmin, essas diferenças entre enunciados podem nos levar a afirmar que as *razões não são causas*; enquanto que, dado que vemos que a aceitação por parte

---

basta essa citação, sem a necessidade de entrar em uma discussão a respeito das diversas opiniões sobre o sentido último da física, que comportaria uma análise pormenorizada da moderna filosofia da ciência que aqui não resulta necessário.

<sup>100</sup> TOULMIN, S. Razones y causas. In: CHOMSKY, N.; TOULMIN, S.; WATKINS, J. **La explicación en las ciencias de la conducta**. Madrid: Alianza, 1974. p. 41-42.



de alguém de certas razões pode servir como condição necessária e suficiente para suas ações, poderia nos levar a dizer que as razões são causas. Em um e outro caso se produz uma confusão “entre a valoração das ações em relação com certas normas e critérios e o diagnóstico dessas mesmas ações, consideradas como fenômenos de um regime causal”.

De modo que se trata aqui de duas linguagens cujos usos se entrecruzam, mas não se coincidem exatamente, nem se estabelece nenhuma classe de preferência “ontológica” entre eles. Para analisar mais detalhadamente as diferentes consequências de uma ou outra postura é preciso confrontá-las no contexto da contraposição entre determinismo e liberdade.

### 4.3 O DILEMA KANTIANO

No ensaio número 11, Davidson propõe reconciliar a liberdade com o determinismo causal. Para elaborar, começa mostrando sua simpatia com o enfoque de Kant quando diz o seguinte:

Nem a filosofia mais sutil nem a razão comum do homem podem nunca excluir a liberdade. Há, pois, que supor que entre a liberdade e a necessidade natural de umas e as mesmas ações humanas não existe verdadeira contradição; porque não cabe suprimir nem o conceito de natureza nem o conceito de liberdade. Sem embargo, esta aparente contradição deve ao menos ser desfeita de modo convincente, ainda quando não pudesse nunca ser concebida como seja possível a liberdade. Pois se inclusive o pensamento da liberdade se contradiz em si mesmo ou à natureza [...], teria que ser abandonado por completo diante da necessidade natural<sup>101</sup>.

Para perfilhar com maior exatidão a contradição e a compatibilidade de que fala Kant, vale a pena transcrever o parágrafo anterior ao que cita Davidson:

De tudo isso nasce, por consequência, uma dialética da razão, pois, no que diz respeito à vontade, a liberdade, que lhe é atribuída, parece estar em contradição com a necessidade natural, com o que, desde um ponto de vista especulativo, a razão acha o caminho da necessidade muito mais plano e fácil que o da liberdade. Desde o ponto de vista prático, porém, o caminho da liberdade é o único pelo qual resulta possível fazer uso da razão em nossas ações e omissões<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> KANT, I. **Fundamentación...** Op. cit., p. 147.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 147.

Creio que nesse primeiro parágrafo se põe em seu lugar o significado do segundo. O que Kant disse nele é que não há razão sem liberdade. Isso é assim porque sem liberdade nossas razões não poderiam determinar nossa conduta: nem sequer nossos pensamentos estariam guiados por elas, e sim determinados por causas naturais. Nesse caso não caberia falar sequer de razão teórica: por isso, Kant fala da liberdade como “a pedra angular do edifício da razão”.

A proposta de Davidson, com a qual pretende “formular de uma maneira mais cuidadosa” a aparente contradição, parte de reescrever a formulação kantiana “generalizando” as ações humanas como eventos mentais e substituindo liberdade por anomalia. A solução que oferece parte de três princípios, a saber: o primeiro princípio, a que chama *princípio de interação causal*, afirma que, se não todos, pelo menos alguns eventos mentais interatuam causalmente com eventos físicos; o segundo princípio, ao que denomina *princípio do caráter nomológico da causalidade*, diz que onde há causalidade deve haver leis deterministas estritas; o terceiro princípio, ao que denomina de *anomalia do mental*, é que não há leis deterministas estritas com base nas quais possam ser previstas e se explicar os eventos mentais.

Esses três princípios podem, a seu julgamento, conciliarem-se sobre a base de sua versão da teoria da identidade que, como foi dito repetidamente, se denomina *monismo anômalo*. Segundo Davidson, essa posição, tal e como foi descrita anteriormente, ainda que negue que haja leis psicofísicas, “é consistente com o ponto de vista de que as características mentais dependem em certo sentido de, ou *sobrevêm* as características físicas”. Tal superveniência poderia ser definida dizendo que não pode haver dois eventos iguais em todos os seus aspectos físicos, mas diferentes em algum aspecto mental, o de que um objeto não pode ser alterado em algum aspecto mental sem que se altere em algum aspecto físico. Em que pese a sustentar uma superveniência tão forte, Davidson sustenta que essa superveniência

não implica logicamente redutibilidade mediante uma lei ou definição: se assim fosse, poderíamos reduzir as propriedades morais a propriedades descritivas, e tem boas razões para crer que isso não pode ser feito; e seríamos capazes de reduzir a propriedades sintáticas a verdade em um sistema formal, e sabemos que isso geralmente não pode ser feito<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos...** Op. cit., p. 272.

Por trás dessas explicações, Davidson crê que já “deveria ser evidente como o monismo anômalo reconcilia os três princípios que tomou como ponto de partida, é dizer, como reconcilia liberdade e determinismo”. Diz assim:

A causalidade e a identidade são relações entre eventos individuais, não importa como sejam descritos. Mas as leis são linguísticas; e assim os eventos podem produzir leis e portanto, adivinhar ou explicar-se à luz das leis, somente na medida em que esses eventos se descrevem de uma ou outra maneira. O princípio de interação causal trata com os eventos em extensão e portanto é cego à dicotomia físico-mental. O princípio da anomalia do mental preocupa-se com os eventos descritos como mentais, porque os eventos são mentais somente se assim são descritos. O princípio do caráter nomológico da causalidade deve ser lido com cuidado: diz que quando os eventos se relacionam como causa e efeito, tem descrições que produzem uma lei. Não diz que todo enunciado causal singular verdadeiro produza uma lei<sup>104</sup>.

De modo que a solução da antinomia se produz nos seguintes termos: como visto, todos os eventos são eventos físicos, porque todos eles são descritíveis em termos físicos. Por isso sua posição pode ser classificada como monismo. A anomalia consiste em que quando descrevemos esses mesmos eventos em termos psicológicos ou mentais, não podem subsumir-se por baixo de leis estritas<sup>105</sup>. Certamente não fica muito claro como é possível descrever em termos mentais eventos que são físicos, dado que a identificação de instâncias particulares de uns com instâncias particulares de outros não parece viável<sup>106</sup>. Mas, deixado de lado esse problema, essa anomalia do mental é, para Davidson, uma condição necessária para considerar autônoma a ação, isso é, para poder falar de liberdade sem contradição alguma.

Não sei em que medida a solução que propõe Davidson ao dilema kantiano é uma solução: mas bem que parece que deixa o assunto mais ou menos como estava, com a única diferença de que no teatro da vida atribui-se a liberdade um assento pior. Porque se parte de uma linguagem básica, na física, que corresponde aos únicos fatos do mundo: não há, na realidade, fatos mentais, e sim apenas um modo “superveniente” de descrever os fatos físicos, produto da ignorância. Se na linguagem da física os fatos se acham, segundo Davidson, totalmente determinados, por muito que possam ser descritos como livres (não se sabe como) na linguagem mentalista, essa descrição é puramente ilusória: podemos usá-la, como Davidson define em determinadas ocasiões, com certa “parcimônia” ou condescendência que precisamos ter com a linguagem ordinária enquanto

---

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>106</sup> vide KRIPKE, S. **El nombrar...** Op. cit., p. 150 e ss.

é útil para certos usos práticos. De modo que não há nenhuma verdadeira conciliação, pois não se desprende das concepções de Davidson que seja legítimo falar de liberdade, e sim meramente que cabe tolerar essa linguagem.

A exatidão dessa afirmação se comprova com somente se remeter ao que Davidson afirma ao analisar a teoria causal das afeições de Spinoza, análise em que procura realizar diversas interpretações que aproximam o pensamento de Spinoza ao seu:

Descrevi agora a teoria de Spinoza acerca da relação entre o mental e o físico de modo que a faz consistente e, exceto um resquício de dúvida, correta desde o meu ponto de vista. A dúvida concerne à natureza do paralelismo entre o mental e o físico. Uma coisa é postular dois sistemas diferentes e irreduzíveis para explicar o mesmo mundo; mas (Spinoza) vai mais além disso ao insistir em que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas. Aonde conduz essa pretensão adicional? Propus antes uma possibilidade (interpretativa): tem uma sequência de proposições colocadas naturalmente em uma ordem dedutiva que corresponde à ordem temporal de causa e efeito no mundo das coisas extensas. Então a ordem dedutiva é o mesmo que a ordem temporal: a conexão entre as ideias é a mesma que a conexão causal entre as coisas. Sem embargo esta sequência de ideias não cabe em uma mente humana finita, somente pode existir na mente de Deus<sup>107</sup>.

A verdade do determinismo, seja em Mill, Laplace ou Davidson, sempre termina recorrente, para se afirmar, à sabedoria de uma mente sobre-humana, porque se trata de uma verdade metafísica, inacessível como tal a nossa espécie. Nesse sentido, a postura de Sellars, que afirma que tem um domínio dos eventos mentais, deixando aberta a questão de seu estatuto ontológico<sup>108</sup>, parece a única defensável; mas o monismo anômalo que Davidson professa não aceita essa prudente cautela.

Desde logo, essa postura nada tem a ver com a kantiana, à qual pretende se assimilar, pois deixa de lado o problema básico sobre como podemos guiar nossa conduta, não meramente “descrevê-la”, segundo razões de como pode o mesmo raciocinar, em que pese a ser um sistema físico fechado. Sua “solução” não resulta, pois, em absoluto, mais cuidadosa do que a de Kant, e sim todo o contrário. Tampouco Toulmin oferece solução ao dilema. Com efeito, seu modo de afrontá-lo é o seguinte:

Realmente, uma das afirmações mais penetrantes de Kant foi que as razões não são o mesmo, nem são desnecessariamente incompatíveis com as causas, e sim que, ao contrário, a justificação racional das ações humanas era compatível em potência com a crença de que o atuar por certas razões tem lugar dentro de um regime completamente

---

<sup>107</sup> DAVIDSON, D. **Truth, language and history**. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 309.

<sup>108</sup> SELLARS, W. Mental events. **Philosophical Studies**, Dordrecht, v. 39, n. 4, maio 1981. p. 326.

causal. Pode que a explicação final do assunto por parte de Kant, em termos de fenômenos ou *noúmenos*, não haja sido muito afortunada, mas este aconteceu por razões estranhas ao caso, devido à obscuridade das outras implicações da dicotomia fenômeno/*noúmeno*. Entretanto, tomada em si mesma, a solução que propus para o problema das razões e das causas – ainda que programática – parece totalmente legítima. Com efeito, considerando isoladamente esse problema, o mundo do *nouménico* se reduz ao “universo do discurso” que avaliamos a justificação das ações humanas, ainda que o mundo do fenômeno, ao contrário, se refere ao outro “universo do discurso” que se ocupa das associações do mundo natural que são interpretáveis causalmente. Assim renunciadas, a opinião de Kant de que o mundo racional do *nouménico* e o mundo causal do fenômeno “coexistem” implica precisamente o que temos tratado de provar aqui: a saber, que o dar razões para justificar nossas ações é distinto de, ainda que não incompatível com, o descobrimento de causa para explicar essas ações<sup>109</sup>.

Esse entendimento, na medida em que se limita a remeter cada um dos termos do dilema a um âmbito de linguagem distinto, convida a abandonar todo intento de resolvê-lo considerando-o dissolvido: uma questão metafísica e, portanto, irrelevante.

Com esse foco, o debate acerca do determinismo e o livre arbítrio está mais além ou fora da linguagem significativa e, em consequência, parece que deveria se postular o melhor que pudesse se fazer a respeito dele é evitá-lo.

Esse é o caminho adotado, em uma ou outra forma por muitos autores de ascendência wittgensteiniana<sup>110</sup>. Essa é, por outro lado, a que se atribui comumente a Wittgenstein embora, como no seu momento se dirá, essa atribuição precisa algumas importantes matizações.

Em qualquer caso, cabe assinalar que essa posição pode conduzir também ao chamado determinismo fraco, que é, por regra geral, compatibilista.

#### 4.4 DETERMINISMO FRACO

Segundo se tem dito recentemente, a posição de Davidson, dada suas premissas, deveria conduzi-lo a afirmar um determinismo forte ou reducionista. Essa afirmação pode reforçar-se lendo o “Ensayo 13” da obra tantas vezes citada, que pelo título “*La mente material*”, propõe que sonhemos que

---

<sup>109</sup> TOULMIN, S. Razones y causas. In: CHOMSKY, N.; TOULMIN, S. **La explicación en las ciencias de la conducta**. Madrid: Alianza, 1974. p. 43.

<sup>110</sup> V.g. KENNY, A. **Free will and responsibility**. Londres: Routledge and Kegan, 1988. p. 34 e ss. TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 170 e ss.

temos chegado a compreender que o cérebro, e o sistema nervoso social, operam de forma muito parecida a um computador e que realmente temos logrado apreciar tão bem o que acontece que somos capazes de construir uma máquina que quando a expomos às luzes e aos sons do mundo, imita os movimentos de um homem.

Desde esse ponto de partida propõe, ademais, que tal homem-máquina se constrói com a forma de um homem, e com os mesmos materiais de modo que tem “ou parece haver tido expressões faciais adequadas, tem contestado perguntas e tem iniciado movimentos de tipo humano quando tem sido exposto a mudanças no meio ambiente”. Ademais “toda correlação que se tem descoberto entre o que sabemos dos processos mentais, na medida que este conhecimento se reflete de maneira fisicamente descritíveis se tem preservado fielmente” no imaginário homem-máquina, de modo que “nada do que não soubesse [...] que era artificial o tivesse descoberto ao observá-lo ou ao escutá-lo, ao furá-lo ou falar-lhe”<sup>111</sup>.

A partir daí, mostra seu acordo com a conclusão de que, em qualquer caso (seja que pudéramos construir tal autômato e, inclusive, ainda que não possamos fazê-lo), porque tal autômato imaginário pode se afirmar dos homens produzidos naturalmente, seu entendimento nos compromete “com uma tese filosófica e, na realidade, com uma tese metafísica importante”. É a seguinte:

Se os eventos psicológicos causam ou são causados por eventos físicos (como em verdade é o caso), e se as relações causais entre eventos, implicam a existência de leis que conectem esses eventos, e se estas leis são... (como se tem suspeitado ao construir o autômato, T.V.) físicas, então do anterior deve seguir-se que os eventos psicológicos simplesmente são, (nesse sentido de são idênticos a) eventos físicos. Se isso é materialismo, estamos comprometidos com ele<sup>112</sup>.

Todavia, a seu juízo, esse compromisso é menor do que poderia parecer. Essa minoração se deve, segundo Davidson<sup>113</sup>, ao fato de que,

em que pese a que cada um dos eventos e estados psicológicos tem uma descrição física, isto não é uma razão para esperar que algum predicado físico, não importa quão completo seja, tenha a mesma extensão que um predicado psicológico dado – e, muito menos, que exista algum predicado físico relacionado nomologicamente com um predicado psicológico dado.

---

<sup>111</sup> DAVIDSON, D. **Truth, language and history...** op. cit., p. 309-310.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 313.

<sup>113</sup> Ibidem.

E isso é assim porque “sabemos de antemão que todos os recursos da física não são suficientes para identificar classes importantes (abertas ou infinitas) de eventos que se definem mediante predicados psicológicos”<sup>114</sup>.

Concebidas em tais termos, a minoração poderia ser congruente com a ideia de um mundo fechado fisicamente se as afirmações prévias de Davidson não se contivessem mais compromissos que os que disse assumir. No entanto, isso não é assim, pois procede recordar que, se o autômato sobre o que reflete fala como um ser humano porque temos introduzido nele as correlações psicofísicas pertinentes, tivemos que construí-lo a partir do conhecimento de tais correlações, é dizer, a partir de leis necessárias. Portanto, ou tais leis existem e a minoração que propõe Davidson comporta um giro incongruente ou, para bloqueá-lo sem contradição em sua proposta, tem que partir de outras premissas.

Se, prescindindo da incongruência, se aceita essa nova proposta, à qual chama *minoração*, a consequência seria a de que admite um indeterminismo no âmbito do mental, compatível, não se sabe bem como, com o determinismo físico. Todavia, Davidson se soma expressamente ao que temos chamado *determinismo fraco*, ou “compatibilista”, posto que disse compartilhar as opiniões de Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson e muitos outros, ao afirmar que “tem feito o que se pode fazer, ou o que jamais teria necessidade (de fazer), para eliminar as confusões que podem fazer que pareça que o determinismo frustra a liberdade”<sup>115</sup>.

Boa parte dos autores que Davidson invoca formulam este determinismo fraco ou compatibilista, dizendo que, em cada caso concreto, não se pode dizer em termo absolutos, que alguém pode trabalhar de outro modo; e sim somente que poderia ter trabalhado de outro modo se tivesse querido. Por trás de tais formulações, o que faz o determinismo fraco, ao menos em muitos dos autores aos quais Davidson se remete expressamente, é afirmar a liberdade de atuar (o que Kant chamava de *liberdade prática*) negando a liberdade de querer (que Kant denominava *liberdade transcendental*).

Esta é, ao menos, a tese de Hobbes<sup>116</sup>, Hume<sup>117</sup> e Moore<sup>118</sup>. Sem embargo, não está bem formulada nem Davidson a aceita em seus próprios termos.

---

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>116</sup> Vide GERT, B. Hobbe's psychology. In: SORELL, T. **The Cambridge companion to hobbes**. Cambridge: C.U.P., 1996. p. 171-172.

<sup>117</sup> Vide AYER, A. J. **Hume**. Madrid: Alianza, 1980. p. 127 e ss.

<sup>118</sup> MOORE, G.E. *Ética*. Barcelona: Labor, 1929. p. 151 e ss.

#### 4.4.1 A Inconsistência das Formulações Clássicas do Determinismo Fraco

As formulações de Hobbes, Hume e Moore, às que acaba de se fazer referência, têm em comum a pretensão de que o conflito entre liberdade e determinismo se resolve com somente apresentar adequadamente o problema: em lugar de formular a ideia de que uma pessoa é livre dizendo que pode trabalhar de outro modo a como o que tem feito, haveria que fazê-lo dizendo que poderá, com efeito, ter atuado de outro modo se o tivesse escolhido. Segundo Moore, esta formulação

“cria uma imensa diferença, pois, confinando-se desse modo nossa teoria, evita uma controvérsia que não pode ser evitada por aqueles que afirmam que o justo e o injusto depende do que a gente absolutamente possa fazer”<sup>119</sup>.

Moore formula o conflito entre determinismo e liberdade nos seguintes termos:

Tudo o que podemos afirmar nesse assunto é, 1º) que, se temos livre arbítrio, necessariamente é certo, em algum sentido, que as vezes poderíamos ter feito o que não fizemos; e 2º) que, se tudo tem sua causa, necessariamente tem de ser certo, em algum sentido, que nunca poderíamos ter feito o que não fizemos<sup>120</sup>.

A partir da ideia de que o verbo pode ter um sentido diferente em cada uma dessas frases, Moore opta pela compatibilidade entre a primeira e a segunda afirmação; e, por trás de uma longa e obscura análise dos distintos significados de poder, que omito, expõe, em conclusão, o seguinte:

Portanto é muito certo, 1º, que frequentemente tivéssemos trabalhado diferentemente se o tivéssemos escolhido; 2º, que, de igual modo, frequentemente escolheríamos diferentemente se tivéssemos escolhido escolher, e 3º, que seria quase sempre possível que tivéssemos escolhido diferentemente, no sentido de que nenhum homem poderia conhecer como certo que não poderíamos escolher desse modo<sup>121</sup>.

Moore adverte essas conclusões dizendo que todas elas são efetivas e todas elas estão de acordo com o princípio da causalidade que formulou antes do seguinte modo:

Se supõe, por razões que não necessito discutir, que, absolutamente tudo o que acontece tem uma causa no que antecede. Mas dizer isso é dizer que se segue necessariamente de algo que a precede; ou, em outras palavras, que uma vez que os acontecimentos precedentes, que são sua causa, aconteceram, isto absolutamente acontecerá de um modo forçado. Mas dizer que algo acontecerá por forças é dizer que nenhuma outra

---

<sup>119</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 169.



coisa pudesse ter acontecido, e sim aquele que o sucedeu; assim, pois, se cada coisa tem sua causa, nada poderia ter nunca acontecido, exceto aquele que aconteceu<sup>122</sup>.

Exposto assim, esquematicamente, o entendimento de Moore, eu me limitarei a dizer, por enquanto, que a compatibilidade, que tão alegremente afirma, não se aprecia, ao menos à primeira vista. Mas, não quero desenvolver aqui essa objeção, e sim expor as que tem feito outros. Sem atender à ordem cronológica, começarei pelas que opuseram Chisholm e Davidson.

Chisholm sustenta que cabe opor uma objeção *standard* a todas as formulações, que, como a de Moore, partem da ideia de que, quando se afirma que alguém pôde trabalhar de outra maneira, isso deve significar que pudesse ter trabalhado de outra maneira se o tivesse elegido, especificando que em lugar de “elegido” pudessem ser usados outros verbos que, para o argumento, resultam equivalentes: “querido”, “tentar”, “decidido” etc. Para os que utilizam essa fórmula, a segunda proposição é compatível com o determinismo (ou com a divina providência); por outro lado, a primeira não é. Mas o argumento não é sólido, pois se alguém que atuou de certa maneira não pôde ter escolhido ou ter decidido atuar de outro modo, então o fato de que foi uma pessoa que, por ter escolhido atuar de outro modo o tivesse feito não pressupõe diferença alguma, porque se ele não tivesse podido escolher outra coisa tampouco tivesse podido fazê-la. Por consequência, da nossa segunda afirmação (se ele tivesse escolhido atuar de outro modo, poderia ter atuado de outro modo) não podemos inferir que ele poderia atuar de outro modo, a menos que possamos afirmar também que pudesse ter podido escolher de outro modo<sup>123</sup>.

De forma que o argumento não é consistente porque, como assinada Davidson<sup>124</sup> “é um erro supor que aduzimos algo na análise da liberdade quando dissemos que um agente é livre de fazer algo se pode fazê-lo ou não, como ele queira (escolha etc.)”. O único que referimos, segundo Chisholm, é um estratagema que não funciona, com a que se intenta ocultar que entre a adscrição de responsabilidade e a concepção determinista da ação existe um conflito. Conflito que, em que pese ao que parece crer Davidson, Moore acaba resolvendo o dilema em favor da liberdade, porque, segundo acaba de se expor, para Moore resulta indubitável que podemos escolher acabar outra eleição.

---

<sup>122</sup> Ibidem, p. 159-180.

<sup>123</sup> CHISHOLM, R. K. M., Human freedom and the self. In: WATSON, G. (Ed.). **Free will**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 26-27.

<sup>124</sup> DAVIDSON, D. **Ensayos...** Op. cit., p. 100.

As objeções de Chisholm e Davidson ao entendimento de Moore se desenvolveram em polêmica com outras expostas previamente por Austin, que efetua uma ampla análise do entendimento de Moore e de sua reformulação por Nowell-Smith. Não vou descrever essa polêmica e nem sequer exporei com detalhe o entendimento de Austin, pois ambas tarefas nos levariam demasiado longe; mas quero deixar constância de alguns momentos básicos da crítica de Austin e Moore.

Em primeiro lugar, indaga Austin o significado de poder assinalando que é muito diferente de tivesse ou teria. Assim, se digo que esta manhã havia corrido uma milha em vinte minutos se assim tivesse decidido, o que faço, em verdade, é uma afirmação sobre minha firmeza de caráter para realizar meus propósitos (pois, adverte Austin, não se entenderia que o que quero dizer é que se tivesse feito essa eleição o mero fato de fazê-la tivesse causado algo). “Mas seja qual for a forma em que a entendemos é inteiramente diferente de poder ter andando uma milha em vinte minutos esta manhã se o tivesse escolhido, a qual seguramente disse algo melhor sobre minhas oportunidades ou poderes”. Austin objeta a Moore que não explica por qual motivo estamos autorizados a efetuar a transição de um significado a outro, dado que não pode se justificar de nenhum modo<sup>125</sup>.

A continuação, afirma que tem muitos tipos de *se* com muitos tipos de verbos. “Posso escapar se sou bastante magro, é um *se* de condição causal”. Mas, em sua opinião, o *se* de posso, *se* o escolho não é um *se* de conexão causal, e sim que melhor parece um *se* de dúvida ou titubear. Por outra parte, enquanto irei e o escolho não é, segundo temos visto, uma asserção de fato, e sim uma expressão de intenção; e, por consequência, o *se* não é o *se* de condição e sim o de estipulação.

Resumindo, as objeções de Austin a Moore são as seguintes:

- Pode fazer *se* o tivesse escolhido não significa o mesmo que haveria *se* o tivesse escolhido.
- a) Em nenhuma dessas expressões a cláusula *se* é uma cláusula condicional normal, que conecta antecedente com conseqüente como causa com efeito.
  - b) Aduzir que pode sempre requer uma cláusula *se* com ele para completar o sentido é totalmente distinto que aduzir que as orações podem sempre ser analisadas em orações que contenham cláusulas *se*.
  - c) Nem podem nem nenhum outro verbo requer sempre uma cláusula *se* condicional por trás dele; inclusive *Could have*, quando é um pretérito do indicativo, não requer tal cláusula; e em *I could have if had chosen* o verbo é de fato um pretérito de indicativo, não um subjuntivo ou condicional passado<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> AUSTIN, J. L. “Sis” y “puedes”. In: AUSTIN, J. L. **Ensayos filosóficos**. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975. p. 196.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 203.

A essas conclusões segue uma polêmica com Nowell-Smith, que omito, porque, enquanto afeta ao que foi dito até agora, tem aceitado as observações de Austin<sup>127</sup>. Segundo Austin, tanto Nowell-Smith como Moore, no momento em que escreveram as obras que foram citadas, estavam desejando entender-se com o determinismo. Coincidindo com o de Chisholm, sua análise mostra que, se as formulações que tomam como ponto de partida conseguem aparentar que tem logrado esse entendimento, é somente sobre a base de manipular indubitavelmente a gramática lógica de suas proposições. Conclui Austin sua análise do seguinte modo:

Tem sido alegado por parte de filósofos muitos sérios (não somente os dos que foram mencionados) que as coisas que dissemos ordinariamente acerca do que podemos ter feito podem efetivamente ser consistentes com o determinismo. É difícil evitar todo intento de dizer se este apelo é certo – difícil inclusive para os que, como eu mesmo, se sentem inclinados a pensar que o determinismo é, todavia, o nome de algo nada claro, que tem sido defendido somente incoerentemente –. Ao menos gostaria de afirmar que os argumentos considerados [...] não logram demonstrar que é verdadeiro, e em realidade, ao não alcançá-lo, vem de algum modo a demonstrar que não o é. O determinismo, seja o que for, pode que ainda seja o caso, mas ao menos não parece consistente com o que ordinariamente dizemos e presumivelmente pensamos<sup>128</sup>.

Dada a ascendência wittgensteiniana de Austin, poderia ter escolhido um caminho mais fácil para chegar a essa conclusão; a saber, poderia ter partido da análise de “querer” que se realiza nas Investigações Lógicas<sup>129</sup>. Querer, segundo Wittgenstein, não é o nome de uma ação, tampouco um meio para produzi-la, como não o é o desejo. Um quer imaginar-se o querer como um produzir imediato, não causal; mas essa ideia tem base em uma analogia desorientadora: se equipara o querer a uma sorte de mecanismos que une duas partes de uma máquina. Mas “o querer, se não é uma espécie de desejar, deve ser o de atuar mesmo”; e “se é o atuar, então o é no sentido usual da palavra, ou seja: falar, escrever, andar” etc., portanto, sustentar que haja liberdade de atuar, mas não de querer é incongruente e absurdo.

---

<sup>127</sup> Vide NOWELL-SMITH, P. H. **Ética**. Estella: Verbo Divino, 1977. p. 315.

<sup>128</sup> AUSTIN, J. L. “Sis” y “puedes”... Op. cit., p. 214-215.

<sup>129</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investiaciones**... Op. cit., n. 611 a 615.

#### 4.4.2 Determinismo Parcial?

Ainda que, segundo Davidson seja indiferente para o problema da liberdade que o mundo material se acha totalmente regido por leis deterministas ou que, pelo contrário, exista nele zonas de incerteza, como postula a chamada *teoria do caos* ou *da autêntica indeterminação*, como parece se deduzir da física quântica, não me parece possível aceitar que isso possa ser assim. Se tudo no universo que se pode perceber mediante a experiência sensível se achará regido por leis necessárias, nada que se implicar o menor movimento da matéria poderia acontecer de outro modo. Em um universo dessa condição não haveria lugar algum para a ação livre, pois, como temos visto, toda ação descansa sobre um substrato material e pressupõe a possibilidade e a capacidade humana de mover e não mover o corpo para a execução do ato de que se trate. Essa ideia parece tão dificilmente discutível que até o jovem Marx, em sua tese doutoral, optou pela física de Epicuro diante da de Demócrito porque aquele admitia certo desvio dos átomos que deixava espaço para a liberdade do homem.

Deve-se reconhecer que existem autores, como Kenny, que estimam compatíveis o determinismo no mundo material (em seu caso o determinismo neurofisiológico) com a liberdade. Retoma Kenny uma distinção clássica entre a liberdade de espontaneidade (a liberdade de escolher ou querer) e a liberdade de indiferença (é dizer, a liberdade de poder trabalhar de outro modo), na qual se baseia o compatibilismo clássico, que se acaba de analisar e que, como se tem exposto, afirma a segunda, mas nega a primeira. Segundo Kenny, um compatibilismo definido nesses termos é totalmente errôneo, pois, a seu juízo, essas duas classes de liberdade se acham inseparavelmente unidas: já que a liberdade de indiferença pressupõe a liberdade de espontaneidade<sup>130</sup>. Em consequência sua argumentação parte de uma análise de poder segundo a qual alguém pode (plenamente, aqui e agora) atuar de outro modo quando tem a capacidade e a oportunidade de fazê-lo, que está inspirado em Austin<sup>131</sup>.

A partir dessa análise, sustenta que o determinismo fisiológico pode ser verdadeiro porque a capacidade e a oportunidade de atuar de outro modo, podem achar-se presentes, em que pese a que, desde um estado fisiológico determinado, possa deduzir-se também fisiologicamente que meu corpo se moverá no sentido requerido pela ação que realize. O ser pensante e inteligente a que se refere Kripke, em sua refutação das teorias da

---

<sup>130</sup> KENNY, A. **Free will...** Op. cit., p. 25 e ss.

<sup>131</sup> Vide AUSTIN, J. L. Un alegato en pro de las excusas. In: AUSTIN, J. L. **Ensayos filosóficos**. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975. p. 211.

identidade, “em uma reflexão rápida, antes de ir dormir”, dificilmente poderia extrair essa conclusão. O argumento que leva Kenny a sustentá-la é o de que o estado fisiológico presente do meu cérebro deve ser definido com a condição de que seria diferente do que é agora se não tivesse querido algo diferente do que eu agora quero. Mas, o mesmo objeta que este tipo de determinismo fisiológico exige que cada diferença no querer vá acompanhada de uma diferença fisiológica e que, portanto, corre o perigo de se converter em um determinismo psicológico. (Esse perigo pode, a seu juízo, ser contornado, pois o determinismo fisiológico comporta o psicológico somente se eventos fisiológicos de um tipo particular se correlacionam de um modo regular com fatos psicológicos de outro tipo particular, mas se a correlação se limita a supor que tem uma diferença entre o estado do cérebro e do sistema nervoso central quando se quer fazer X e o estado do cérebro etc. quando não se quer fazer X – é dizer, se se adota algo semelhante a tese da identidade como instância –, então, segundo crê, a objeção se resolve).

Contudo, como já antecipamos ao expor o problema da identidade de eventos em Davidson, essa possível solução não é tão fácil, pois parte de uma hipótese inverificável e talvez contraditória. Mas, ademais, tampouco é uma autêntica solução, pois o problema não é tanto o de que o determinismo fisiológico entre em colapso no determinismo psicológico e sim o de que, se um estado psicológico (o de querer ou não querer) produz uma mudança no estado do cérebro, então já não cabe falar de determinismo fisiológico. Desse modo, ainda que Kenny evite o estratagema clássico que acabamos de analisar, faz uma pirueta teórica ainda mais inaceitável.

No que Davidson e Kenny coincidem é no que o determinismo mental ou psicológico é insustentável, pois, nesse âmbito, não existem leis escritas ou, como Davidson disse alguma vez, “leis sérias”.

Algumas modalidades de *behaviorismo* trataram de reduzir a conduta intencional do homem a leis estritas, explicando-a sobre a base da teoria *pavloviana* do estímulo resposta. Charles Taylor dedicou uma importante monografia<sup>132</sup> a examinar essa teoria junto a formas mais refinadas de *behaviorismo*. No seu entender, todas essas teorias tropeçam em dois obstáculos insuperáveis (Taylor fala de três, mas o segundo e o terceiro podem, a efeitos dessa exposição, serem considerados um só).

O primeiro de tais obstáculos é o das condutas motivadas intrinsecamente, isto é, aquelas condutas nas quais o fim a que se dirige o comportamento não é um estado de coisas, independentemente do comportamento mesmo (por exemplo, se quer correr não

---

<sup>132</sup> TAYLOR, C. **The Explanation of Behaviour**. Londres: Routledge and Kegan, 1964.

para chegar a nenhum lugar, nem para conseguir nenhuma outra coisa, e sim somente por correr). O segundo se acha constituído pelo fato, que parece original e irreduzível, de que a energia psíquica (ou impulso) se acha sozinha ou principalmente está disponível para comportamentos que tendem a um certo fim<sup>133</sup>. Sua conclusão é, portanto, que a conduta (tanto a humana como a dos animais superiores) somente pode ser explicada em termos de desejos, propósitos e fins; e, se essa conclusão é correta, o caminho até a formulação de leis estritas está vedado.

Isto posto, visto que “toda teoria séria que sirva para predizer ações deve entrar uma maneira de avaliar a força relativa de vários desejos e forças na matriz da decisão”<sup>134</sup>, para averiguar se é possível formular leis estritas no âmbito da conduta intencional, é preciso analisar se a teoria da decisão é capaz de proporcioná-las; e, como expus em outro lugar<sup>135</sup>, a conclusão deve ser negativa: nem a teoria da decisão é válida como teoria geral do comportamento (pois nem faz justiça do processo de liberação nem dá conta da pluralidade e incomensurabilidade dos fins) nem, ao ser formulada sobre a base da observação do comportamento público, pode ser extrapolada dos âmbitos limitados para os que seja concretamente formulada, onde o sentido subjetivo da utilidade se ache bem estabelecido e os graus de probabilidade e desejo resultem mensuráveis, como o âmbito econômico e uma economia de mercado. Ainda assim, suas previsões são pouco confiáveis e puramente estatísticas, pelo que jamais falham predizer nem explicar o comportamento individual, e, junto a essas, tem outras limitações não ocasionais e sim intrínsecas, pois os problemas matemáticos e computacionais da teoria não permitem eliminar as margens de incerteza<sup>136</sup>.

Por tudo isso, quando entram em jogo intenções, desejos, propósitos etc. e, mais ainda, se se tomam em consideração razões e fins o determinismo total parece inaplicável, pelo que se fala de um determinismo parcial<sup>137</sup>.

Um determinismo dessa índole professa Daniel Dennett, que admite que os homens dispõem de uma margem de eleição mais ou menos ampla, mas nega toda relevância ao “poder atuar de outro modo”. Assim evidencia no seu artigo “No podría haber actuado

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>134</sup> DAVIDSON, D. Acciones, razones y causas. In: WHITE, A. R. **La filosofía de la acción**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 131.

<sup>135</sup> VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996, p. 196-198.

<sup>136</sup> Vide WHITE, D. J. **Teoría de la decisión**. Madrid: Alianza, 1972. p. 216 e ss.

<sup>137</sup> Tomo a expressão do autor em: STEVENSON, L. *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 1971. p. 289.

de outro modo, ¿y qué?<sup>138</sup>, no qual reitera afirmações feitas anteriormente<sup>139</sup>. Segundo Dennett, “o sentido de poder relevante desde o ponto de vista moral não é o sentido de poder que depende do indeterminismo (se é que o tem)”<sup>140</sup>. Sem embargo, essa afirmação se acha precedida de algumas considerações, nas quais se afirma que tem um

vínculo fundamental – e óbvio – entre a liberdade e a responsabilidade visto que somente somos responsáveis daquilo que entra em nossas possibilidades e, visto que, se o determinismo é verdadeiro, somente podemos fazer o que seja que estejamos determinados a fazer: nunca pode dar-se o caso de que devamos fazer outra coisa<sup>141</sup>.

Em uma avaliação *prima facie*, me atreveria a dizer que Dennett professa um determinismo parcial (e confuso), cuja compatibilidade com o juízo ético pode se defender justamente porque não é determinismo. Tal conclusão se depreende de muitas de suas afirmações e inclusive, diria eu, do sentido geral de sua obra, mas quero recordar especialmente sua análise da responsabilidade em um juízo jurídico:

Poderíamos expor a questão nos seguintes termos: Poderia haver feito outra coisa?, mas não buscaríamos o testemunho de metafísicos nem de físicos quânticos. Buscaríamos provas específicas de sua competência, ou circunstâncias atenuantes. Consideramos, em particular, uma defesa que estava mais além de seu controle, fatores que estavam ali desde muito antes de seu nascimento, por exemplo. Tais fatores são apenas relevantes se você não sabia da existência dele. Se você sabia que o solo sobre o qual estava construindo a sua casa tinha sido contaminado por resíduos industriais um século antes, ou se deveria ter sabido, não pode alegá-lo como um fator alheio ao seu controle. Mas como posso ter sabido? O dever implica o poder. A medida que aumenta nossa capacidade para adquirir conhecimentos sobre os fatores que tem uma influência causal em nossas ações, voltamos cada vez mais imputáveis por não conhecer fatores tanto externos (por exemplo, o solo contaminado) como internos (por exemplo, sua conhecida obsessão por ganhar dinheiro fácil: deveria ter feito algo para resolvê-lo). Uma defesa do tipo: não poderia fazer outra coisa, que talvez tivesse funcionado em outro tempo, já não é aceitável. Você está obrigado pelas atitudes dominantes na sociedade a estar ciente dos avanços mais recentes em todas as matérias sobre as quais você pretenda ostentar alguma responsabilidade<sup>142</sup>.

Desse parágrafo se depreende claramente que o poder se define em termos de capacidade e oportunidade, é dizer, tal e como definia Austin o poder pleno de atuar aqui e agora; e, como a Austin, a mim esse poder não me parece compatível com o determinismo.

---

<sup>138</sup> DENNET, D. **Ensayos sobre libertad y necesidad**. Valencia: Pretextos, 1997. p. 133 e ss.

<sup>139</sup> Id. **Elbow room...** Op. cit., p. 131 e ss.

<sup>140</sup> Id. **La Evolución de la libertad**. Barcelona: Paidós, 2004. p. 331.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 331.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 333-334.

### 4.4.3 Reflexões Ulteriores

Todavia Bieri, analisando o caso imaginário de Raskolnikov, faz um balanço de quanto diz em sua defesa, nos seguintes termos:

Chegou o momento de um primeiro balanço. A estratégia de Raskolnikov é direta e clara: insiste em que sempre se trata do querer e o fazer de uma pessoa determinada com uma história prévia determinada, e não de pessoas e suas capacidades em geral. E nisso tem razão: a pergunta pela responsabilidade de uma pessoa completamente determinada em um momento completamente determinado. Ademais, tem razão em que a vontade e as decisões de uma pessoa resultam de sua história prévia e que em virtude dessa história não podem ser outras que as que são. Nenhuma informação sobre a responsabilidade que tente jogos malabares para contornar esse fato pode convencer<sup>143</sup>.

Assinala Bieri que Raskolnikov tem razão em sua insistência; mas, para poder defender seu ponto de vista se serve da linguagem da coação e da impotência. Ele teve que querer, refletir e decidir, assim disse: “Mas isso não é verdade: nada o obrigou a isso. Que seu querer, sua reflexão e sua decisão dependeram de condições não significa nenhum dever ser que esteja em contraposição à livre vontade”. No seu entender, o juiz deveria replicar o argumento defensivo do seguinte modo: “se alguém se decide por um ato, tem facilmente todo o poder que se pode pensar sobre essa decisão”, que facilmente consiste que se decide assim, e não de outra maneira. Desse modo, no meu ponto de vista, simplifica excessivamente a questão, tentando compatibilizar liberdade e responsabilidade, “de um lado” e determinismo de outro. A resposta é que, em que pese a qual, quase com absoluta certeza, não ia usá-lo, Raskolnikov teria o poder pleno de trabalhar de outro modo, porque teria, sem dúvida, salvo se fosse um enfermo mental ou tivesse um transtorno mórbido da personalidade, a capacidade suficiente para fazê-lo e, desde logo, a oportunidade de abster-se de não cometer seu delito; e, até tal ponto isso é assim, que uma defesa como a hipotética de Bieri propõe seguramente não se teria admitido por nenhum tribunal.

A persistência de muitos autores no determinismo causal se deve, ao menos em parte, a que o indeterminismo parece fechar o caminho ao progresso da ciência. Isso fica evidente de maneira muito clara no pensamento de Ayer.

Ayer afirma que “a tese do determinismo sobreviveu durante muito tempo às custas do crédito da mecânica clássica”<sup>144</sup>; mas, “o esquema causal, cuja validade ficou demonstrada no domínio da mecânica clássica, não se pode transferir sem mais” a outros

---

<sup>143</sup> BIERI, P. **El oficio de ser libre**. Barcelona: Ariel, 2002. p. 211.

<sup>144</sup> AYER, A. J. **El concepto de persona**. Barcelona: Seix Barral, 1969. p. 318.



campos. De modo que, “se desejamos descobrir até que ponto se acham sujeitas as ações humanas à lei natural, devemos prosseguir nossas investigações no nível apropriado”; algo que, “na realidade, ainda que somente seja parcialmente, já foi feito”. Ayer descreve o resultado dessas investigações do seguinte modo:

As ciências biológicas e sociais nos capacitam para explicar as ações humanas até certo limite. Desde logo, as previsões que obtemos delas não tem excessivo alcance, e em sua maioria não são muito precisas. Podemos predizer que um homem se zangará se se lhe diz ou faz tais ou quais coisas; mas provavelmente não poderemos precisar a forma que adotará a expressão do seu zangar. Um psicólogo poderia predizer, em certas circunstâncias favoráveis, que seu paciente exteriorizará tais sintomas neuróticos, e um fisiólogo que, como resultado de uma operação cerebral, o poder de percepção ou o caráter moral de um paciente sofreram uma mudança; mas estas previsões cobrem um campo de comportamento muito amplo e estão muito distantes de apontar com precisão aos acontecimentos que as supõe verificar. Costumamos ter muito maior acerto na explicação da conduta *ex post facto*; mas, quase sempre esta explicação corresponde aos fatos de uma maneira muito vaga. De outro lado, o tipo de explicação que prevalece nos (estudos) históricos é o que alude mais às razões do que às causas<sup>145</sup>.

Assim, pois, a juízo de Ayer, nossa situação atual no campo da ação é indeterminista e não tem perspectiva de mudar, pois

nosso conhecimento do mecanismo do cérebro é, todavia, imperfeito, e não foi inventado nenhum dicionário que sirva para estabelecer o paralelo entre os processos cerebrais e os dos estados conscientes. É possível que semelhante dicionário não chegue a ser confeccionado nunca e, talvez, nem sequer seja factível desde o ponto de vista científico.<sup>146</sup>

Em que pese a isso, e posto que não parece haver razões lógicas que impeçam esse descobrimento, entende Ayer que não é uma possibilidade que tenhamos direito a rejeitar *a priori* e mostra sua suspeita a qualquer teoria filosófica que se baseie na suposição de que não se pode realizar um programa desse tipo.

Por trás dessas manifestações, passa Ayer a assumir, certamente, somente nas hipóteses, que pudéramos dispor de uma teoria filosófica que dera conteúdo à tese de que todas as ações humanas estão determinadas e, ademais, que essa teoria estivesse suficientemente comprovada. Nesse caso, a seu juízo

a consequência prática a qual provavelmente nos levaria (sua aceitação) “seria de uma debilidade de nossa crença na justiça do castigo retributivo, ainda que somente fosse atendendo ao princípio de que quanto melhor entendemos mais nos sentimos inclinados

---

<sup>145</sup> Ibidem, p. 319.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 320.

a perdoar”. Ao que acrescenta que “poderia inclusive sustentar-se que não se trata meramente de uma consequência prática, e sim lógica”. Pois, como já referimos, no melhor dos casos é muito duvidoso que uma visão determinista dessa espécie possa conciliar-se logicamente com a noção correntemente admitida de responsabilidade moral.<sup>147</sup>

Em resumo: Ayer parte de uma situação indeterminista desde a que parece muito pouco provável, se é que é possível, formular uma teoria determinista consistente e comprovável. Essa teoria teria um efeito destrutivo sobre a concepção comum da moralidade, que é incompatível com ela, em que pese, Ayer se negue a descartá-la, não somente porque parece que vem imposta pela possibilidade ilimitada de progresso da ciência, e sim também, seguramente, porque, por razões que mais tarde serão discutidas, a estima benéfica.

Algo parecido acontece, nesse último ponto, a Ted Honderich que, recorre às dificuldades que tem as diversas doutrinas acerca do determinismo e indeterminismo, é que se trata de duas séries de atitudes que compreendem “esperanças vitais, sentimentos pessoais, atitudes ante o conhecimento e diversos sentimentos morais”<sup>148</sup>; e por razões sobre uma e outra, opta pela fé determinista que, a seu juízo, teria consequências muito benéficas, não somente no âmbito do castigo, que se ajustaria ao princípio de igualdade, e sim em outras instituições como a distribuição dos ingressos, a repartição dos poderes e hierarquias e louvores e convicções oficiais.

Escusado será de dizer que nem o determinismo vem imposto pelo progresso da ciência que, por outra parte não é ilimitado e sim indefinido, nem um mundo determinista será melhor, pois, de ser certo determinismo, não caberia distinguir o bom do mau nem o justo do injusto, e não teria sentido, portanto, falar “do melhor”.

## 5 LIBERDADE SEM APORIAS?

### 5.1 LIBERTARISMO

#### 5.1.1 Indeterminismo e Liberdade

As considerações efetuadas na epígrafe anterior nos conduzem a apresentar o problema que aqui se debate; é dizer, o problema de se a liberdade é possível, a partir de

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 320-321.

<sup>148</sup> HONDERICH, T. **Hasta qué punto somos libres?** Barcelona: Tusquets, 1995. p. 141.

uma situação na qual parece inevitável admitir um certo grau de indeterminação, tanto no mundo natural como no âmbito da ação humana. Pois bem, se tem dito que ainda que, admitindo esse ponto de partida, não se pode afirmar a liberdade.

Tentando rebater essa afirmação, parte Kane de uma citação de Mele (1998), que se transcreve nos seguintes termos:

Se diferentes escolhas livres podem emergir desde o mesmo passado de um agente, parece que não haja nenhuma explicação para se fosse escolhida uma vez ou outra em termos de caráter, motivos e propósitos do agente. Por consequência, a diferença entre a escolha, isto é, o fato de que o agente escolha uma coisa em vez de outra, seria uma questão de acaso e não de liberdade<sup>149</sup>.

O que tem de certo nessa “objeção do acaso” é que, disse Kane, uma escolha livre não pode ser completamente explicada pelo passado, ainda que se incluam nele todas as possíveis causas ou razões da ação, e sim que é preciso adicionar algo “arbitrário” para explicar a escolha. Mas, essa adição de arbitrariedade não é, a seu juízo, algo do que se derive a negação da liberdade; e sim que, ao contrário, revela algo importante acerca da liberdade: “tal arbitrariedade relativa a respeito das razões prévias nos diz que cada escolha indeterminada autoconfiguradora (*self-forming*) é a iniciação de um novo caminho até o futuro, cuja justificação descansa no fato de que o futuro não está completamente determinado pelo passado”<sup>150</sup>.

Kane, ao invocar a etimologia de “arbitrário”, que deriva do latim *arbitrium*, que significa “juízo”, traduz o sentido da expressão medieval *liberum arbitrium voluntatis* como “juízo livre da vontade” e compara a situação dos sujeitos que atuam livremente com a do escritor que escreve uma novela que, em um dado momento, em que pese a descrição do caráter do protagonista que a haja precedido, pode continuar coerentemente de diversos modos; assim, disse, os sujeitos que atuam de modo verdadeiramente livres são autores e protagonistas de suas próprias histórias e, portanto, seu futuro não acaba limitado a um destino único<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Vide KANE, R. Rethinking free will: new perspective on an ancient problema. In: KANE, R. (Ed.). **The Oxford handbook of free will**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 400.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 401.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 401. Não vou me estender aqui sobre a tese de Kane, para o que remeto à totalidade do trabalho citado, porque, para desenvolver o argumento que aqui proponho, prefiro utilizar outras referências.

### 5.1.2 Liberdade de Escolha e Determinação Causal

Para que a explicação de Kane resultasse plausível, seria preciso admitir que os seres humanos possuem a capacidade de efetuar, ao menos em alguns casos, escolhas que não se achem causalmente determinadas; e, com efeito, se tem sustentado, não somente que tais casos existem, e sim que a capacidade humana de escolher livremente comporta sempre uma negação do entendimento causal.

Em Jean Paul Sartre, essa ideia parte de um determinado conceito do homem

como um ser que decide seu passado na forma de tradição à luz de seu futuro, em vez de deixá-lo puramente determinar seu presente, e que se faz anunciar o que é por outra coisa distinta a ele; é dizer, por um fim, que ele não é e que projeta ao outro lado do mundo: é aqui o que chamamos de existente livre<sup>152</sup>.

Imediatamente se apresenta o problema do acaso, a que se acaba de aludir. Com efeito, assinala as seguintes reflexões:

Isso não significa, de modo algum, que eu seja livre para levantar-me ou sentar-me, para entrar ou sair, para fugir ou enfrentar o perigo, se se entende por liberdade uma pura contingência caprichosa ilegal, gratuita e incompreensível. Certamente, cada um dos meus atos, ainda o mais pequeno, é inteiramente livre, no sentido que acabamos de precisar; mas ele não significa que possa ser qualquer nem tampouco que seja imprevisível. Todavia, se dirá, se não pode ser compreendido nem partindo do estado do mundo nem do conjunto do meu passado tomado como coisa irremediável, como será possível que não seja um ato gratuito?<sup>153</sup>

Sartre não distingue entre o escolher e o fazer e, por consequência, renuncia de plano a distinção entre a intenção e o ato, que se achava no fundo da fundamentação clássica do determinismo fraco (“não se poderia”, disse “separar a intenção do ato, como tampouco o pensamento da linguagem que o expressa; e o mesmo que as palavras nos revelam nossos pensamentos, nossos atos nos revelam nossas intenções”<sup>154</sup>). Desde essa perspectiva não determinista se apresenta a pergunta da relação entre a escolha e a dada nos seguintes termos:

Mas qual é a relação do dado? É preciso entender por isso que o dado em si condiciona a liberdade? Examinemo-los melhor: o dado não é nem a causa da liberdade (porque não pode produzir mais que coisas dadas) nem a razão (já que toda razão vem dada ao

---

<sup>152</sup> SARTRE, J. P. **El ser y la nada**. Buenos Aires: Iberoamericana, 1961, p. 38.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 38-39.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 83.

mundo pela liberdade). Não é tampouco condição necessária da liberdade, posto que estamos no terreno da pura contingência. Não é, tampouco, uma matéria indispensável sobre a qual a liberdade deva exercer-se, já que isso seria supor que a liberdade existe como forma aristotélica ou como um *Pneuma* estoico, já feita, e que busca uma matéria para elaborar. Não entra para nada na constituição da liberdade, já que esta se interioriza como negação interna do que foi dado. Simplesmente, é a pura contingência que a liberdade se exercita em negar ao se escolher, a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e de negatividade ao aclará-la à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesma enquanto existe, e que, diga o que disser, não pode escapar a sua existência<sup>155</sup>.

Desde sua perspectiva, Sartre caracteriza a relação entre o dado e a eleição livre, de modo paralelo ao empregado pela psicologia freudiana, em termos de inteligibilidade, negando, pois, que aqui possa se falar de causalidade ou de puro azar. Em definitivo, deixa a explicação em termos de necessidade causal para adotar a compreensão psicológica, o que permite completar seu pensamento com o de von Wright.

### 5.1.3 Causalidade e “Ciências” Humanas

Assinala von Wright, ao abordar o debate tradicional acerca de se as categorias causais são aplicáveis às ciências humanas, que muitos autores têm destacado que existe uma diferença básica entre as explicações causais de um lado e as intencionais, motivacionais ou teleológicas, de outro, pois nas relações causais, causa e efeito são logicamente independentes, ainda que nas motivacionais não existe tal independência lógica. Von Wright compartilha esse ponto de partida; mas entende defeituoso e não convincente o modo em que se tem apresentado o argumento<sup>156</sup>, pelo que intenta formulá-lo de outro modo.

Os momentos essenciais de seu raciocínio começam por definir uma situação de ação cujas razões motivadoras estão presentes até que a ação se ache efetivamente realizada. Antes de que a ação se realize, não se pode afirmar a existência de uma relação causal entre a situação prévia e o resultado previsível da ação, pois, se existir tal relação, o agente não atuaria; mas essas razões podem cessar porque teve lugar o que von Wright chama “uma mudança mental”; é dizer, tenha acontecido algo em virtude do que a intenção do autor se tenha modificado. Certamente, poderia se predizer que essa mudança não ocorrerá, e essa predição poderia ser muito confiável, mas essa confiança nasce de uma “certeza prática” e não deriva de leis causais.

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>156</sup> VON WRIGHT, G. H. On the logic and epistemology of the causal relation. In: SOSA, E. (Ed.). **Causation and conditionals**. New York: Oxford University Press, 1975. p. 111.

Por trás da realização da ação predita, dado que as razões para atuar não tiveram desaparecido, “dizer que ele atuou porque teria tais razões é certamente fazer um juízo de necessidade. Mas não de necessidade causal. Quando ambas, a ação e a razão para realizá-la estão presentes, então sua conexão é conceitual, lógica e não causal”<sup>157</sup>.

De todos os modos, entre um e outro tipo de conexão, segue dizendo von Wright, não existe uma diferença absoluta, mas sim algum tipo de analogia que nos permite falar de causa no caso dos acontecimentos naturais e no das ações, mas essa analogia comporta uma visão materializada do acontecer humano, cuja finalidade e limites conduziria a um emaranhado de controvérsias na filosofia das ciências sociais. Ao que aduz, em conclusão, que o seu argumento se propõe apenas a defender uma limitação essencial a essa materialização e, portanto, à causação da ação, a saber:

Esta limitação deriva da implícita dependência do conceito estrito de causa de um (não materializado) conceito de capacidade de atuar e de ação. Ver as coisas como causalmente relacionadas é o privilégio intelectual de agentes que pensam que são livres de interferir no mundo. Este pensamento é a base da tecnologia e do domínio da natureza pelo homem. Portanto, somente através de uma ausência de compreensão de seus fundamentos conceituais podem os seres humanos verem-se a si mesmos em relações deterministas como as que do conhecimento científico desentranha a natureza<sup>158</sup>.

## 5.2 DISSOLUÇÃO DA ANTINOMIA KANTIANA?

A força da tendência a argumentar a favor do determinismo e a deferência que, inclusive, aqueles que o negam dispensam a ela, não pode despachar-se exclusivamente dizendo que é um problema de atitude; e sim que é preciso indagar por qual motivo persiste essa atitude, isto é, quais são as razões de que persista.

Em minha opinião, existem três razões principais, a força ideológica da terceira antinomia kantiana, a crença de que a liberdade é incompatível com a visão do mundo que se desprende do progresso indefinido da ciência, bem como a esperança de que uma sociedade humana construída sobre o determinismo cientificista seria melhor do que a que conhecemos, que se assenta sobre as ideias de culpa, responsabilidade moral e castigo.

Quanto à primeira dessas causas, a antinomia kantiana, cabe dizer que, segundo se admite geralmente, ao formular uma sorte de lei universal da causalidade, concebida

---

<sup>157</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 113.

em termos deterministas, Kant sofreu o impacto de Newton e de seu descobrimento da gravitação universal, que explicava, por sua vez, de modo unitário, movimentos tão diferentes como o dos planetas e muitas das distintas classes de movimentos intraterrestres.

Desde logo, sobre esse modelo foi construído o que chamaremos *determinismo causal*, mas, esse determinismo seria derrubado como uma espécie de ídolo de barro, se as noções de causa e lei causal não foram adequadas para sustentá-lo.

Pois bem, Bertand Russell realizou uma crítica corrosiva sobre as noções de causa e causalidade<sup>159</sup>, da que, ao havê-la analisado detidamente em outro lugar<sup>160</sup>, somente reproduzirei aqui a conclusão: a causalidade, segundo Russell, não é uma lei científica. Todavia, como assinalei então, Russell não repara no que das leis científicas podem ser extraídos juízos causais, certamente muito mais precisos que os que estabelecemos na vida ordinária. Esses juízos causais são de natureza singular e, como assinalou Popper, partem de condições iniciais às que se aplicam determinadas leis gerais<sup>161</sup>; mas o estabelecimento dessas leis (que, não se olvide, não são para Popper apenas hipóteses bem fundadas) em campos em que ainda não são conhecidas, somente pode se estabelecer mediante a investigação científica pertinente, não mediante nenhum princípio *a priori*.

Por isso, pode afirmar Wittgenstein que “a causalidade não é uma lei, e sim a forma de uma lei”<sup>162</sup> (pois somente existem leis físicas singulares que tem a forma da causalidade)<sup>163</sup>, e, portanto, a crença no nexos causal é superstição<sup>164</sup>; por isso, também pode dizer mais adiante que “chamar algo causa é o mesmo que assinalar e dizer esse é o culpado”<sup>165</sup>, com o que esclarecia que o uso do termo *causa* somente tem sentido em contextos práticos, isto é, em contextos de ação e que, portanto, não cabe compreendê-lo como designação de uma espécie de propriedade objetiva do universo desde a que conceber a estrutura de ações que lhe dão sentido. Ao operar desse modo, a linguagem se enreda em um labirinto de que o pensamento não possa escapar<sup>166</sup>.

---

<sup>159</sup> Vide RUSSELL, B. **Conocimiento y causa**. Buenos Aires: Paidós, 1967.

<sup>160</sup> VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996. p. 298 e ss.

<sup>161</sup> POPPER, K. **La lógica de la investigación científica**. Madrid: Tecnos, 1962. p. 57.

<sup>162</sup> WITTGENSTEIN, L. **Tractatus**. Madrid: Tecnos, 2011.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 259, n. 6.32 e n. 6.321

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 191, n. 5.1361.

<sup>165</sup> *Id.* **Ocasiones filosóficas**: 1912-1951. Madrid: Cátedra, 1997, p. 370.

<sup>166</sup> Como assinala STERN, D. G. **Wittgenstein on Mind and Language**. New York: Oxford University Press, 1995. p. 24, a linguagem é ao mesmo tempo o instrumento do embrulho do pensamento e a arma com a que pode se combater o pensamento embrulhado.

Rechaçada assim a formulação naturalística da antinomia, o que pode ser devido ao impacto de Newton, mais além desse impacto se encontra, todavia, o peso do princípio da razão suficiente, segundo o qual tudo deve ter uma razão e, semelhantemente à lei causal no parágrafo transcrito, conduz a um regresso *ad infinitum*.

Heidegger se perguntava aonde vamos parar se tomarmos esse princípio ao pé da letra.

Não nos impele ao caso o fundamento do fundamento a ir mais além, ao fundamento do fundamento do fundamento? Aonde podemos ter apoio se continuamos perguntando dessa maneira? Aonde nos abre a perspectiva que leve a um fundamento? Se o pensar seguisse esse caminho até o fundamento, não teria então que cair incessantemente no carente de fundamento?<sup>167</sup>

Wittgenstein aborda o problema em diversas ocasiões, sobretudo ao longo de “Sobre la certeza”<sup>168</sup>. Nos números: 110, 192, 204, 563 etc, o que Wittgenstein afirma é que se a justificação não tivesse um final não seria uma justificação. De modo que o princípio de razão suficiente, na medida que conduz a um regresso *ad infinitum*, é uma trapaça linguística. Já em “El cuaderno azul” havia advertido contra esse tipo de trapaça. Com efeito, ao refletir sobre o que significa obedecer uma ordem, raciocinava do seguinte modo:

Agora bem, se se pensa que não poderia haver compreensão nem obediência da ordem sem um ensinamento prévio, se pensa que o ensinamento proporciona uma razão para fazer o que se fez; que proporciona o caminho que alguém transita. E se tem a ideia de que se se compreende e se obedece a uma ordem, tem que existir uma razão para que a obedecemos como o fazemos; e, de fato, uma cadeia de razões que se remonta até o infinito. É como se se dissesse: aonde quer que esteja, tem que ter chegado ali de algum outro lugar, e a esse lugar prévio de outro lugar; e assim – *ad infinitum*. Por outro lado, se se tivesse dito aonde quer que esteja, poderia ter chegado ali de outro lugar situado a dez jardas; e a este outro lugar desde um terceiro, dez jardas mais além, e assim – *ad infinitum* –, se se tivesse dito isso, se haveria insistido na infinita possibilidade de dar um passo. A ideia de uma cadeia infinita de razões se produz por uma confusão similar a esta: pensar que uma linha de uma certa longitude consta de um número infinito de partes porque é divisível indefinidamente; é dizer, porque não tem limite a possibilidade de dividi-la<sup>169</sup>.

Pois bem, para Wittgenstein, a ideia de uma cadeia infinita de causas se produz também por uma confusão semelhante, pois o discurso acerca das causas, ainda que

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER, M. **La proposición del fundamento**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991. p. 37-38.

<sup>168</sup> WITTGENSTEIN, L. **Sobre la certeza**. Barcelona: Gedisa, 1991.

<sup>169</sup> Id. **Los cuadernos...** Op. cit., p. 42.



não se confundam, correm em paralelo<sup>170</sup> e as causas se estabelecem, não mediante a especulação, e sim mediante experimentos que, não o olvidemos, são ações<sup>171</sup>.

Portanto, segundo temos assinalado o que afirmava Popper, o que chamamos causa somente pode se estabelecer a partir de uma situação inicial definida como ponto de partida do experimento e não pode, sem destruir sua própria estrutura conceitual, prolongar-se especulativamente até atrás, mais além de qualquer começo concreto em virtude da coação de um suposto princípio lógico.

Em conclusão, o determinismo naturalístico não tem fundamento e o determinismo lógico<sup>172</sup> tampouco. A ideia que Kant toma como ponto de partida, é dizer a suposta lei do entendimento, o da natureza segundo a qual tudo o que acontece tem uma causa, é uma confusão; isto é, invertendo o *dictum* de Wittgenstein<sup>173</sup>, um embrulho de pensamento de que tem que liberar a linguagem: essa conclusão é ainda mais clara se se parte de que a ideia de causa depende da de ação que, como Wittgenstein aduziu uma ou outra vez, se acha no princípio de todo pensamento e de toda linguagem.

Com isso se tem despejado um dos polos da antinomia, o constituído pela ideia de causa ou razão suficiente; mas, fica por analisar o outro: o da exigência de um primeiro princípio; é dizer, em termos kantianos, a exigência de uma vontade que somente pode ser livre contanto que resida fora do mundo dos fenômenos e resulte, assim, imune à lei causal que o rege.

Segundo se apontou ao analisar as posições clássicas de quem defende o determinismo fraco, a distinção entre vontade e ação é artificial. Pois essa distinção pressupõe que os seres humanos possuem uma faculdade ou órgão imaterial que realiza processos, ou operações, denominados *volições*. Mas, objeta Ryle, esse modo de ver as coisas se baseia em uma imagem do ser humano que o concebe como um fantasma dentro de uma máquina. Essa imagem é um mito, de acordo com o qual, na maioria de suas versões a cada ato corporal precede uma volição que o determina. Mas, a afirmação de tais atos internos não deixa de apresentar problemas. Com efeito, podemos efetuar a respeito deles uma longa série de perguntas, como as que se seguem:

Que tipos de predicados permitiriam descrevê-las? Podem ser repentinas ou graduais, fortes ou fracas, difíceis ou fáceis, agradáveis ou desagradáveis? Podem as pessoas comportar-se com eficiência ou ineficiência a respeito delas? Podem nos ensinar como

---

<sup>170</sup> Vide Id. **Investigaciones...** Op. cit., n. 325 e n. 475.

<sup>171</sup> *Ibidem*, n. 169.

<sup>172</sup> Do que me ocupei no **Fundamentos**, cap. 19, p. 838 e ss.

<sup>173</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones...** Op. cit., n. 109, *in fine*.

levá-las à prática? Podem chegar a cansar-nos ou a nos distrair? É possível realizar duas ou sete simultaneamente? Posso recordar tê-las finalizado? Posso tê-las enquanto penso em outras coisas ou enquanto durmo? Podem se tornar um hábito? Posso me olvidar como fazê-las? Posso crer erroneamente que, que executei uma volição quando na realidade não ou fiz e vice-versa? Em que momento o menino que vai saltar de um trampolim quis fazê-lo? Quando apoio o pé em uma escada? Quando inspiro profundamente? Quando digo um, dois, três e já, mas não se atirou? Alguns instantes antes de saltar? Qual seria sua resposta para essas perguntas?<sup>174</sup>

Ryle conclui que a existência de tais volições carece de base empírica; e, segundo temos visto, Wittgenstein sustentava que o querer, se não é o desejar, está no próprio atuar, não na potência mental enigmática de nenhum duplo fantasmagórico do ser humano. Os que atuam são, pois, seres humanos completos, não máquinas nem fantasmas: deles temos de dizer se são livres e, nesse caso, quando o são.

### 5.3 WITTGENSTEIN SOBRE A LIBERDADE

Dissolvida assim a terceira antinomia kantiana, a partir do pensamento de Wittgenstein pode se abordar também a dissolução do dualismo e do paralelismo psicofísico. Muitos autores influenciados por Wittgenstein evitam o dualismo por procedimentos que nem recorrem ao artifício dos dois mundos de Kant, nem precisam postular nenhuma substância imaterial para explicar a mente. Por regra geral, esses autores aduzem um compatibilismo, que não concede a ação outra realidade que a que lhe outorga o significado da linguagem intencional com que se caracteriza. Dito isso em outros termos, logram evitar o dualismo às custas de não reconhecer à ação nenhuma realidade material.

Sirva de exemplo o caso de Corbí e Prades. Expõem sua posição dizendo que “ainda que fosse certo que todos os movimentos de nosso corpo estejam determinados por antecedentes causais [...] não devemos admitir que a ação humana está inexoravelmente determinada por seus antecedentes causais”<sup>175</sup>.

A partir desse pressuposto, concluem pela incompatibilidade entre a neurofisiologia e a explicação da ação nos seguintes termos:

Se aceitamos que certas atitudes proposicionais são contrafaticamente necessárias para a ação que explicam, como é possível manter uma vez que está metafisicamente

---

<sup>174</sup> RYLE, G. **El concepto de lo mental**. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 58.

<sup>175</sup> CORBÍ J. F.; PRADES, J. L. Incompatibilismo y necesidad contrafáctica. In: CORBÍ J. F.; ESPÍ, C. M. (Coord.). **Ensayos sobre libertad y necesidad**. Valencia: Pre-Textos, 1997, p. 169.

determinado um mecanismo implementador para as mesmas que converta a ação explicada em algo inexorável? Não é possível<sup>176</sup>.

Mas isso não impede ao determinista físico afirmar que todos os nossos movimentos corporais estão inexoravelmente determinados pelos seus antecedentes causais neurofisiológicos porque se refere à explicação da ação, ou seja, ao significado de narrá-la na linguagem intencional; e resultaria insuficiente se se falasse da ação em si mesma (é dizer, atendendo também ao substrato ôntico, não cindível do sentido que expressa a linguagem com a qual relatamos) e se aceitara que qualquer tipo de ação (inclusive as omissões) requer a capacidade de produzir ou deixar que aconteça um substrato material específico. Isso é assim, porque, no que diz respeito às ações positivas, o que fazemos é mover o corpo; e, no que as omissões se referem, porque precisam de uma espera que está inscrita em uma situação definida por um estado material de coisas que temos de poder mudar para que possa dizer que omitimos. Portanto, toda ação requer um poder causal no mundo físico e, em consequência, a liberdade de ação pressupõe que nossas atitudes proposicionais têm de poder interferir nesse mundo, pois, do contrário, a linguagem da ação careceria de sentido.

Para defender sua posição, quem, como Corbí e Prades, crê haver resolvido o problema recorrendo não ao artifício dos dois mundos, e sim ao das duas linguagens, precisa, como os que sustentam o dualismo, de alguma classe de harmonia entre o físico e o mental que permita às duas linguagens funcionar tão sincronizadamente. Mas, para Wittgenstein, essa harmonia é insustentável. Nesse sentido, disse em *Zettel*<sup>177</sup>:

O prejuízo a favor do paralelismo psicofísico é fruto de apreciações primitivas de nossos conceitos. Pois se, entre fenômenos psicológicos, se admite uma causalidade na que não se interponha nada fisiológico, se crê que isso equivale a professar uma fé em uma entidade mental nebulosa<sup>178</sup>.

Nesse parágrafo, rechaça Wittgenstein o paralelismo psicofísico no contexto do rechaço ao dualismo; mas, nas *Clases sobre El libre albedrío*, segundo a transcrição de Smythies, expressa-se, de forma contundente, em termos relativos ao problema da liberdade:

Às vezes se vê um pedaço de papel levado pelo vento de qualquer maneira. Suponha-se que o pedaço de papel pudesse tomar a seguinte decisão: agora quero continuar dessa maneira. Eu digo: que estranho!: este papel decide sempre aonde vai, e é o vento que o leva todo o tempo. Sei que é o vento que o leva.

---

<sup>176</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>177</sup> WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. México D. F.: UNAM, 1979.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 110.

Essa mesma força que o move também de uma maneira diferente, move suas decisões. Nesse sentido, existe a seguinte atitude: estamos determinados todo o tempo. Pensamos que decidimos, mas somos movidos a empurrões todo o tempo, e o mesmo acontece com nossas decisões. Isso quer dizer que nos enganamos quando cremos que fazemos o que queremos.

Normalmente, a não ser que filosofemos, não falamos dessa maneira. Falamos de tomar decisões.<sup>179</sup>

Nessas mesmas aulas, mostra Wittgenstein a estranheza que lhe produz o fatalismo e a confusão que representa dizer que o caso de um robô também se explica por leis naturais<sup>180</sup> e se pergunta por qual motivo comparamos o caso ordinário de um ser humano normal com os casos especiais nos que diríamos que alguém estava constrangido, dando a entender que esse não é um modo de proceder razoável<sup>181</sup>. Também assinala que a regularidade nas decisões humanas não implica constrangimento e, portanto, que a predição intencional não é incompatível com a liberdade e realiza algumas considerações sobre a escolha, a liberdade e o materialismo, que prefiro transcrever parcialmente:

(No lugar de ter dito que teria liberdade de escolha) ele poderia ter dito: tenho escolha. Se tivesse dito isso, estaríamos de acordo [...] Em um sentido, é uma loucura dizer que se se podem predizer minhas ações, não posso escolher[...] A ideia segundo a qual se pode conectar a predição da escolha de um homem com o materialismo é uma loucura. A predição não quer dizer que se vá a predizer a partir de dados materiais<sup>182</sup>.

Também determina Wittgenstein que não quer argumentar nem a favor nem contra o livre arbítrio; e, por outra parte, a pergunta pelo fundamento da convicção de que se é livre contesta que não há fundamento<sup>183</sup>.

Para Johnston<sup>184</sup>, o que pretende Wittgenstein é não tanto excluir a pretensão de uma explicação causal da ação humana, mas mostrar que essa não é a atitude que mostramos na vida diária e que a questão entre o determinismo e a liberdade não pode ser resolvida sobre fundamentos puramente conceituais. Por sua vez, para Soulez é uma manifestação concreta do “combate contra o determinismo que tem concluído Wittgenstein ao longo de toda a sua obra”<sup>185</sup>.

---

<sup>179</sup> WITTGENSTEIN, L. **Ocasiones filosóficas...** Op. cit., p. 413-414.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 411.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 415.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 422.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 416-418.

<sup>184</sup> JOHNSTON, L. **Wittgenstein and moral philosophy**. Londres; New York: Routledge, 1989. p. 198.

<sup>185</sup> SOULEZ, A. **Essai sur le libre jeu de la volonté**. Paris: PUF, 1998. p. 322; a obra segue a tradução francesa das aulas sobre o alvedrio de Wittgenstein.

Não estou seguro de que nenhuma dessas duas apreciações seja totalmente exata.

Melhor creio que, para Wittgenstein, o conflito entre a liberdade e o determinismo não pode se resolver argumentativamente<sup>186</sup>, porque é um daqueles problemas filosóficos que não tem saída, nos que a linguagem “sai de férias”; desde o momento em que seu sentido em vez de derivar das práticas às que se acha ligado se faz depender de uma inacessível “concepção absoluta do mundo”. Em consequência, tampouco cabe dar-se ao luxo, no âmbito de uma metafilosofia<sup>187</sup>, no qual a confusão não poderia senão aumentar, porque se tentaria resolver um pseudoproblema no âmbito de um discurso alheio a toda prática e, portanto, a qualquer classe de significado.

Para livrar-se de um conflito dessa natureza, é preciso esclarecer o uso efetivo das palavras<sup>188</sup>; e, para prosseguir esse esclarecimento, o melhor que pode se fazer é recorrer ao lugar em que adquiriram sentido; isto é, regressando, nesse caso, ao foro em que nasceram: daí a imagem do tribunal, a que Wittgenstein apela.

Afirmada assim a liberdade, deve ser esclarecido que essa afirmação nem constitui uma verdade metafísica e, portanto, absoluta, nem uma pressuposição ilusória: trata-se de algo que se afirma na vida ordinária e que, como tal, pode ser provado por meios ordinários<sup>189</sup> e com efeitos ordinários, ou seja, sempre que não se exija que a prova da liberdade, tal como ordinariamente a entendemos, prove a falsidade das teses filosóficas do determinismo.

Em minha opinião, em que pese o que dizem a respeito alguns de seus discípulos, para Wittgenstein, a liberdade de ação (o poder de escolher) forma parte do que se chama uma mitologia; ou seja, é uma daquelas proposições das que não podemos duvidar porque constituem os andaimes sobre os que se levanta o edifício de nossa linguagem e o conjunto de nossa forma de vida. E isso é assim até tal ponto que pressupomos tais proposições inclusive quando tentamos negá-las. Por isso o determinismo lhe parece um sem sentido. Esse sem sentido se mostra de modo especialmente claro quando se postula o determinismo como consequência de uma atitude cientificista, pois o que este faz então é negar, como uma atividade ilusória, a própria investigação científica, que não consiste senão em um conjunto de ações que, de maneira singularmente evidente, precisam achar-se regidas pela razão<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> Vide KEIM CAMPBELL, J. **Free will**. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 104.

<sup>187</sup> Vide DOUBLE, R. **Metaphilosophy and free will**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

<sup>188</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones...** Op. cit., n. 109.

<sup>189</sup> Vide VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal: acción...** Op. cit., p. 846-852.

<sup>190</sup> Vide o curso de sua própria investigação, segundo a prêmio nobel de medicina Rita Levi-Montalcini em sua obra “Elogio de la imperfección”, (1987-2010), tradução espanhola em Tusquets, Barcelona, 2011, especialmente desde a página 283 até o fim da obra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do que se foi falado, em primeiro lugar, quero extrair duas conclusões muito breves: a primeira se refere à relação entre ciência, liberdade e determinismo. A ciência é um produto da liberdade e, portanto, não entra com ela em nenhuma classe de conflito. Se, na situação atual, não há nem sequer uma perspectiva real de que o determinismo seja verdadeiro, a atitude científica consiste em admitir, ao menos provisoriamente, o indeterminismo. Desde logo, sem prejuízo de que científicos sigam indagando o que estimem procedente; mas sem antecipar o futuro com hipótese de ciência ficção (como hoje por hoje é a do determinismo total) que não são competência nem dos científicos nem dos filósofos.

A segunda, é a de que, dado o caráter profundamente insatisfatório do mundo em que vivemos, resulta fácil pintar o universo hipotético do determinista como um mundo melhor. Assim foi o que fez Skinner<sup>191</sup> e o fazem também outros; mas eu não creio que devamos admitir como seguro, nem sequer como provável, que nenhuma dessas utopias chegou a se realizar. Penso que a utopia marxista-leninista estava melhor construída e era mais sólida que a de Skinner e acabou, como bem sabemos todos agora, no Gulag. Nem sequer espero, como Ayer ou Honderich que a substituição da moralidade vigente por outra utilitária ou igualitária melhore em absoluto nossa condição. Não me atrevo a fazer a respeito nenhuma classe de previsão. No entanto, para minar as certezas daqueles que tem uma fé no abrigo de toda classe de provas, quero acabar com umas palavras de Hudson, relativas ao que aconteceria se a hipótese determinista chegou a se realizar.

Disse Hudson:

Em minha opinião as mudanças seriam radicais. E um dos mais radicais seria que o discurso moral tal como o conhecemos e as formas de vida que constitui se converteriam, no melhor dos casos, em pálidas recordações. Eu me atrevo a afirmar que sua morte faria que qualquer coisa que viesse logo não fosse reconhecida como o que entendemos por vida humana. No fim da moralidade seria o fim do homem. Pensamento, talvez, em que haja uma moral. Mas não é parte do propósito desse livro desenvolvê-la<sup>192</sup>.

Desde logo, nada do que foi dito implica uma censura ética ou jurídica daqueles que professam o determinismo, pois assumir o determinismo não comporta negar as liberdades políticas: entre um modo de conceber o mundo e uma práxis a relação não é, nem pode ser, de dedução lógica, e sim de mera compatibilidade, e o determinismo,

---

<sup>191</sup> SKINNER, Q. **Walden dos**. Barcelona: Fontanella, 1978.

<sup>192</sup> HUDSON, W. D. **La filosofía moral contemporánea**. Madrid: Alianza, 1974. p. 340.

como se mostra no caso de muitos dos fundadores do positivismo lógico, acompanha, às vezes, a posturas radicais em favor das liberdades públicas.

A compatibilidade se alcança por tais pessoas, com base na atribuição das atitudes éticas e políticas, a um fundamento puramente emotivo, negando a possibilidade de qualquer justificação racional, mas, com ele, sua defesa das liberdades perde boa parte de seu poder de convicção.

Essa perda não é pouca, mas não é tudo o que poderia ser ventilado aqui. Com efeito, Kant, Wittgenstein ou Austin invocaram, direta ou indiretamente, para explicar a liberdade, a imagem do Tribunal. Em Kant essa imagem se acha referida basicamente ao Tribunal da consciência, método recusável, pois esse tribunal se acha afetado, por definição, de subjetividade e parcialidade. Por outro lado, Wittgenstein e Austin falam do Tribunal da cidade.

Essa imagem do Tribunal da cidade, que não é apenas nem sequer o Tribunal penal, senão que previamente é um Tribunal constitucional ou civil que decide sobre nossos direitos e obrigações, tem sido colocado por Rawls<sup>193</sup> no centro de sua ideia da razão pública; e, ainda que talvez não caiba outorgar-lhe tanta importância no âmbito da razão, não cabe negar que joga um papel essencial na configuração das democracias constitucionais.

Mas, não procede desenvolver aqui essa problemática. Nesse contexto, interessa, antes de tudo, contrapor a imagem do tribunal penal (ou, dito de outro modo, a ideia de castigo) à imagem da clínica psiquiátrica (isto é, à ideia da alienação).

Foucault mostrou que o tratamento clínico da alienação e o castigo dos delinquentes são duas formas de exclusão social e, dessa vez, tem defendido que se trata de duas instituições centrais da sociedade<sup>194</sup>. Mas, ainda que afirme que a separação entre os fatos patológicos e os normais estão se desaparecendo, sublinha que é preciso evitar dois erros: “o que consistiria em identificar o conflito psicológico e mórbido com as contradições históricas do meio e confundir assim a alienação social e a alienação mental; e, por outro lado, o que consistiria em querer reduzir toda enfermidade a uma perturbação do funcionamento nervoso”<sup>195</sup>. O determinismo conduz a essa confusão, da que deriva também a centralidade das instituições mencionadas, o cárcere e o hospital psiquiátrico.

---

<sup>193</sup> RAWLS, J. **El liberalismo político**. Barcelona: Grijal, 1996.

<sup>194</sup> FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prision**. Madrid: Siglo XXI, 1976, especialmente p. 77 e ss.; Id. **Enfermedad mental y personalidad**. Barcelona: Paidós, 1996.

<sup>195</sup> Id. **Enfermedad...** Op. cit., p. 118-119.

Pois bem, gostaria de extrair da ilusão do determinismo e da conseguinte afirmação da liberdade, tal e como a experimentamos na vida social, duas consequências práticas, que são: em primeiro lugar, a de que o castigo e a alienação não são intercambiáveis, mas são incompatíveis; e, em segundo lugar, a de que nem a imagem da prisão nem a da instituição psiquiátrica deveriam se situar no centro de nossa sociedade porque não é racional incrementar a exclusão, e sim reduzi-la.

Para consegui-lo, o castigo não pode se configurar sobre a base do ressentimento, como fizera Adam Smith<sup>196</sup>, nem o ressentimento pode constituir o modelo básico de atitude participativa, como parece propor Strawson<sup>197</sup>; nem tampouco pode se impor sobre a base de uma atitude puramente objetivista que, por si só, já constitui uma forma mais ou menos dissimulada de exclusão.

Em uma sociedade de homens livres, na que lograsse triunfar a benevolência generalizada que, igual a outros “filósofos radicais” (como os chamou Russell) que lhe antecederam, propugnava Stuart Mill que, talvez, poderia ser reduzido o papel dessas instituições de exclusão.

Certamente, não poderia se alcançar desse modo algo melhor que o Direito penal, porque não conhecemos nada verdadeiramente melhor, já que nele, ao menos, o castigo está submetido intrinsecamente a limites constitucionais, e sua alternativa, isso é, o tratamento, não; mas talvez se conseguiria viver por meio de um Direito penal melhor, isto é, um Direito penal cada vez menos excludente e mais respeitoso com a dignidade dos seres humanos.

Por desgraça, esse objetivo não forma parte do signo dos tempos que nos tem tocado viver; mas podemos utilizar a liberdade prática que, como seres humanos, temos para tentar mudar nesse sentido a injusta realidade que nos rodeia.

---

<sup>196</sup> SMITH, A. **Lecciones de jurisprudencia**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996. p. 115 e ss.

<sup>197</sup> STRAWSON, P. F. **Libertad...** Op. cit.



## REFERÊNCIAS

- ALISSON, H. E. **Kant's theory of freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990.
- AUSTIN, J. L. Un alegato en pro de las excusas. In: AUSTIN, J. L. **Ensayos filosóficos**. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Sis" y "puedes". In: AUSTIN, J. L. **Ensayos filosóficos**. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- AYER, A. J. **El concepto de persona**. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Hume**. Madrid: Alianza, 1980.
- BERLIN, I. **Libertá**. Trad. G. Rigamonti e M. Santambrogio. Milán: Feltrinelli, 2010.
- BIERI, P. **El oficio de ser libre**. Barcelona: Ariel, 2002.
- BLOCH, E. **Droit naturel et dignité humaine**. Paris: Payot, 1976.
- CHISHOLM, R. K. M. Human freedom and the self. In: WATSON, G. (Ed.). **Free will**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CORBÍ J. F.; PRADES, J. L. Incompatibilismo y necesidad contrafáctica. In: CORBÍ J. F.; ESPÍ, C. M. (Coord.). **Ensayos sobre libertad y necesidad**. Valencia: Pre-Textos, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Minds, causes, and mechanism: a case against physicalism**. Oxford: Blackwell, 2000.
- DANNER, M. **Gibt es einen freien Willen?** Hamburg: Kriminalistik Verlag, 1967.
- DAVIDSON, D. Acciones, razones y causas. In: WHITE, A. R. **La filosofía de la acción**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Ensayos sobre acciones y sucesos**. Barcelona: Crítica, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Truth, language and history**. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- DENNET, D. **Elbow room: the varieties of free will worth wanting**. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. **La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar**. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Ensayos sobre libertad y necesidad**. Valencia: Pretextos, 1997.
- \_\_\_\_\_. **La evolución de la libertad**. Barcelona: Paidós, 2004.
- DOUBLE, R. **Metaphilosophy and free will**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ENGISCH, K. **Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtsphilosophischen Doktrin der Gegenwart**. 2. ed. Berlín: W. de Gruyter, 1965.
- FERRATER MORA, J. **El ser y el sentido**. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prision**. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- GERT, B. Hobbe's psychology. In: SORELL, T. **The Cambridge companion to hobbes**. Cambridge: CUP, 1996.
- HABERMAS, J. Libertad y determinismo. In: HABERMAS, J. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.

- HART, H. L. A. **Essays in jurisprudence and philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- HARTMANN, N. **La nueva ontología**. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
- HEIDEGGER, M. **La proposición del fundamento**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- HONDERICH, T. **Hasta qué punto somos libres?** Barcelona: Tusquets, 1995.
- HUDSON, W. D. **La filosofía moral contemporánea**. Madrid: Alianza, 1974.
- JOHNSTON, L. **Wittgenstein and moral philosophy**. Londres; New York: Routledge, 1989.
- KANE, R. Rethinking free will: new perspective on an ancient problema. In: KANE, R. (Ed.). **The Oxford handbook of free will**. New York: Oxford University Press, 2011.
- KANT, I. **Crítica de la razón práctica**. Trad. Manuel García Morente y Emilio Mifiana y Villagrasa. Madrid: Espasa Calpe, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Crítica de la razón pura**. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Austral, 2009.
- KEIM CAMPBELL, J. **Free will**. Cambridge: Polity Press, 2011.
- KENNY, A. **Free will and responsibility**. Londres: Routledge and Kegan, 1988.
- KRIPKE, S. **El nombrar y la necesidad**. Trad. Margarita M. Valdés. México D.F.: UNAM, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Troubles**. New York: Oxford University Press, 2011. v. 1.
- LA METTRIE, J. O. **El hombre maquina**. Madrid: Editorial Valdemar, 2000.
- LEWONTIN, R. **Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza**. Roma: Laterza, 2004.
- MAGEE, B. **Schopenhauer**. Madrid: Cátedra, 1991.
- MALCOM, N. The conceivability of mechanism. In: WATSON, G. **Free will**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- MARXEN, K. **Der kampf gegen das liberale Strafrecht**. Berlin: Duncker & Humblot, 1975.
- MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Barcelona: Paidós, 1973.
- MELE, A. R. Free will and science. In: KANE, R. **The Oxford handbook of free will**. New York: Oxford University Press, 2005.
- MILL, J. S. **Libertad: gobierno representativo. Esclavitud femenina**. Madrid: Tecnos, 1965.
- MOORE, G. E. **Ética**. Barcelona: Labor, 1929
- MOYA, C. **The philosophy of action**. Cambridge: Polity Press, 1990.
- MÜLLER, I. **Furchtbare Juristen**. Munich: Kindler, 1987
- MUÑOZ CONDE, F. **Edmund Mezger y el derecho penal de su tiempo**. 4. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.
- \_\_\_\_\_. La herencia de Franz von Liszt. **Revista Penal**, Buenos Aires, v. 1, n. 27, Ene. 2011.
- NAGEL, T. **Otras mentes**. Trad. Sandra Girón. Barcelona: Gedisa, 2000.
- NOWELL-SMITH, P. H. **Ética**. Estella: Verbo Divino, 1977.

- PETTIT, P. **Una teoría de la libertad**. Madrid: Losada, 1971.
- POPPER, K. **La lógica de la investigación científica**. Madrid: Tecnos, 1962.
- \_\_\_\_\_. Sobre nubes y relojes aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre. In: POPPER, K. **Conocimiento objetivo**. Madrid: Tecnos, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Teoría cuántica y el cisma en la física**. Madrid: Tecnos, 1996.
- POPPER, K. ECCLES, J. C. **El yo y su cerebro**. Trad. C. Solís Santos. Barcelona: Labor, 1980.
- PUTNAM, H. **Representación y realidad**. Barcelona: Gedisa, 1990.
- RAWLS, J. **El liberalismo político**. Barcelona: Grijal, 1996.
- REISCH, G. A. **Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia**. Trad. Daniel Blanco. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009.
- RHEES, R. Prefacio. In: WITTGENSTEIN, L. **Los cuadernos azul y marrón**. Trad. Francisco Gracia Guillén. Madrid: Tecnos, 1968.
- RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Taurus, 1969.
- ROBSON, J. M. **The collected works of John Stuart Mill**. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1974. v. 7 e 8.
- RODRÍGUEZ MOURILLO, G. **Derecho penal**: parte general. Madrid: Civitas, 1977.
- \_\_\_\_\_. La responsabilidad penal de las personas jurídicas desde las perspectivas político-criminal y dogmática. **Otrosí**, Madrid, n. 6, abr./jun. 2011.
- RORTY, R. Non-reductive physicalism. In: RORTY, R. **Objectivity, relativism and truth: philosophical papers**. New York: Cambridge University Press, 1991. v. 1.
- \_\_\_\_\_. **Filosofía como política cultural**. Barcelona: Paidós, 2010.
- RUSSELL, B. **Conocimiento y causa**. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- RYLE, G. **El concepto de lo mental**. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- SAENGER, S. **Stuart Mill**. Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- SAFRANSKI, R. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Barcelona: Tusquets, 2008.
- SARTRE, J. P. **El ser y la nada**. Buenos Aires: Iberoamericana, 1961.
- SCHOPENHAUER, A. **Le monde comme volonté et comme représentation**. Tomo II. Paris: PUF, 1943.
- \_\_\_\_\_. **El mundo como voluntad y representación**. Madrid: Gredos, 2010. v. 2.
- SEARLE, J. **Libertad e razones para actuar: una teoría del libre albedrío**. Oviedo: Nobel, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Libertad y neurobiología**. Barcelona: Paidós, 2005.
- SELLARS, W. Mental events. **Philosophical Studies**, Dordrecht, v. 39, n. 4, maio 1981.
- SKINNER, Q. **Walden dos**. Barcelona: Fontanella, 1978.
- SMITH, A. **Lecciones de jurisprudencia**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996.

- SOULEZ, A. **Essai sur le libre jeu de la volonté**. Paris: PUF, 1998.
- STERN, D. G. **Wittgenstein on Mind and Language**. New York: Oxford University Press, 1995.
- STEVENSON, L. **Ética y lenguaje**. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- STRAWSON, P. F. **Libertad y resentimiento**. Trad. J. J. Acero. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Entity and identity: and other essays**. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- TAYLOR, C. **The Explanation of Behaviour**. Londres: Routledge and Kegan, 1964.
- TOULMIN, S. Razones y causas. In: CHOMSKY, N.; TOULMIN, S. **La explicación en las ciencias de la conducta**. Madrid: Alianza, 1974.
- TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VIVES ANTÓN, T. S. Métodos de determinación de la peligrosidad. In: VIVES ANTÓN, T. S. **Peligrosidad social y medidas de seguridad**. Valencia: Instituto de Criminología, 1974.
- \_\_\_\_\_. **La libertad como pretexto**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentos del sistema penal**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentos del sistema penal: acción significativa y derechos constitucionales**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011.
- VON WRIGHT, G. H. On the logic and epistemology of the causal relation. In: SOSA, E. (Ed.). **Causation and conditionals**. New York: Oxford University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Explicación y comprensión**. Madrid: Alianza, 1979.
- WATSON, G. **Free Will**. New York: Oxford University Press, 1992.
- WELZEL, H. **Derecho penal alemán: parte general**. Trad. Juan Bustos Ramírez y Sergio Yáñez Pérez. Santiago: Editora Jurídica de Chile, 1970.
- \_\_\_\_\_. Reflexiones sobre el libre albedrío. **Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales**, Madrid, v. 26, n. 2, maio/ago. 1973.
- \_\_\_\_\_. **Causalidad y acción: estudios de derecho penal**. Trad. Gustavo Aboso y Tea Löw. Buenos Aires: J. C. Faira, 2002.
- WHITE, A. R. **La filosofía de la acción**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- WHITE, D. J. **Teoría de la decisión**. Madrid: Alianza, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. **Zettel**. México D. F: UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Investigaciones filosóficas**. Barcelona: Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Sobre la certeza**. Barcelona: Gedisa, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Ocasiones filosóficas: 1912-1951**. Madrid: Cátedra, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Los cuadernos azul y marrón**. 5. ed. Madrid: Tecnos, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Tractatus**. Madrid: Tecnos, 2011.

