

Doutoramento em Filosofia  
ÁREA DE ESPECIALIZAÇÃO

# Uma defesa do incompatibilismo radical

## Luís Filipe Sarmiento Veríssimo

# D

2019



**Luís Filipe Sarmiento Veríssimo**

**Uma defesa do incompatibilismo radical**

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor  
João Alberto Pinto  
e coorientada pela Professora Doutora Sofia Miguens

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

maio de 2019



# Uma defesa do incompatibilismo radical

Luís Filipe Sarmiento Veríssimo

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor  
João Alberto Pinto  
e coorientada pela Professora Doutora Sofia Miguens

## Membros do Júri

Presidente:

José Francisco Preto Meirinhos

Vogais:

Ricardo Jorge Rodrigues dos Santos

Mattia Ricardi

Alexandra Maria Lafaia Machado Abranches

Maria João Couto

João Alberto Pinto

*À minha Ohana*



# Índice

Declaração de honra.....	8
Agradecimentos.....	9
Resumo.....	11
Abstract .....	12
Índice de ilustrações.....	13
Índice de tabelas .....	14
Lista de abreviaturas e siglas.....	15
Introdução .....	16
Capítulo 1 – Esclarecimentos conceptuais .....	20
Capítulo 2 – O Argumento da Consequência.....	29
2.1 O argumento modal da consequência.....	31
2.2 Avaliação crítica do argumento modal da consequência .....	37
2.2.1 A negação da necessidade do passado .....	37
2.2.2 A negação da necessidade das leis da natureza .....	49
2.2.3 O ataque à regra de exportação para a lógica modal .....	84
2.2.4 O ataque à regra alfa.....	86
2.2.5 O ataque à regra beta e o Argumento da <i>Mind</i> .....	88
2.2.6 A negação do Princípio das Possibilidades Alternativas.....	109
Capítulo 3 – Um argumento a favor do incompatibilismo radical .....	121
3.1 Um argumento modal a favor do incompatibilismo radical .....	124
3.2 Avaliação crítica do argumento modal a favor do incompatibilismo radical.....	127
3.2.1 O ataque ao Princípio do Terceiro Excluído .....	128
3.2.2 A negação da incompatibilidade entre indeterminismo e livre-arbítrio .....	129
Considerações finais.....	145
Referências bibliográficas .....	149

## **Declaração de honra**

Declaro que a presente tese de doutoramento é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Paços de Brandão, 18 de maio de 2019

Luís Veríssimo

## Agradecimentos

Gostaria de aproveitar este espaço para agradecer a todos aqueles que de forma direta ou indireta contribuíram para a concretização deste projeto de doutoramento. Neste sentido, gostaria de deixar uma palavra de agradecimento à minha mãe, à minha mulher e aos meus filhos, que sem dúvida foram os mais afetados pela minha entrega a este projeto, mas também aqueles que através do seu encorajamento e apoio permanentes mais contribuíram para a sua concretização. Agradeço também à minha família alargada e aos meus amigos, nomeadamente, a todos aqueles que me forneceram as condições materiais e emocionais essenciais para o desenvolvimento desta investigação, bem como àqueles que se mostraram disponíveis para ler, ouvir e até discutir algumas das ideias que aqui se apresentam.

Aproveito também para expressar a minha gratidão aos meus colegas do *MLAG*, do *LanCog* e da *Argument Clinic*, pois, por mais do que uma vez, ofereceram-me oportunidades de discutir os assuntos aqui tratados com interlocutores de excelência. De entre os mesmos, destaco o meu colega e amigo Domingos Faria, companheiro de tantas outras lutas, que através dos seus comentários e da sua análise crítica profunda e sempre pertinente me desafiou a alcançar uma maior clareza e rigor argumentativo.

Agradeço, ainda, aos meus professores e supervisores quer pela confiança depositada em mim e nas minhas capacidades, quer pelas observações, sugestões e comentários que representaram o estímulo necessário para a conclusão desta etapa do meu percurso formativo. De entre os mesmos destaco o Professor Doutor Ricardo Santos, o Professor Doutor Pedro Galvão, a Professora Doutora Sofia Miguens e, sobretudo, o meu orientador o Professor Doutor João Alberto Pinto, que pelo seu olhar atento e dedicado, pela sua paciência infinda e pela sua capacidade de me fazer acreditar no valor e na pertinência do meu trabalho me fez persistir na sua prossecução, mesmo nos momentos de maior incerteza.

Por fim, cumpre-me ainda agradecer àqueles que de uma forma ou de outra contribuíram para que eu tivesse as condições materiais necessárias para levar a cabo este projeto. A

este respeito destaco a Fundação para a Ciência e Tecnologia, que através da Bolsa de Doutoramento com a referência SFRH/BD/112504/2015, permitiu que durante dois anos, os anos letivos de 2015/2016 e 2016/2017, me pudesse dedicar a esta investigação em regime de exclusividade e também aquelas pessoas que me ajudaram a pagar as despesas relativas ao Programa Doutoral em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no qual reingressei no ano letivo de 2017/2018. A confiança que depositaram na minha capacidade de concluir este projeto também se revelou fundamental para eu poder alcançar este objetivo.

De uma maneira ou de outra, acredito que foram estes os antecedentes causais que tornaram possível a concretização desta tese de doutoramento, daí ter decidido deixar aqui esta sentida homenagem. A todos eles um profundo e sincero agradecimento.

Paços de Brandão, 18 de maio de 2019

Luís Veríssimo

## Resumo

O problema discutido nesta tese de doutoramento é o seguinte: “Será que temos, efetivamente, livre-arbítrio?”. A ideia que será aqui defendida é a de que a crença profundamente enraizada de que temos livre-arbítrio parece ser simplesmente indefensável. Para suportar esta conclusão iremos começar por avaliar criticamente um importante argumento a favor da ideia de que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo, o Argumento da Consequência. À medida que procuramos responder de forma satisfatória a todas as possíveis objeções a este argumento, deparamo-nos com um outro argumento que tem como conclusão a ideia de que o livre-arbítrio também não é compatível com a negação do determinismo, o Argumento da *Mind*. Em seguida, passamos a considerar um novo argumento, que resulta de algum modo da junção dos dois argumentos anteriores e que tem por conclusão a tese de que, no mundo atual, não pode haver livre-arbítrio. Por fim, tecemos algumas considerações finais sobre o trajeto percorrido, bem como sobre as conclusões por ele sugeridas.

**Palavras-chave:** livre-arbítrio; determinismo; incompatibilismo/compatibilismo; impossibilitismo.

## Abstract

The problem discussed throughout this doctoral thesis is the following: “Do we, actually, have free will?”. The thesis which will be advocated is that our deeply rooted belief in free will is simply untenable. To support that conclusion, we will begin by critically accessing an important argument for the thesis that free will is incompatible with determinism, the Consequence Argument. As we try to provide a reasonable answer to all possible objections to this argument, we stumble upon another argument that leads to the conclusion that free will is also incompatible with the negation of determinism, the *Mind*'s Argument. Then, we consider a new argument that consists in the combination of these two and which leads to the conclusion that, in the actual world, free will is impossible. Lastly, we shall make some considerations about the path taken and also about the conclusions suggested by it.

**Palavras-chave:** free will; determinism; incompatibilism/compatibilism; impossibilitism.

## **Índice de ilustrações**

Figura 1 - Representação de uma concepção ramificada do tempo .....	48
---	----

## Índice de tabelas

Tabela 1 - Mapa de posições .....	26
-----------------------------------	----

## Lista de abreviaturas e siglas

*AAF* – Ações autoformativas

*CD* – um particular conjunto crença-desejo de um dado agente que, num mundo indeterminista, seria a única coisa causalmente relevante para a ocorrência de uma das suas ações

*CML* – Compatibilismo de Milagres Locais

*COND* – Análise condicional do conceito de capacidade

*DISP* – Análise disposicional do conceito de capacidade

*EVL* – Evento que corresponde a uma violação das leis da natureza

*H* – uma proposição verdadeira que descreve integralmente um dado estado de coisas num passado remoto

*L* – a conjunção das leis da natureza

*NP* – *P* (é o caso) e ninguém tem nem nunca teve qualquer escolha acerca disso

*PA* – Possibilidades alternativas

*PPA* – Princípio das Possibilidades Alternativas: temos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) só se pudermos escolher agir de modo diferente daquele em que agimos

*PAGL* – Princípio da Aglomeração: de *P* (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *P* e *Q* (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *Q*, segue-se que *P* e *Q* e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *P* e *Q*

*PTE* – Princípio do Terceiro Excluído: consiste na afirmação de que uma dada proposição (qualquer que seja) é verdadeira ou falsa (i.e., a sua negação é verdadeira). Pode ser formalmente representado da seguinte forma:  $(P \vee \neg P)$ .

*RU* – Responsabilidade última

## Introdução

O trabalho que aqui se apresenta gravita, antes de mais, em torno do problema do livre-arbítrio. Trata-se de um problema que pode ser formulado, de maneira particularmente intuitiva, por meio da seguinte pergunta: “Será que temos, efetivamente, livre-arbítrio?”

Muito embora o problema do livre-arbítrio tenha implicações importantes em diversas áreas da filosofia – nomeadamente, na área da ética e na área da filosofia da ação – uma parte importante da discussão do problema trava-se no terreno da metafísica. Por isso, será de facto maioritariamente sobre essa parte do problema que nos iremos debruçar, procurando apresentar e explorar as diversas perspetivas e argumentos em confronto.

O nosso modo de proceder foi guiado, em geral, pela ideia de nos situarmos imediatamente – ou, melhor, tão diretamente quanto possível – na discussão do problema, sem considerar detalhadamente a sua história. Assim, o percurso que aqui se esboça vai estar centrado acima de tudo na discussão do problema tal como esta discussão se desenvolveu ao longo dos últimos cinquenta anos (aproximadamente) e, de facto, não pressupõe o conhecimento minucioso da história da filosofia. Alguns autores clássicos serão por vezes referidos, mas apenas na medida em que ofereçam um contributo com impacto direto na discussão contemporânea.

Assim, no Capítulo 1 (“Esclarecimentos conceptuais”), começamos por fazer algumas observações que são, a nosso ver, fundamentais para que a discussão posterior não possa ser razoavelmente vista como uma mera disputa verbal. Vamos ainda proceder, nesta parte inicial do trajeto do nosso trabalho, a uma caracterização geral das principais perspetivas em confronto, ainda que não imediatamente à explicitação cabal dos argumentos utilizados na defesa de tais perspetivas. Parece-nos que uma caracterização desse género geral permite a um leitor mais informado identificar de modo mais ou menos escorreito, mas também sempre mais ou menos eficaz de um ponto de vista interpretativo,

algumas posições de autores clássicos. No entanto, os contributos específicos de autores clássicos que intervêm de modo muito direto – nomeadamente ao nível dos argumentos – na discussão do problema do livre-arbítrio, tal como essa discussão foi acima delimitada (i.e., de uma maneira cronológica), serão referidos apenas em momentos posteriores.

Em seguida, no Capítulo 2 (“O Argumento da Consequência”), passaremos a analisar aquele que consideramos o argumento mais importante e básico em favor de uma das perspetivas em confronto. O argumento é conhecido, hoje em dia, como “Argumento da Consequência”. A perspetiva à qual conduz esse argumento é uma perspetiva normalmente dita incompatibilista – a qual se pode caracterizar, sucintamente, pela afirmação de que o livre-arbítrio é incompatível com a ideia de que tudo o que acontece é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza. Acontece que a avaliação do argumento em causa neste Capítulo 2 assume já um enquadramento formal em sentido estrito – de um género a que não nos pareceu obrigatório recorrer no âmbito dos esclarecimentos conceptuais que constituem o Capítulo 1. De qualquer modo, o enquadramento formal introduzido apenas neste momento do trabalho também será usado no capítulo imediatamente seguinte. O que nos parece por agora digno de nota é que o enquadramento formal a que aqui nos referimos pressupõe especificamente uma familiaridade com as ideias e os processos básicos da lógica proposicional, claro, mas para além disso também alguma familiaridade com os rudimentos da lógica modal proposicional, que são hoje em dia amplamente partilhados pelos membros da comunidade filosófica. Por isso optamos por reduzir ao mínimo, sempre que nos pareceu apropriado, o detalhe das explicações sobre o assunto.

Ainda assim, tal como é claro quando consideramos a discussão atualizada de um problema filosófico, sabemos que qualquer enquadramento formal não esgota de modo nenhum aquilo que há para dizer num determinado momento a propósito do problema que estiver, nesse momento, em discussão. Uma parte importante da discussão acaba sempre por envolver, a nosso ver, esclarecimentos adicionais sobre a substância do assunto em discussão, nomeadamente sobre as teses que estão a ser assumidas – às vezes claramente, de outras vezes inesperadamente – ou até mesmo sobre o que se pode ter de encarar como princípios que não possuem, em nenhum sentido razoável do termo, uma

natureza formal. O Capítulo 2 inclui, por isso, os esclarecimentos adicionais deste género que conseguimos explicitar.

Ao longo do Capítulo 3 (“Um argumento a favor do incompatibilismo radical”), e no seguimento da análise e avaliação do Argumento da Consequência, bem como de um outro argumento – conhecido como “Argumento da *Mind*” – com o qual nos deparamos ao longo do percurso seguido no Capítulo 2, vamos concentrar-nos na apresentação e discussão de mais um argumento. Este último argumento vai acabar por colocar-nos perante a tese – um pouco mais estranha, pelo menos em termos intuitivos, do que a tese do Capítulo 2 – de que, no mundo atual, não pode haver um genuíno livre-arbítrio. Ora, isto mesmo é aquilo que está no centro de uma perspetiva normalmente dita, hoje em dia, impossibilista.

O que nos parece relevante salientar por agora é que o argumento em favor da perspetiva impossibilista pode realmente ser visto como um ponto de chegada, se não estamos enganados nos detalhes do trabalho que apresentamos, tanto da análise e avaliação do argumento de que se partiu no Capítulo 2, como das objeções que o argumento suscitou desde o momento em que foi apresentado e começou a ser então, isto é, tal como foi apresentado nesse momento, discutido. Isto permite ainda perceber, pensamos, as dimensões relativas do Capítulo 2 e do Capítulo 3 – em particular a opção de não separar o Capítulo 2 em, por exemplo, dois capítulos adicionais.

Após o Capítulo 3, na última parte do nosso trabalho (“Considerações finais”) teceremos algumas observações que, como é normal, incidirão sobre o trajeto percorrido, mas também sobre algumas ideias que esse trajeto parece impor. No entanto, o nosso objetivo será nessa altura particularmente modesto. Ele consistirá em assinalar apenas que a perspetiva impossibilista antes atingida não acarreta, num qualquer sentido deste termo, algo que talvez se possa chamar o desabar do edifício da moralidade humana.

De facto, o trajeto percorrido acarreta no máximo uma reconceptualização das nossas práticas e costumes, sem de modo nenhum impor uma transformação – mais ou menos radical – de tais práticas e costumes. De outra maneira ainda, podemos simplesmente dizer que se a questão da defesa ou apoio dos juízos morais associados a tais práticas e costumes for, mais do que uma questão da ética em geral, uma questão da

metaética, então o trajeto percorrido pode servir apenas para justificar uma atenção redobrada à metaética.

Vale a pena, em último lugar, fazer uma última observação muito breve acerca das citações que ocorrem ao longo deste trabalho.

Por um lado, a responsabilidade pela tradução para a língua portuguesa das passagens dos textos originais é, na grande maioria dos casos, inteiramente nossa. Por outro lado, as nossas citações são sempre feitas no pressuposto – também hoje em dia amplamente partilhado pelos membros da comunidade filosófica – de que elas permitem economizar a simples paráfrase, ao mesmo tempo que podem também acabar por suscitar algumas ideias novas.

## Capítulo 1 – Esclarecimentos conceituais

Há várias aceções para a palavra “liberdade”: liberdade política, liberdade religiosa, liberdade de ação. A primeira coisa a salientar é que, ao longo desta dissertação, a palavra “liberdade” será sempre entendida como sinónimo de “liberdade da vontade” ou, mais simplesmente, de modo a usar uma expressão muito frequente na literatura filosófica relevante, “livre-arbítrio”.

Dizer que temos livre-arbítrio é intuitivamente o mesmo que dizer que temos uma vontade livre, ou seja, que podemos controlar pelo menos algumas das coisas que fazemos, ou, dito de outra maneira, que algumas das nossas ações dependem, em última análise, de nós ou, correndo certamente o risco de introduzir neste momento demasiada circularidade, da nossa vontade. Ainda assim, cabe salientar que aquilo que nos interessa não é uma discussão acerca das nossas faculdades, entre as quais se poderia então encontrar uma faculdade chamada “vontade”, tal como também não uma discussão acerca das diversas maneiras de falar disso que temos ao nosso dispor por dominarmos uma ou outra língua natural, mas sim a questão, em última análise, de determinar em que medida podemos, ou não, ser moralmente responsabilizados por algumas das coisas que fazemos (ou decidimos fazer). Assumido isto, fica-se com perguntas tais como as seguintes duas. Existem (ou não) ações genuinamente livres? Somos (ou não) moralmente responsáveis por algumas das coisas que fazemos (ou decidimos fazer)?

Cabe, para começar, interrogarmo-nos acerca daquilo que nos pode fazer duvidar de que temos uma vontade livre. Afinal de contas, temos diariamente a sensação de escolher entre diferentes alternativas disponíveis. Se pensarmos nisso é natural que ainda hoje tenhamos sido confrontados com a necessidade de escolher entre diferentes cursos de ação possíveis.

Pensemos no nosso pequeno-almoço, por exemplo. Imaginemos que tínhamos ao dispor as seguintes possibilidades: tomar um chá, um leite com chocolate, um leite com café, leite com cereais ou nem sequer tomar pequeno-almoço. Suponhamos, agora, que,

depois de pensarmos sobre o assunto, decidimos tomar leite com chocolate. Temos a sensação de que, embora essa decisão possa ter sido influenciada por fatores tais como os hábitos e rotinas da nossa família, os alimentos que tínhamos à nossa disposição, as necessidades do nosso organismo, etc., ela dependia, em última análise, daquilo que decidirmos fazer. Isto basta para ilustrar a ideia de que nos parece não sermos capazes de viver o nosso dia a dia sem assumir que algumas coisas que acontecem dependem do nosso livre-arbítrio.

Mas, se pensarmos bem no assunto, também nos parece que não conseguimos viver sem assumir algumas coisas como constantes. Por exemplo, se voltarmos ao cenário hipotético do parágrafo anterior, acabamos por constatar que quando nos levantamos para tomar o pequeno-almoço assumimos que o chão não ia desaparecer de um momento para o outro debaixo dos nossos pés, que o leite ia aquecer se fosse exposto a um determinado aumento de temperatura, que o chocolate em pó ia dissolver-se no leite, etc. E se algum destes acontecimentos não ocorresse conforme o previsto, não nos limitaríamos por certo a encolher os ombros e a pensar: “Bem, hoje é daqueles dias em que o chão desaparece (ou o leite não aquece ou o chocolate em pó não se dissolve)!” Em vez disso trataríamos antes de perceber por que é que as coisas não estavam a acontecer como tinha sido por nós suposto, procurando uma qualquer causa que permitisse de alguma maneira explicar essas ocorrências: “Terá havido um tremor de terra?”; “O fogão (ou o micro-ondas) estará avariado?”; “Será que o leite está estragado?”; “O que é que há de errado com o leite ou com o chocolate em pó?”; “Será que me enganei e afinal não é leite o que está no copo?”; “Estarei a alucinar a situação toda em que me estou a ver?”, etc.

Ora, uma forma de compreender esta última atitude consiste em assumir que ela se deve ao facto de termos a forte convicção de que – para falar de um modo daqui em diante muito frequente – tudo o que acontece é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza. Ainda que este apelo ao “passado” e às “leis da natureza” possa ser encarado como imediatamente problemático, percebe-se, neste momento, que está já em jogo uma posição muito geral que é normalmente conhecida como “determinismo”. O determinismo corresponde à ideia de que vivemos num universo com certas leis naturais que regem as relações entre todas as partículas físicas (sejam lá quais destas partículas

forem ditas “fundamentais”), não sendo então, do ponto de vista adotado pelo determinismo, possível que as mesmas causas tenham efeitos diferentes. Numa formulação talvez preferível por não apelar imediatamente à noção de causalidade, a ideia do determinismo parece ser a seguinte: dadas as mesmas condições iniciais, as leis da natureza encarregam-se de gerar, necessariamente, resultados idênticos.<sup>1</sup> Lembremo-nos, por exemplo, daquela que parece ser uma das mais célebres formulações do determinismo. Ela foi lapidariamente fornecida, em meados do século XIX, pelo matemático francês Pierre-Simon Laplace:

Suposta por um instante uma inteligência que pudesse conhecer todas as forças pelas quais a natureza é animada e a situação respetiva num instante de todas as coisas – uma inteligência suficientemente grande para que pudesse submeter todos esses dados à análise – ela englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos no universo e também os dos menores átomos: nada lhe seria incerto e o futuro, assim como o passado, estaria presente diante dos seus olhos. (Laplace, 1951: 4)

E imediatamente antes desta passagem deparamo-nos mais uma vez com a noção de causa:

Devemos considerar o estado presente do universo como efeito dos seus estados passados e como causa dos que se vão seguir. (Laplace, 1951: 4)

A similaridade com o exemplo atrás imaginado é completamente evidente: quando alguma coisa não acontece como era por nós suposto ter acontecido, temos tendência a procurar então saber o que é que aconteceu de diferente no passado para que tal tivesse acontecido.

---

<sup>1</sup> Há, claro, várias maneiras específicas de analisar o uso do verbo “gerar” na formulação que adotamos. As mais conhecidas talvez sejam as que envolvem as noções de superveniência (na literatura filosófica, normalmente) e emergência (muito mais comum na literatura científica). De facto, não apelaremos a tais especificações – mas muito mais será diretamente dito adiante sobre a causalidade.

De facto, adotar uma atitude diferente corresponderia a aceitar o indeterminismo. Este constitui evidentemente a negação do determinismo – ou seja, a tese de acordo com a qual nem todos os acontecimentos são uma consequência necessária do passado e das leis da natureza.

Não queremos evidentemente decidir qual deve ser a nossa opção quando confrontados com o determinismo e o indeterminismo. O que nos importa salientar é, acima de tudo, que há mesmo uma tensão entre a nossa crença de que temos livre-arbítrio e a nossa crença no determinismo. Afinal de contas, se tudo o que acontece é a consequência necessária do passado e das leis da natureza, então, dado que as nossas ações são acontecimentos, também elas serão a consequência necessária desses dois fatores. Mas, perguntamo-nos então de modo a reencontrar imediatamente o nosso problema, como podem as nossas ações depender de nós, se são a consequência necessária de fatores sobre os quais não temos qualquer tipo de controlo?

Parece, assim, que antes de responder à pergunta inicial (“Será que temos, efetivamente, livre-arbítrio?”) – daqui em diante designada “problema tradicional” – importa debruçarmo-nos sobre o chamado “problema da compatibilidade”, ou seja, sobre o problema de saber se o livre-arbítrio é, ou não, compatível com o determinismo. Tentaremos clarificar no resto deste capítulo as vantagens da ordem específica que acabamos de assumir no que respeita ao tratamento desses dois problemas, quer dizer, do problema tradicional e do problema da compatibilidade.

O problema da compatibilidade pode ser apresentado, de modo particularmente direto, nos termos da seguinte pergunta: “Será o livre-arbítrio, efetivamente, compatível com o determinismo?”. Assim postas as coisas há duas respostas imediatamente concebíveis para esta pergunta. A primeira resposta, aquela que orienta a posição que se chama “incompatibilismo”, sustenta que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo. A segunda resposta, evidentemente associada à posição que se designa “compatibilismo”, sustenta o contrário – ou seja, que o livre-arbítrio é compatível com o determinismo.

A prioridade do problema da compatibilidade sobre o problema tradicional pode agora começar a ser compreendida a partir da observação de que, se chegarmos à

conclusão de que o determinismo é compatível com o livre-arbítrio, isto é, se adotarmos o compatibilismo, deixamos de ter uma razão forte para duvidar do nosso livre-arbítrio. Podemos simplesmente defender que temos livre-arbítrio, apesar de vivermos num mundo onde tudo está determinado. Esta posição é habitualmente conhecida como “determinismo moderado”. E podemos mesmo formular de um modo específico um primeiro resultado – a saber, o resultado de que o determinismo moderado se encontra comprometido com a verdade das seguintes proposições: *i)* o livre-arbítrio é compatível com o determinismo; *ii)* tudo está determinado; e *iii)* temos livre-arbítrio.

Se, por outro lado, optarmos pela resposta incompatibilista à pergunta que antes destacamos, estaremos a comprometer-nos para começar com a seguinte tese condicional.

– Se o determinismo for verdadeiro, não temos livre-arbítrio.

O ponto é, agora, o de que nesta situação fica completamente em aberto qual será a melhor resposta para o problema tradicional. Ou seja, mesmo que aceitemos o incompatibilismo, podemos ainda optar por defender uma das posições que a seguir tentamos esclarecer.

- Temos livre-arbítrio, pelo que o determinismo é falso – posição que é conhecida como “libertismo”.

Ora, conservando a simetria com a anterior caracterização do determinismo moderado, isto significa que o libertismo está comprometido com o seguinte: *i)* o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo; *ii)* temos livre-arbítrio; e, por conseguinte, *iii)* nem tudo está determinado.

A outra posição disponível, no caso de aceitarmos o incompatibilismo, é a que seguidamente apresentamos.

- Não só o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo, como, além disso, não temos livre-arbítrio – posição que é conhecida como “incompatibilismo

radical”.

Mas, nesta altura, a situação volta a complicar-se pelo menos um pouco – pois, no âmbito desta última posição, podemos efetivamente adotar uma das seguintes duas posições.

- Tudo está determinado e, conseqüentemente, não temos livre-arbítrio – posição que é conhecida por “determinismo radical” (embora também, por vezes, seja designada simplesmente “determinismo”)<sup>2</sup> e que defende o seguinte: *i*) o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo; *ii*) tudo está determinado; e, por isso, *iii*) não temos livre-arbítrio.
- O livre-arbítrio é simplesmente impossível, pois não apenas é incompatível com o determinismo, como também é incompatível com o indeterminismo (ou seja, com a negação do determinismo que, recordemo-lo, consiste na tese de que nem todos os acontecimentos são consequência necessária do passado e das leis da natureza) – posição que doravante designaremos “impossibilismo”.

Para manter a simetria com as caracterizações anteriormente fornecidas para o determinismo radical, o libertismo e o determinismo moderado trataremos de proceder muito em breve a uma caracterização do impossibilismo também por recurso a três alíneas.

O que podemos, para já, notar é que as perspetivas em confronto se organizam de uma determinada maneira. Vamos começar por sintetizar esta maneira de organizar as posições em confronto por intermédio da tabela apresentada na página seguinte.

---

<sup>2</sup> Não se deve confundir este uso mais estrito do termo “determinismo” (como sinónimo de “determinismo radical”) com aquilo que foi designado “determinismo” num sentido mais lato, a saber, a tese de que tudo o que acontece é a consequência necessária do passado e das leis da natureza (independentemente de qualquer tomada de posição quer em relação ao problema da compatibilidade, quer em relação ao problema tradicional).

Teorias		É o livre-arbítrio compatível com o determinismo?	O determinismo é verdadeiro?	Temos livre-arbítrio?	É o livre-arbítrio compatível com o indeterminismo?
Incompatibilismo	Libertismo	<b>Não</b>	<b>Não</b>	<b>Sim</b>	<b>Sim</b>
	Incompatibilismo Radical	Determinismo Radical	<b>Não</b>	<b>Sim</b>	<b>?<sup>3</sup></b>
		Impossibilismo	<b>Não</b>	<b>?<sup>4</sup></b>	<b>Não</b>
Compatibilismo	Determinismo Moderado	<b>Sim</b>	<b>Sim</b>	<b>Sim</b>	<b>?<sup>5</sup></b>

Tabela 1 - Mapa de posições

<sup>3</sup> Não é claro qual seria a resposta dada por um determinista radical a esta questão. Ele está apenas comprometido com as ideias que se seguem: o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo e, visto que vivemos num mundo determinista, o livre-arbítrio não existe.

<sup>4</sup> Este caso é omissis pois nem todas as teorias neste espectro não se comprometem explicitamente com uma posição específica face a esta questão.

<sup>5</sup> Não é óbvio que exista realmente uma posição comum a todos os compatibilistas relativamente a esta questão. No entanto, conforme veremos adiante, alguns compatibilistas argumentam a favor da sua posição mostrando justamente que o livre-arbítrio não só é compatível com o determinismo, como pressupõe a verdade do mesmo – sugerindo, deste modo, que o livre-arbítrio não é compatível com o indeterminismo.

O problema da compatibilidade corresponde evidentemente à questão que surge na Tabela 1 em primeiro lugar, a partir da esquerda. E, tal como se pode constatar, é precisamente a resposta a esse problema que separa os incompatibilistas, nas suas diversas variantes, dos compatibilistas. Estes últimos são os únicos que lhe dão uma resposta afirmativa, ao passo que os primeiros, quer dizer, os incompatibilistas – em cada uma das suas três variantes – lhe respondem negativamente.

O problema tradicional, por sua vez, corresponde à questão que surge em terceiro lugar na Tabela 1. E, tal como também se pode constatar, apenas os deterministas radicais lhe respondem negativamente, ao passo que quer os libertistas, quer os deterministas moderados, lhe respondem afirmativamente. Estes últimos, os deterministas moderados, procuram efetivamente conciliar essa resposta afirmativa à terceira questão com a verdade do determinismo, ou seja, oferecem – tal como os deterministas radicais – uma resposta afirmativa à questão que surge em segundo lugar na Tabela 1, ao contrário do que acontece com os libertistas, os quais inferem a partir da sua resposta negativa à terceira questão a falsidade do determinismo, acabando assim por responder negativamente à segunda questão da Tabela 1.

Aliás, considerando ainda a segunda questão da Tabela 1, podemos agora salientar que a perspetiva designada “impossibilismo” não está comprometido nem com a verdade, nem com a falsidade do determinismo, mas apenas com a sua incompatibilidade com a existência do livre-arbítrio. Daqui decorre que esta perspetiva também não está comprometida nem com a verdade, nem com a falsidade do indeterminismo. Sendo assim, podemos agora esclarecer os compromissos que a perspetiva impossibilista assume. O impossibilismo encontra-se comprometido com o seguinte: *i)* o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo; *ii)* o livre-arbítrio é incompatível com o indeterminismo; e, conseqüentemente, *iii)* não temos livre-arbítrio.

Como foi salientado, apenas uma das teorias que procuram dar uma resposta ao problema tradicional responde afirmativamente ao problema da compatibilidade, ao passo que três delas respondem pela negativa a este problema, enquanto, no que diz respeito ao problema tradicional, há duas respostas afirmativas e duas respostas negativas. A assimetria que acabamos agora de salientar talvez permita compreender por que razão a

ausência de uma distinção cuidadosa entre o problema da compatibilidade e o problema tradicional pode muito bem estar na origem de algumas confusões e dificuldades. De facto, as três respostas negativas ao problema da compatibilidade também foram apresentadas sob a forma de argumentos, ao passo que a resposta afirmativa ao mesmo problema foi apresentada como uma afirmação acerca da consistência de três afirmações (ou, igualmente, acerca da ausência da inconsistência das três afirmações).

A Tabela 1 permite-nos, por fim, constatar que apenas os compatibilistas respondem afirmativamente às questões que aí surgem em primeiro, segundo e terceiro lugar – o que significa, afinal, que se aceitarmos o compatibilismo, a aparente tensão entre a crença de que temos livre-arbítrio e a crença de que tudo está determinado simplesmente desaparece. É precisamente esta a observação que Peter van Inwagen faz na passagem que se segue.

Se o determinismo e o livre-arbítrio são compatíveis e, *a fortiori*, se do livre-arbítrio se deriva o determinismo, então não há o problema tradicional, não mais do que o problema de saber como as minhas frases podem ser compostas simultaneamente de palavras em português e de letras romanas. (van Inwagen, 1983: 2)

Assim se compreende melhor por que razão também nós optamos por assumir efetivamente a prioridade do problema da compatibilidade relativamente ao problema tradicional.

Começando então pelo problema da compatibilidade, vamos passar à discussão propriamente dita e explorar de forma mais detalhada a linha argumentativa seguida pelos incompatibilistas. Acontece que um dos argumentos incompatibilistas mais discutidos atualmente é o chamado “Argumento da Consequência”. Este argumento foi formulado por van Inwagen, na sua obra *An Essay on Free Will* (1983) – e é precisamente a esse argumento que dedicaremos a nossa atenção ao longo do próximo Capítulo.

## Capítulo 2 – O Argumento da Consequência

Na obra *An Essay on Free Will* (1983), Peter van Inwagen apresentou o Argumento da Consequência nos seguintes termos:

Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações são consequências das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto. Mas tanto as leis da natureza como aquilo que aconteceu antes de termos nascido não dependem de nós. Logo, as consequências destas coisas (incluindo os atos que realizamos agora) não dependem de nós. (van Inwagen 1983: 56)

Para mais facilmente avaliarmos argumentos como este convém formulá-los de forma tão explícita quanto conseguirmos: desde logo apresentando em linhas numeradas cada uma das premissas (i.e., as diferentes ideias usadas para defender a conclusão) e a conclusão do argumento (na última linha, antecedida pela palavra “logo”). Torna-se, deste modo, mais simples perceber em que medida a conclusão se segue, se é que de todo se segue, das premissas, isto é, em que medida se aceitarmos todas as premissas do argumento somos (racionalmente, como também costuma dizer-se) forçados a aceitar a sua conclusão, bem como identificar a(s) premissa(s) que rejeitamos, no caso de não estarmos dispostos a aceitar a conclusão, apesar de reconhecermos que esta se segue efetivamente daquelas premissas consideradas conjuntamente.

Assim, antes de passarmos à avaliação do Argumento da Consequência, consideremos a seguinte formulação explícita do argumento. (As novidades imediatamente detetáveis por relação com a apresentação simplificada do Argumento da Consequência que começamos por fornecer encontram-se evidentemente nas linhas (3) e (4), abaixo.)

- (1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto.
- (2) Não somos capazes de alterar as leis da natureza nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto.
- (3) Se as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto e não somos capazes de alterar as leis da natureza, nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto, então não temos possibilidades alternativas.
- (4) Se não temos possibilidades alternativas, então não temos livre-arbítrio.
- (5) Logo, se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio.

Fica assim claro que a conclusão do argumento se segue das premissas do argumento – e, portanto, que se não aceitarmos a conclusão, teremos mesmo de rejeitar (pelo menos) uma das premissas. Mas qual delas? Vejamos, para já, o que podemos dizer mais ou menos imediatamente acerca de cada uma das afirmações que constituem o argumento.

Na premissa (1), apresenta-se uma definição de determinismo ou, mais precisamente, uma espécie de aplicação do determinismo ao caso das nossas ações, assumindo que ações são – num sentido geral e, parece, também muito dificilmente questionável – coisas que acontecem.

A premissa (2) compromete-nos com a ideia, à partida também ela bastante plausível, de que não está ao nosso alcance mudar o que aconteceu num passado remoto, nem violar as leis da natureza. Parece óbvio que não podemos fazer nada para alterar o que aconteceu antes de termos existido, nem temos poderes – sobrenaturais, digamos – que nos permitam violar as leis da natureza.

A premissa (3) acrescenta que se as nossas ações são consequência de coisas que não podemos controlar, então, quando agimos, não temos verdadeiramente possibilidades alternativas ao nosso dispor, uma vez que nada do que acontece resulta de coisas que possamos controlar.

A premissa (4) expressa a ideia, também ela bastante plausível, de que sem

possibilidades alternativas não há livre-arbítrio.

Assim, como parece não haver nada de errado com as premissas anteriores, as quais estabelecem que a verdade do determinismo é suficiente para que não tenhamos ao nosso dispor diferentes possibilidades de ação, conclui-se que se o determinismo for verdadeiro, então não temos livre-arbítrio.

Como podem, se é que podem, os compatibilistas escapar a esta conclusão? Qual é (ou quais são) afinal a(s) premissa(s) que eles contestam? Antes de passarmos à discussão destas perguntas vamos analisar uma formulação diferente – e de facto mais sofisticada – do argumento aqui em causa. Esta formulação é normalmente designada “argumento modal da consequência” – e as razões para a sua designação ficarão a seguir evidentes.

## 2.1 O argumento modal da consequência

O argumento modal da consequência tem sido uma das versões de facto mais discutidas do argumento primeiramente apresentado e parece, pelo menos por isso, constituir um terreno muito promissor para lidar com o problema da compatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo. Aliás, é o próprio van Inwagen<sup>7</sup> que recorre à Lógica Modal Proposicional para mostrar que partindo do determinismo como premissa seremos conduzidos à conclusão de que ninguém tem, nem nunca teve, genuinamente livre-arbítrio.

Para este efeito, van Inwagen começa por acrescentar aos operadores habituais em lógica modal – o operador de necessidade (normalmente representado pelo símbolo “ $\square$ ”) e o operador de possibilidade (normalmente representado pelo símbolo “ $\diamond$ ”) – um terceiro operador, representado pela letra “ $N$ ”, que corresponde de maneira muito direta à expressão “não depende de nós que ...”. Assim, dada uma proposição,  $P$ , há para considerar o seguinte.

---

<sup>7</sup> Cf. van Inwagen 1983: 93-95.

- $\Box P$  representa:           Necessariamente,  $P$ .
- $\Diamond P$  representa:       Possivelmente,  $P$ .
- $NP$  representa:             $P$  (é o caso) e ninguém tem nem nunca teve qualquer escolha acerca disso.

Adicionalmente vamos também considerar o seguinte.

- $\vdash$  representa:            A relação de consequência lógica entre fórmulas, quando colocado entre elas; ou a ocorrência de uma fórmula tautológica (i.e., verdadeira em todas as interpretações possíveis dessa fórmula), quando é prefixado à mesma, sem qualquer fórmula à sua esquerda. (Regista-se desta maneira uma importante diferença entre, por um lado, o símbolo  $\therefore$ , utilizado na apresentação de argumentos como mera abreviatura dos vulgares indicadores linguísticos de conclusão, e, por outro lado, o símbolo lógico (ou metalógico)  $\vdash$ .)<sup>8</sup>

De seguida, procedendo sempre de acordo com van Inwagen, há a considerar que o terceiro operador, o operador  $N$ , se é realmente um operador e à semelhança do que se passa com os operadores mais habituais  $\Box$  e  $\Diamond$ , se deve reger por algumas regras de inferência.

A proposta de van Inwagen inclui, a este último propósito, as seguintes duas regras de inferência.

---

<sup>8</sup> A noção de validade foi por nós usada até este momento de maneira relativamente informal para falar de argumentos – e não nos pareceu ser preciso fixar essa noção numa definição mais cuidada. A esse propósito, notamos apenas que termos como “válido” ou “válida” se podem aplicar também a fórmulas tautológicas (ou às expressões linguísticas que se assume corresponderem-lhes) e a regras de inferência do género das que brevemente estarão também em discussão.

- Regra ( $\alpha$ ):  $\Box P \vdash NP$

Ou seja, se  $P$  é uma proposição necessária (como, por exemplo ou, aliás, meramente por hipótese, “ $2 + 2 = 4$ ”), então ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$ .

- Regra ( $\beta$ ):  $N(P \rightarrow Q), NP \vdash NQ$

Ou seja, no caso de não depender de nós que  $P$  implique  $Q$ , e não depender de nós que  $P$ , então  $Q$  não depende de nós.

Para percebermos o que realmente vai estar em jogo no argumento modal da consequência, vamos agora traduzir as ideias fundamentais do argumento para a linguagem formal da Lógica Modal Proposicional acrescida do operador  $N$ . Introduzimos, para esse efeito, a seguinte lista de abreviaturas.

- $L$  representa: a conjunção das leis da natureza;
- $H$  representa: uma proposição verdadeira que descreve integralmente um dado estado de coisas num passado remoto;
- $P$  representa: uma qualquer proposição acerca de uma ação, tal como “eu levantei o meu braço”.

De acordo com o estabelecido, podem, ainda, notar-se duas coisas. A primeira é que  $P$  funciona efetivamente como uma variável proposicional que pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, eventualmente diferente de “eu levantei o meu braço”, e a segunda é que “ $NP$ ” abrevia a seguinte proposição:

- Eu levantei o meu braço e ninguém tem nem nunca teve qualquer escolha acerca de eu ter levantado o meu braço.

Isto basta para ficarmos em condições de formalizar as várias perspetivas em confronto.

- Libertismo =<sub>df</sub>  $\neg NP$

Ou seja, pelo menos um agente tem, ou teve, o poder de tornar falsa pelo menos uma proposição. (De facto, a proposição em causa pode ser tanto acerca das ações desse agente, como acerca das suas escolhas.)

- Determinismo =<sub>df</sub>  $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$

Ou seja, necessariamente, a conjunção das leis da natureza juntamente com uma proposição verdadeira que descreve integralmente um dado estado de coisas num passado remoto implicam  $P$ . (Implicam, por exemplo, que eu levantei o meu braço.)

- Incompatibilismo =<sub>df</sub>  $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$

Ou seja, caso o determinismo seja verdadeiro, não há livre-arbítrio.

- Compatibilismo =<sub>df</sub>  $\neg (\Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP)$

O compatibilismo, tal como era expectável, corresponde neste momento, à negação do incompatibilismo, ou seja, à tese de que o determinismo é compatível com a existência de livre-arbítrio.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> David Lewis propõe uma conceção diferente de compatibilismo no artigo “Are we free to break the laws?” (Cf. Lewis 1981: 113). De acordo com a sua perspetiva, a tese compatibilista pode ser formulada conforme se segue:  $\Diamond ((\Box (H \wedge L) \rightarrow P) \wedge \neg NP)$ . No entanto, uma vez que, ao longo do artigo, Lewis vai assumir a perspetiva – que designa “determinismo moderado” – coincidente com a negação da tese incompatibilista defendida por van Inwagen, podemos continuar a formular a tese compatibilista nos termos apresentados. Até porque de outra forma essa tese não seria inconsistente com o incompatibilismo, tal como foi apresentado, i.e., como uma tese acerca do mundo atual e não como uma tese acerca de todos os mundos possíveis. De qualquer modo, a perspetiva defendida por David Lewis no referido artigo será analisada de forma detalhada mais adiante, na secção 2.2.2 (“Negação da Necessidade do Passado”).

Com base no anterior conjunto de definições, o argumento modal da consequência acaba por ser traduzido na linguagem formal da Lógica Modal Proposicional do seguinte modo.

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| (1) | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$                           | [premissa-suposição, definição de determinismo]     |
| (2) | $NH$  | [premissa, o passado remoto não depende de nós]     |
| (3) | $NL$  | [premissa, as leis da natureza não dependem de nós] |
| (4) | $\therefore \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$ | [conclusão, tese do incompatibilismo]               |

O argumento revela-se, de acordo com uma terminologia muito usada em lógica, uma prova condicional – o que significa, para o caso específico deste argumento, que se partimos da suposição que o determinismo é verdadeiro, somos conduzidos à conclusão de que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de qualquer proposição verdadeira, inclusive proposições sobre ações aparentemente livres dos seres humanos.

A premissa (1) corresponde à definição de determinismo, ou seja, à ideia de que a conjunção das leis da natureza com uma proposição verdadeira acerca do passado remoto implica, necessariamente,  $P$  (implica, de acordo com o nosso exemplo, que eu levantei o meu braço). Ela diz, por outras palavras, o seguinte:

– tudo o que acontece (incluindo as nossas ações) é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza.

Na premissa (2) afirma-se que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca do passado remoto ou, de outra forma, que aquilo que aconteceu antes de existirem seres humanos não depende de nós.

Na premissa (3) sustenta-se que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca das leis da natureza, isto é, afirma-se que as leis da natureza serem o que são não é algo que dependa de nós.

A partir destas premissas tem-se a conclusão (4), de acordo com a qual se o determinismo é verdadeiro, então  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve,

qualquer escolha acerca de  $P$ . Ora, uma vez que  $P$  pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, caso o determinismo seja verdadeiro, então ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha em relação às suas próprias ações. O que também significa, claro, que ninguém poderia ter feito algo diferente do que de facto fez ou ter escolhido (ou, ainda, decidido) agir de forma diferente – e, por conseguinte, caso o determinismo seja verdadeiro, não temos livre-arbítrio.

Acontece que para revelar cabalmente a estrutura e a força do argumento, van Inwagen apresenta também a seguinte derivação. As novidades envolvem, neste momento, as regras de inferência e estão presentes, evidentemente, nas linhas (4), (5), (6) e (7), abaixo.

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| (1) | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$                | [premissa-suposição, definição de determinismo]     |
| (2) | $NH$   | [premissa, o passado remoto não depende de nós]     |
| (3) | $NL$   | [premissa, as leis da natureza não dependem de nós] |
| (4) | $\Box (H \rightarrow (L \rightarrow P))$           | [de 1, regra de exportação para a lógica modal]     |
| (5) | $N(H \rightarrow (L \rightarrow P))$               | [de 4, regra ( $\alpha$ )]                          |
| (6) | $N(L \rightarrow P)$                               | [de 2 e 5, regra ( $\beta$ )]                       |
| (7) | $NP$   | [de 3 e 6, regra ( $\beta$ )]                       |
| (8) | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$ | [de 1-7, regra de introdução da condicional]        |

Eis então a pergunta crucial que vale a pena repetir neste momento. Será o argumento, com a sua conclusão assim derivada, um argumento realmente procedente?

Claro que o compatibilista não pode aceitar a conclusão na linha (8), pois isso seria precisamente a negação da sua tese. Razão pela qual teremos de considerar as estratégias que o compatibilista tem ao seu dispor para continuar a defender a sua posição.

## 2.2 Avaliação crítica do argumento modal da consequência

Consideremos primeiramente aquilo que o compatibilista pode fazer. Para continuar a defender a sua posição, o compatibilista terá de mostrar, pelo menos uma, das seguintes ideias:

- i.*  $NH$  é falsa.
- ii.*  $NL$  é falsa
- iii.* A regra de exportação para a lógica modal é inválida.
- iv.* A regra ( $\alpha$ ) é inválida.
- v.* A regra ( $\beta$ ) é inválida.

Eventualmente, o compatibilista pode estar disposto a aceitar a conclusão do argumento. Nesse caso, aceitaria que (seja  $P$  que acontecimento for) se o determinismo é verdadeiro, então  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$  – mas negaria que isso implique que não temos livre-arbítrio. Ora, isto significa que o compatibilista teria de arranjar maneira de demonstrar que.

- vi.* Para termos livre-arbítrio não precisamos de ter possibilidades alternativas.

O que temos de ver é evidentemente se alguma das seis estratégias que aqui ficaram esboçadas consegue ser realmente bem-sucedida.

### 2.2.1 A negação da necessidade do passado

A primeira objeção ao argumento modal da consequência que vamos considerar baseia-se na negação de “ $NH$ ”. “ $NH$ ” corresponde à afirmação de que ninguém tem, ou

alguma vez teve, qualquer escolha relativamente ao passado remoto – pelo que aqueles que defenderem tal objeção ao argumento modal da consequência têm de mostrar que esta afirmação é falsa.

J.K. Campbell, no seu artigo de 2007, “Free will and the necessity of the past”, pretende precisamente mostrar que embora a afirmação agora em causa possa ser *contingentemente* verdadeira (i.e., embora possa ser verdadeira *no mundo atual*), esse não é *necessariamente* o caso. Isto significaria que o argumento modal da consequência não pode aspirar a mais do que mostrar que o livre-arbítrio não pode coexistir com o determinismo, *no mundo possível atual*, mas não que os dois são *necessariamente* incompatíveis entre si (i.e., incompatíveis *em todos os mundos possíveis*).<sup>10</sup>

Campbell começa por observar que van Inwagen trabalha com duas linhas de argumentação a favor de “*NH*”:

- (a) *NH* porque *H* é uma proposição verdadeira sobre o passado e “ninguém pode mudar o passado” (van Inwagen, 1983: 92) – um argumento baseado na *passadez* de *H*;

---

<sup>10</sup> Uma forma hoje em dia usual de interpretar as noções de “possibilidade” e de “necessidade” envolve o recurso à semântica dos mundos possíveis. Um mundo possível corresponde a um estado de coisas consistente (não contraditório) e completo (a que não falta qualquer detalhe específico), ou seja, é um modo como as coisas poderiam ter sido. Entre os vários mundos possíveis está o mundo atual – isto é, um possível estado de coisas que é efetivo, ou dito de outro modo, um estado de coisas que de facto ocorre ou tem lugar – mas também encontramos mundos meramente possíveis – isto é, estados de coisas possíveis que não são efetivos. Apelando à semântica dos mundos possíveis podemos dizer que: *i*) uma proposição é possivelmente verdadeira se e só se é verdadeira em pelo menos um mundo possível; e *ii*) uma proposição é necessariamente verdadeira se e só se é verdadeira em todos os mundos possíveis. A partir disto compreende-se como, por vezes, quando falamos sobre o possível e necessário podemos adicionalmente relativizar as nossas afirmações modais. Por exemplo, a respeito de uma mulher que está casada, num dado mundo possível, digamos  $m_1$ , podemos dizer que é possível que ela se divorcie, que é o mesmo que dizer que existe pelo menos um mundo possível, digamos  $m_2$ , que é acessível (ou, intuitivamente, visível) a partir de  $m_1$ , no qual essa mulher está divorciada. Contudo, se tomarmos por referência um outro mundo possível, digamos  $m_3$ , no qual essa mulher sempre foi solteira, já não podemos dizer que é possível (diremos antes que é impossível) que ela se divorcie. Vamos supor que essa mulher se chama Sara. Isto significa que a proposição “É possível que a Sara se divorcie” é verdadeira em  $m_1$ , mas não em  $m_3$  – pois  $m_2$  é possível relativamente a  $m_1$  (ou seja,  $m_2$  é acessível a partir de  $m_1$ ), mas é impossível relativamente a  $m_3$  (ou seja,  $m_2$  não é acessível a partir de  $m_3$ ).

(b)  $NH$  porque  $H$  é uma proposição verdadeira sobre o passado remoto, “anterior à existência de qualquer ser humano” (van Inwagen, 1989: 224) – um argumento baseado na *remotidão* de  $H$ .

Em seguida, Campbell pretende mostrar que, num certo sentido, a primeira das anteriores duas linhas de argumentação é inapropriada. Para isso, sugere que se considere o seguinte exemplo inspirado no próprio van Inwagen.<sup>11</sup>

Smith começa a beber em  $t_1$  e umas horas mais tarde entra no seu carro e conduz até casa numa rua escura a meio da noite. Em  $t_2$  ele está a conduzir bem acima do limite de velocidade e está tão bêbedo que tanto a sua visão, como os seus reflexos estão bastante entorpecidos. Mais tarde, em  $t_3$ , ele acaba por atropelar e matar Jones que caminhava pelo passeio. (Campbell 2007: 107)

A ideia de Campbell é que, caso Smith se defendesse alegando que, dada a sua embriaguez e a velocidade a que viajava em  $t_2$ , não teve qualquer escolha sobre o facto de ter morto Jones em  $t_3$ , estaria claramente a incorrer num raciocínio falacioso, pois embora possa ser verdade que, em  $t_2$ , Smith não tem qualquer escolha relativamente ao facto de matar Jones em  $t_3$ , é intuitivamente falso dizer que Smith não tem, *nem nunca teve*, qualquer escolha relativamente ao facto de matar Jones em  $t_3$ . Parece claro que, antes de  $t_2$ , Smith teve acesso a algumas tomadas de decisão que podiam ter evitado o desfecho trágico daquela noite, por exemplo, podia não ter bebido, ou não ter conduzido, ou ter ido por outra rua, etc.

Aquilo que Smith alegaria e, por conseguinte, a linha de argumentação (a) de van Inwagen, parecem assim assentar numa determinada regra que pode ser formulada nos seguintes termos:

$\chi$ : (considerando que  $Pp$  representa a expressão “ $p$  é uma proposição acerca do passado”) de  $Pp$  podemos inferir  $Np$ .

---

<sup>11</sup> Cf. van Inwagen 1989: 236.

Ora, esta regra é inválida. Supondo que de facto ninguém pode mudar o passado, da verdade de  $Pp$  podemos inferir que ninguém tem qualquer escolha acerca de  $p$  – mas não podemos inferir que ninguém tem, *nem nunca teve*, qualquer escolha acerca de  $p$ . O simples facto de uma proposição ser acerca do passado (i.e., a mera *passadez* de uma proposição) não é uma condição suficiente para estabelecermos que ninguém *teve* alguma vez escolha acerca da mesma.

Assim sendo, a única coisa que van Inwagen pode realmente oferecer em favor de  $NH$  acaba por ser realmente a linha de argumentação (b) – ou seja, a linha de argumentação baseada na *remotidão*, e não na *passadez*, de  $H$ . De acordo com este argumento, é pelo facto de  $H$  ser uma proposição acerca do passado remoto, isto é, acerca de um tempo anterior à existência de quaisquer seres humanos, que ninguém tem nem nunca teve o poder de a tornar falsa.

Vejamos de seguida se há algum problema também com a linha de argumentação (b) de van Inwagen.

O problema é claramente que a existência de um passado remoto é um facto contingente acerca do mundo atual. Num mundo possível onde não exista um passado remoto, ou seja, num mundo possível onde exista alguém (um agente) desde sempre (ou desde que esse mundo começou a existir), a ideia de que o passado não depende de ninguém parece não ser de todo evidente. Assim, se concebermos um mundo possível onde o determinismo é verdadeiro, mas no qual algum ser humano existe desde sempre, podemos perfeitamente considerar que a primeira escolha desse ser humano é livre – apesar de este se encontrar num mundo determinista.

De facto, objeções do género da que agora consideramos, atendendo ao facto de elas apelarem a experiências mentais que envolvem um mundo determinista sem um passado remoto, tornou-se conhecido como “No Past Objections” (“Objeções do Passado Inexistente”).

Mas eis então também a pergunta que pode ser feita. Será que objeções deste género constituem genuinamente uma boa forma de atacar o argumento modal da consequência?

### *Resposta à Objeção do Passado Inexistente*

Nesta secção, vamos tentar mostrar que a estratégia argumentativa que acabou de ser esboçada parece assentar numa distorção do argumento modal da consequência para, em seguida, tentar mostrar que este não é procedente. Contudo, uma vez que a estratégia argumentativa está a interpretar de modo errado aquilo que é dito na conclusão do argumento modal da consequência, a estratégia simplesmente também parece falhar o alvo, pois acaba por dirigir o seu ataque a uma ideia que nunca chega a ser efetivamente defendida.

De facto, a conclusão do argumento modal da consequência limita-se a estabelecer o seguinte:

$$\square ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$$

Ou seja, a conclusão do argumento modal da consequência limita-se a estabelecer que caso o determinismo seja verdadeiro, no mundo atual (que é apenas um, claro, de entre os vários mundos possíveis), então ninguém tem nem nunca teve o poder de tornar qualquer proposição falsa. Não afirma que isso se verifica necessariamente – ou seja, em todo e qualquer mundo possível.

Para este último efeito, a conclusão obtida teria de estar formulada de um modo significativamente diferente:

$$\square (\square ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP)$$

Ou seja, um símbolo da necessidade afetaria neste caso a totalidade da fórmula e não apenas a antecedente da condicional, tal como efetivamente sucede na conclusão do argumento modal da consequência.

Pelo que, uma vez suposto que o mundo atual é um mundo onde existe um passado remoto, a objeção de Campbell acaba realmente por não exercer qualquer tipo de pressão sobre o argumento modal da consequência.

### *Outra abordagem à negação da necessidade do passado*

Campbell não é o único a rejeitar a necessidade do passado. A negação da necessidade do passado é uma posição que também terá sido defendida por Guilherme de Ockham (1969) a propósito de um outro problema filosófico, o chamado “problema dos futuros contingentes”. O problema dos futuros contingentes consiste na constatação de que existem eventos futuros contingentes, isto é, eventos que, ainda que venham efetivamente a ocorrer, não ocorrerão necessariamente. Como por exemplo, uma hipotética batalha naval que, ainda que efetivamente se venha a verificar, poderia igualmente nunca ter ocorrido. O problema aparece quando se combina esta constatação com a ideia de que se a dita batalha vier efetivamente a ocorrer, então a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” é, hoje, verdadeira. E, por conseguinte, a proposição “Amanhã a proposição ‘Amanhã haverá uma batalha naval’ será verdadeira” já era verdadeira ontem. Contudo, se assim for, o valor de verdade dessa proposição está fixado desde ontem e, como não podemos fazer nada para alterar o passado, ele parece estar efetivamente fixado de uma vez por todas, sem que ninguém possa fazer nada para o alterar.

Ora, com os devidos ajustes, o mesmo pode ser dito acerca da proposição “Amanhã não haverá uma batalha naval”, que corresponde à negação da nossa suposição inicial. Mas, assim sendo, uma vez que por força do Princípio do Terceiro Excluído (doravante *PTE*) é necessariamente o caso que ou a dita batalha naval ocorrerá, ou não ocorrerá, daqui parece seguir-se validamente que ou a batalha ocorrerá necessariamente, ou necessariamente não ocorrerá – ou seja, seguir-se que o que quer que venha a acontecer irá ocorrer necessariamente, caso em que deixaríamos de poder falar em futuros contingentes. Devemos a formulação cabal deste problema a Aristóteles, que no Capítulo 9 do seu tratado *Da Interpretação* escreveu a seguinte passagem famosa:

[S]e uma pessoa disser que uma certa coisa irá ser e outra pessoa negar isso mesmo, é evidente que necessariamente uma delas está a dizer a verdade – se toda a afirmação é verdadeira ou falsa; [...] Portanto, é necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira. [...] [S]e [algo] é branco agora, era

verdade dizer antes que iria ser branco. Portanto, de qualquer coisa que veio a ser, sempre foi verdade dizer que seria. Mas, se foi sempre verdade dizer que é, ou que será, então isso não pode não ser, ou não ir ser. Mas, se uma coisa não pode não vir a ser, é impossível que não venha a ser; e, se é impossível que não venha a ser, então é necessário que venha a ser. Portanto, todas as coisas futuras virão a ser necessariamente. (Aristóteles, *Da Interpretação*: 18<sup>o</sup>35-19<sup>o</sup>30)

O argumento que temos vindo até aqui a explorar de uma forma informal pode ser explicitamente formulado recorrendo à Lógica Modal Temporal, tal como esta foi concebida pelo filósofo A.N. Prior.<sup>12</sup> A Lógica Modal Temporal é uma extensão da Lógica Modal que acrescenta à lista dos seus operadores os seguintes operadores temporais:

<i>H</i> representa:	Sempre foi o caso que...
<i>P</i> representa:	Foi pelo menos uma vez o caso que...
<i>Px</i> representa:	Há <i>x</i> unidades temporais foi o caso que...
<i>G</i> representa:	Será sempre o caso que...
<i>F</i> representa:	Será pelo menos uma vez o caso que...
<i>Fx</i> representa:	Dentro de <i>x</i> unidades temporais será o caso que...

Assim sendo, supondo que *p* é utilizada para representar a proposição: “Ocorre uma batalha naval” e que os numerais utilizados para unidades de tempo representam dias, o argumento diz-nos o seguinte:

(1)	$F_1p \vee F_1\neg p$	[Princípio do Futuro Terceiro Excluído]
(2)	$F_1p \rightarrow P_1F_1F_1p$	[Princípio 1 da Lógica Modal Temporal]
(3)	$P_1F_1F_1p \rightarrow \Box P_1F_1F_1p$	[Afirmção da Necessidade do Passado]
(4)	$F_1p \rightarrow \Box P_1F_1F_1p$	[de 2 e 3, Silogismo Hipotético]
(5)	$\Box (P_1F_1F_1p \rightarrow F_1p)$	[Princípio 2 da Lógica Modal Temporal]

---

<sup>12</sup> Cf. Prior (1967).

- (6)  $\Box (P_1F_1F_1p \rightarrow F_1p) \rightarrow (\Box P_1F_1F_1p \rightarrow \Box F_1p)$  [Axioma K]
- (7)  $\Box P_1F_1F_1p \rightarrow \Box F_1p$  [de 5 e 6, *Modus Ponens*]
- (8)  $F_1p \rightarrow \Box F_1p$  [de 4 e 7, Silogismo Hipotético]
- (9)  $F_1\neg p \rightarrow P_1F_1F_1\neg p$  [Princípio 1 da Lógica Modal Temporal]
- (10)  $P_1F_1F_1\neg p \rightarrow \Box P_1F_1F_1\neg p$  [Afirmação da Necessidade do Passado]
- (11)  $F_1\neg p \rightarrow \Box P_1F_1F_1\neg p$  [de 9 e 10, Silogismo Hipotético]
- (12)  $\Box (P_1F_1F_1\neg p \rightarrow F_1\neg p)$  [Princípio 2 da Lógica Modal Temporal]
- (13)  $\Box (P_1F_1F_1\neg p \rightarrow F_1\neg p) \rightarrow (\Box P_1F_1F_1\neg p \rightarrow \Box F_1\neg p)$  [Axioma K]
- (14)  $\Box P_1F_1F_1\neg p \rightarrow \Box F_1\neg p$  [de 12 e 13, *Modus Ponens*]
- (15)  $F_1\neg p \rightarrow \Box F_1\neg p$  [de 11 e 14, Silogismo Hipotético]
- (16)  $\Box F_1p \vee \Box F_1\neg p$  [de 1, 7 e 13, Dilema Construtivo (complexo)]

A premissa (1) encara a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval ou amanhã não haverá uma batalha naval” como uma proposição verdadeira. De facto, a proposição assume, entre outras coisas, o Princípio da Bivalência no que diz respeito a proposições acerca de acontecimentos futuros e, de certa forma, pode ser interpretada como uma variante do Princípio do Terceiro Excluído, pois embora não instancie exatamente a forma lógica deste princípio, a saber  $(P \vee \neg P)$ , corresponde a uma variação desse princípio relativamente a proposições acerca do futuro, daí termos optado por assinalar esse passo com a expressão “Princípio do Futuro Terceiro Excluído”.<sup>13</sup>

A premissa (2) é uma instância de um princípio da Lógica Modal Temporal segundo o qual se algo é o caso, então é porque há  $x$  unidades de tempo era verdade que daí a  $x$  unidades de tempo tal seria o caso. Neste contexto, o que é dito é que se é hoje verdade que “Amanhã haverá uma batalha naval”, então é porque ontem era verdade que no dia seguinte a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” seria verdadeira.

No ponto (3), introduz-se uma instância do princípio da necessidade do passado, que estabelece o seguinte:

---

<sup>13</sup> A versão canónica deste princípio será discutida mais detalhadamente adiante, na secção 3.2.1 (“Ataque ao Princípio do Terceiro Excluído”).

– Uma vez que o passado não pode ser alterado, se algo foi alguma vez verdadeiro no passado, então é necessariamente verdadeiro.

Ou, repetindo o que foi dito acima, se o valor de verdade de uma proposição foi fixado no passado, então, como não podemos fazer nada para alterar esse passado, ele parece estar fixado de uma vez por todas, sem que ninguém possa fazer nada para o alterar. Nesta instância em particular, aquilo que é dito é que se ontem era verdade que a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval.” seria verdadeira no dia seguinte, então necessariamente ontem era verdade que a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval.” seria verdadeira no dia seguinte.

Na linha (4), infere-se por Silogismo Hipotético que se “Amanhã haverá uma batalha naval, então necessariamente ontem era verdade que a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” seria verdadeira no dia seguinte.

Em (5), introduz-se uma instância de um Princípio da Lógica Modal Temporal que nos diz que necessariamente, se há  $x$  unidades de tempo era verdade que daí a  $x$  unidades de tempo uma certa afirmação seria verdadeira, então, essa afirmação é verdadeira. No presente caso, diz-se que necessariamente, se ontem era verdade que, daí a um dia a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” seria verdadeira, então a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” é efetivamente verdadeira.

A linha (6) corresponde a uma instância do Axioma  $K$ , também conhecido como “axioma da distribuição da necessidade”.<sup>14</sup> Resumidamente, pode dizer-se que este Axioma estabelece que se uma proposição implica necessariamente outra, então caso a primeira seja uma verdade necessária, a segunda também será.

Ora, a partir de (5) e (6), podemos inferir, por *Modus Ponens*, a linha (7), onde se afirma que se necessariamente ontem era verdade que a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” seria verdadeira no dia seguinte, então necessariamente a proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” será verdadeira no dia seguinte.

Mas, assim sendo, de (4) e (7), somos validamente conduzidos, por Silogismo

---

<sup>14</sup> Este axioma será discutido mais detalhadamente mais adiante, na secção 2.2.3 (“Ataque à regra de exportação para a lógica modal”).

Hipotético, a (8), onde se afirma que se é verdade que “Amanhã haverá uma batalha naval”, então é necessariamente verdade que “Amanhã haverá uma batalha naval”.

Contudo, uma vez que exatamente o mesmo percurso pode ser replicado (com os devidos ajustes, claro) para a proposição “Amanhã não haverá uma batalha naval”, chegamos assim à conclusão que amanhã ou ocorrerá necessariamente uma batalha naval, ou necessariamente não ocorrerá, ou seja, somos conduzidos à conclusão do fatalismo lógico de que o que quer que venha efetivamente a ocorrer, ocorrerá necessariamente e não podia deixar de ter ocorrido. Mas esta conclusão parece ser inaceitável, pois parece colidir com a nossa intuição de que existem futuros contingentes, isto é, com a nossa intuição de que há coisas que efetivamente virão a ocorrer, mas que poderiam nunca chegar a acontecer. Como responder ao argumento anterior?

Para não dispersar em demasia o foco do tema central desta tese, deixaremos de parte algumas das hipóteses disponíveis,<sup>15</sup> para nos concentrarmos na chamada “solução ockhamista”, que consiste na rejeição da premissa (3), ou seja, na rejeição da necessidade do passado.

No contexto alargado desta discussão,<sup>16</sup> Ockham terá defendido que nem todos os factos passados são necessários. Segundo Ockham, existem dois tipos de factos passados: os factos duros (“*hard facts*”, na tradução inglesa) e os factos moles (“*soft facts*”, na tradução inglesa). Os factos duros não contêm qualquer referência (implícita ou explícita) a acontecimentos futuros que dependam das escolhas livres dos seres humanos. Por exemplo, o facto descrito pela proposição “Sócrates bebeu cicuta, em 399 a. C.” é um facto bruto, pois não contém qualquer referência (implícita ou explícita) a acontecimentos futuros que dependam das escolhas livres dos seres humanos. Pelo contrário, os chamados “factos moles” são factos passados que contêm (implícita ou explicitamente) informação

---

<sup>15</sup> Uma dessas alternativas passaria por rejeitar a bivalência. De acordo com a opinião de alguns intérpretes, terá sido essa a solução adotada pelo próprio Aristóteles. (Agradece-se esta observação ao Professor Doutor Ricardo Santos.) Uma vez que o argumento da batalha naval, que parece estar a assumir o Princípio da Bivalência, conduz ao fatalismo, uma forma de evitar essa conclusão seria rejeitar esse princípio. Deste modo, poderíamos rejeitar a primeira premissa do argumento tal como acima apresentado.

<sup>16</sup> Na verdade, Ockham procurava compatibilizar a onisciência divina com o livre-arbítrio, pois se Deus sabe de antemão tudo o que vai acontecer, então parece não haver espaço para as futuras escolhas livres dos seres humanos.

acerca de futuras escolhas livres dos seres humanos. Por exemplo, imaginemos que um dado agente, digamos A, decidiu deixar de fumar e que, efetivamente, desse dia em diante não volta a pegar num cigarro. Nestas circunstâncias, podemos constatar que no dia seguinte a essa decisão, a proposição “Ontem, A fumou o seu último cigarro” descreve um genuíno facto passado. Contudo, uma vez que o facto que descreve depende, em certa medida, daquilo que A efetivamente venha a fazer no futuro, em circunstâncias nas quais este poderá vir a optar por fazer outra coisa, essa proposição é apenas contingentemente verdadeira.

Assim, Ockham pode argumentar que ao passo que os factos passados duros são efetivamente necessários, os factos passados moles são apenas contingentemente verdadeiros.

Inspirado na solução ockhamista e numa sugestão de Saul Kripke, A.N. Prior propõe-se explicar por que razão alguns factos passados não são necessários apelando a uma teoria ramificada do tempo (“*branching time theory*”, na versão inglesa). De acordo com este tipo de teoria, o valor de verdade de uma proposição é sempre relativo a uma dada linha temporal. Assim, certos factos passados são necessariamente verdadeiros, a saber, aqueles que não se referem ao futuro – aquilo que Ockham chamaria de “factos duros” (“*hard facts*”, na tradução inglesa). Contudo, o mesmo não se aplica a todos os factos passados, nomeadamente, não se aplica àquilo que Ockham designaria por “factos moles”.

Isto acontece porque ao passo que a linha temporal em causa quando falamos de factos duros já foi fixada, o mesmo não se verifica em relação às proposições passadas que são acerca do futuro (ou seja, proposições que se referem aos chamados “factos moles”). Estas não são necessariamente verdadeiras, porque ainda existem diversas ramificações em aberto e em algumas dessas ramificações aquilo que a proposição em causa estabelece acerca do futuro pode ser verdadeiro, mas noutras pode ser falso.

Para ilustrar aquilo que acabamos de dizer considere-se a imagem que de seguida apresentamos.

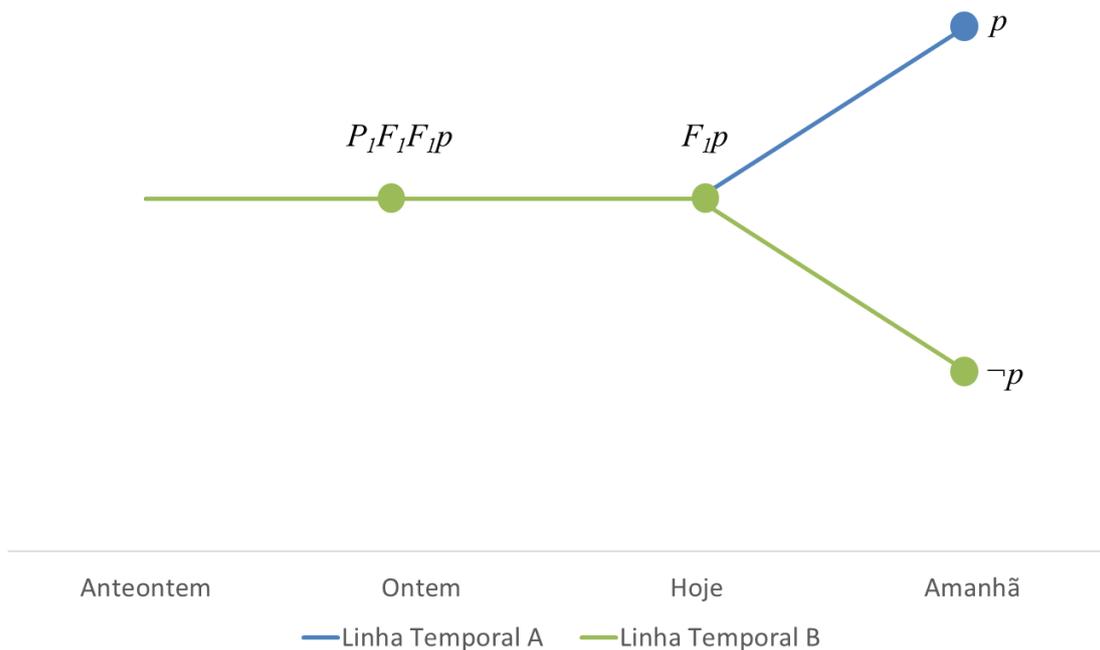


Figura 1 - Representação de uma concepção ramificada do tempo

Conforme podemos constatar, as proposições  $P_1F_1F_1p$  e  $F_1p$  são verdadeiras relativamente à linhas temporal A, mas não relativamente à linha temporal B, daí que Prior considere que, embora estas possam ser verdadeiras, elas não são necessariamente verdadeiras, isto é, verdadeiras relativamente a todas as linhas temporais possíveis.

A questão que agora se impõe é a seguinte, mas será esta estratégia procedente para negar a premissa *NH* do argumento modal da consequência? É disso que nos ocuparemos em seguida.

*Resposta à outra abordagem possível para a negação da necessidade do passado*

Na nossa opinião, esta estratégia não poderia ser eficazmente utilizada para descredibilizar o argumento modal da consequência, pois este argumento parte da suposição de que o determinismo é verdadeiro. Ora, de acordo com a própria definição de determinismo, o passado e as leis da natureza determinam em cada instante um único

futuro possível. Assim sendo, a descrição completa de um estado de coisas anterior ao nascimento de qualquer ser humano (incluindo apenas factos duros), à qual o princípio da necessidade do passado se possa aplicar (como aconteceria, por exemplo, com a descrição do mundo por volta da altura em que um asteroide terá atingido a superfície do planeta Terra, há cerca de 66 milhões de anos), para que o argumento modal da consequência fosse procedente e, por conseguinte, para que pudéssemos concluir que se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio.

Assim, deixando de parte a possibilidade de atacar o argumento modal da consequência através da negação da necessidade do passado, vamos agora lidar com o segundo género de ataque ao argumento modal da consequência que consiste na negação da necessidade das leis da natureza.

### **2.2.2 A negação da necessidade das leis da natureza**

Note-se, para começar, que sendo  $L$  a conjunção das leis da natureza, “ $NL$ ” significa que ninguém tem nem nunca teve o poder de tornar falsa essa conjunção – e, assim sendo, esta premissa do argumento modal da consequência parece ser trivialmente verdadeira.

As leis da natureza são, por definição, (pelo menos) regularidades sem exceção. Assim, se alguém é capaz de fazer algo que aparentemente constituiu uma violação das leis da natureza, então é simplesmente porque aquilo que se pensava ser uma lei da natureza afinal não o era.<sup>17</sup> Por exemplo, faça eu o que fizer, não posso correr mais depressa do que a velocidade da luz, nem construir uma máquina capaz de lançar pedras

---

<sup>17</sup> A definição aqui em causa incorpora a expressão “pelo menos” entre parêntesis, pois existem diferentes formas de entender as leis da natureza e, de acordo com algumas delas, as leis da natureza são mais do que simples regularidades sem exceção. Contudo, uma vez que mesmo de acordo com essas perspetivas, embora nem todas as regularidades sem exceção sejam leis da natureza, estas serão seguramente regularidades sem exceção (ainda que de um determinado tipo). Assim sendo, esta definição mais lata dá conta de ambas essas possibilidades.

a essa velocidade. Mas se assim é, como podemos negar *NL* de forma a refutar o argumento modal da consequência?

Uma das mais discutidas respostas a esta questão é o chamado “Compatibilismo de Milagres Locais” (“Local Miracle Compatibilism”, no original em inglês),<sup>18</sup> que foi defendido por David Lewis, no seu célebre artigo “Are we free to break the laws?”, de 1981.<sup>19</sup>

Neste artigo, Lewis começa por conceder que caso o determinismo seja verdadeiro, então tudo o que acontece (incluindo as nossas ações) é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza. Se estava determinado (ou, poder-se-ia também dizer aqui, predeterminado) que alguém, por exemplo, Lewis, não levantaria o braço, só podemos dizer que Lewis podia ter levantado o braço, no caso de ser verdade que ele poderia ter feito algo que tornaria falsa

(i) uma proposição acerca do passado remoto

ou

(ii) uma proposição correspondente a uma lei da natureza.

Contudo, uma vez que não há obviamente nada que alguma vez alguém pudesse ter feito que tornasse falsa uma proposição acerca do passado remoto, segue-se do facto de que Lewis podia ter levantado o braço (embora estivesse determinado que não o faria) que ele poderia ter feito algo que tornaria falsa uma proposição correspondente a uma lei

---

<sup>18</sup> Esta designação parece dever-se efetivamente a John Martin Fischer (cf. Fischer 1994, Capítulo 4).

<sup>19</sup> O próprio van Inwagen reconhece o mérito do artigo de Lewis e os seus contributos para a discussão deste problema. Num artigo de 2015, sobre a sua obra *An Essay on Free Will*, van Inwagen escreve o seguinte: “Acredito que o mais importante contributo para a literatura sobre o livre-arbítrio depois da publicação de *An Essay on Free Will* foi o ensaio de David Lewis “Are We Free to Break the Laws?” [...] Na minha opinião pessoal, profundamente enviesada, “Are We Free to Break the Laws?” é a única publicação com verdadeiro significado filosófico acerca dos argumentos do livro. [...] Na minha opinião – profundamente preconceituosa, sem dúvida – a literatura filosófica sobre o livre-arbítrio posterior à publicação do meu livro e do ensaio de Lewis, degenerou em escolasticismo estéril [...]. Isto é, não apareceram novos argumentos ou ideias com efeitos significativos. As partes em confronto na discussão do problema do livre-arbítrio conhecem, desde 1983 todos os argumentos e conceitos relevantes no que diz respeito a cada aspeto do problema, e discutem acerca desses argumentos e conceitos sem dizer nada que seja simultaneamente novo e importante acerca dos mesmos.” (van Inwagen 2015: 25)

da natureza.

Ainda assim, em vez de encarar isto exatamente como uma redução ao absurdo da perspectiva compatibilista, Lewis vai procurar mostrar que, embora seja verdade que, nessas circunstâncias, o facto de ele levantar o braço exigir a ocorrência de um milagre e ninguém ser capaz de realizar milagres, ele podia ter levantado o seu braço, uma vez que o facto de uma pessoa poder realizar uma ação que exige a ocorrência de um milagre, não implica que esta pessoa seja capaz de fazer milagres.

Com efeito, Lewis vai realmente começar por sustentar que a premissa *NL* do argumento modal da consequência admite duas leituras – uma delas corresponde a uma tese forte, a outra corresponde a uma tese fraca.

- Tese forte: *L* é verdadeira e não há qualquer agente *x* e ação *a*, tal que *x* possa fazer *a* e *a* seja ou cause um evento que torna *L* falsa – isto é, ninguém tem a capacidade de violar uma lei da natureza.
- Tese fraca: *L* é verdadeira e não há qualquer agente *x* e ação *a*, tal que *x* pode fazer *a* e, se *x* fizesse *a*, *L* seria falsa – isto é, ninguém tem a capacidade de fazer algo tal que, se o tivesse feito, uma lei da natureza teria sido falsa.

De maneira a especificar um valor de verdade para as duas leituras no que respeita ao exemplo em causa (a saber, o ato de Lewis levantar o braço, quando estava determinado que ele não o faria), bem como o que se segue de cada uma dessas leituras, Lewis sugere que consideremos três exemplos de capacidades. O primeiro exemplo (ou, melhor ainda, o primeiro exemplo e a sua análise intuitiva) é o seguinte:

[S]ou capaz de partir uma janela. Para começar: sou capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, uma janela teria sido partida. Mas há mais. Sou capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, esse ato causaria um evento de partir janelas. (Lewis 1981: 115)

O segundo exemplo de Lewis é o seguinte:

[S]ou capaz de quebrar uma promessa. Para começar: sou capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, uma promessa teria sido quebrada. Mas há mais. Sou capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, esse ato causaria um evento de quebrar promessas. (Lewis 1981: 115)

O terceiro exemplo, mais diretamente explícito quanto ao que aqui nos ocupa, de Lewis é o seguinte:

Em seguida, consideremos o que seria uma capacidade verdadeiramente incrível de violar uma lei – capacidade essa que eu não poderia plausivelmente reclamar. Suponhamos que eu era capaz de atirar uma pedra com muita muita força. E suponhamos que se eu o fizesse, a pedra acabaria por se deslocar mais rápido do que a velocidade da luz, um evento contrário às leis. Para começar: eu seria capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, uma lei teria sido violada. Mas há mais. Eu seria capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, esse ato causaria um evento de violar leis da natureza. (Lewis 1981: 115)

A lição dos três exemplos anteriores é, um pouco adiante, apresentada por Lewis do seguinte modo:

Se nenhum ato meu causou ou consistiu num evento de partir janelas, de quebrar promessas ou de violar leis da natureza, então penso que não se pode dizer que eu tenha partido uma janela, quebrado uma promessa, ou violado uma lei. Assim sendo, só sou capaz de partir uma janela, quebrar uma promessa ou violar uma lei da natureza, se sou capaz de fazer algo tal que, se eu o tivesse feito, esse ato teria causado ou seria (em si mesmo) um evento de partir janelas, de quebrar promessas ou de violar leis da natureza. (Lewis 1981: 116)

Os exemplos levam então Lewis a concluir que a leitura forte tornaria *NL* verdadeira. De facto, não há nada que eu possa fazer que cause ou seja (em si mesmo) uma violação das leis da natureza (leitura forte). Contudo, uma vez que daqui não se segue que eu não posso fazer algo, que caso o tivesse feito, uma lei da natureza teria sido falsa (leitura fraca), se entendêssemos essa premissa do argumento modal da consequência numa aceção forte, a conclusão deste argumento não se seguiria das suas premissas e, por conseguinte, este não seria um bom argumento (uma vez que seria, desde logo, um argumento inválido). Por outro lado, se interpretássemos a premissa num sentido fraco, Lewis sustenta que ela seria falsa – e, por esse motivo, o argumento também não seria bom (uma vez, claro, que teria neste caso uma premissa falsa).

Ora, para entender exatamente por que razão a leitura fraca torna a premissa em causa falsa, temos de ser capazes de determinar o valor de verdade de uma condicional contrafactual como

– se Lewis tivesse levantado o braço, então uma lei da natureza teria sido falsa.

O assunto das condições de verdade das condicionais contrafactuais é um assunto particularmente controverso. De qualquer modo, o próprio Lewis é o responsável por uma famosa proposta específica quanto a este tópico que achamos conveniente apresentar.

Uma contrafactual como “Se *A* tivesse sido o caso, então *B* teria sido o caso”<sup>20</sup> é (não-vacuamente) verdadeira num mundo possível *w* se, e só se, *B* é verdadeira no(s) mundo(s) possível(eis) mais próximo(s) de *w* em que *A* é verdadeira (ou, dito de outra forma, no(s) mundo(s)-*A* mais próximo(s) de *w*). Por sua vez, o(s) mundo(s) possível(eis) mais próximo(s) de um dado mundo *w* é (ou são, caso haja um empate entre dois ou mais mundos) o(s) mundo(s) mais semelhante(s) a *w*.

---

<sup>20</sup> Uma condicional contrafactual pode ser representada simbolicamente ( $A \Box \rightarrow B$ ), para a distinguir da implicação (ou condicional) material, ( $A \rightarrow B$ ), e de uma implicação necessária,  $\Box (A \rightarrow B)$ .

Para avaliar a semelhança entre mundos possíveis, a proposta de Lewis especifica ainda dois fatores. O primeiro é a correspondência entre mundos no que diz respeito às leis da natureza. O segundo fator é a correspondência entre mundos no que diz respeito a questões de facto particulares. Para Lewis, estes dois fatores encontram-se mutuamente contrabalançados de acordo com a seguinte hierarquia:

- (1) O mais importante é evitar grandes, prolíferas e variadas violações das leis da natureza.
- (2) A segunda coisa mais importante é maximizar a região espaço-temporal ao longo da qual prevalece uma correspondência perfeita entre questões de facto particulares.
- (3) A terceira coisa mais importante é evitar violações das leis da natureza, ainda que pequenas, localizadas e simples.
- (4) É de pequena ou nenhuma importância assegurar a semelhança aproximada entre questões de facto particulares concretas, ainda que nos digam imenso respeito. (Lewis 1979, 47-48)

De modo a ilustrar agora a forma como os dois fatores se articulam entre si para determinar a semelhança entre mundos, consideremos o seguinte exemplo retirado do artigo “Local Miracle Compatibilism” (2003), de Helen Beebe:

[S]uponhamos que eu, efetivamente, permaneço sentada à minha secretária na próxima meia-hora. Qual é o mundo mais próximo no qual chego ao *pub* daqui a dez minutos (evento *e*)? Num mundo-*e*,  $w_1$ , eu permaneço sentada à minha secretária por, digamos, 9 minutos e 59.9 segundos, de maneira que todo o passado até esse momento é exatamente como no mundo atual, e depois eu espontaneamente desapareço, reaparecendo à porta do *pub* um décimo de segundo mais tarde. Num outro mundo-*e*,  $w_2$ , algo se passa comigo ao fim de, digamos, 5 minutos – sendo todo o passado até esse momento (anterior) exatamente como no mundo atual – que faz com que eu comece a caminhar de forma perfeitamente normal até ao *pub*, chegando lá exatamente 5 minutos

depois. Vamos assumir que aquilo que me acontece passados 5 minutos em  $w_2$  é que eu adquiro subitamente um forte desejo por cerveja. (Beebe 2003: 262)

Ora, assumindo que o determinismo é verdadeiro, tanto  $w_1$  como  $w_2$  contêm milagres por relação com o mundo atual. Isto é assim porque, uma vez que em ambos os mundos existem instantes no passado remoto integralmente idênticos aos do mundo atual, caso as suas leis da natureza fossem exatamente as mesmas, o evento  $e$  não poderia nunca vir a ocorrer.

Mas como é que podemos determinar qual destes dois mundos se encontra mais próximo do atual recorrendo à hierarquia lewisiana? Bem, podemos constatar que embora em  $w_1$  a correspondência perfeita de questões de facto particulares seja preservada durante mais uns minutos do que em  $w_2$ , o milagre que ocorre em  $w_1$  parece ser muito maior do que aquele que ocorre em  $w_2$ . Em  $w_2$ , o único milagre exigido é que o agente adquira um forte desejo por cerveja – o que pode simplesmente vir a ocorrer devido à ativação de uns neurónios extra no seu cérebro; ao passo que, em  $w_1$  é necessário que um grande número de moléculas desapareça de um sítio e que se reagrupe, exatamente com a mesma configuração, noutra.

Assim sendo, ainda que a correspondência entre questões de facto particulares seja ligeiramente maior em  $w_1$  do que em  $w_2$ , este último é mais próximo do mundo atual, pois contrariamente ao que acontece em  $w_1$ , em  $w_2$  apenas é exigida a ocorrência de um pequeno milagre local e não a ocorrência de uma enorme diferença no que diz respeito às leis da natureza.

Deste modo, ao procurar determinar o valor de verdade de uma contrafactual como “Se Lewis tivesse levantado o braço, o mosquito não o teria picado” podemos pensar duas coisas. A primeira coisa é que há mundos nos quais Lewis levantou o braço porque diferem do atual no que diz respeito a questões de facto particulares. Podemos conceber, por exemplo, mundos nos quais Lewis avistou um conhecido que estava a passar perto do local onde ele se encontrava e, por isso, levantou o braço para o cumprimentar, ou para chamar a sua atenção, mundos em que Lewis levantou o braço porque estava há muito tempo na mesma posição e começou a sentir uma certa dormência, etc. No entanto, uma

vez que nenhuma dessas possibilidades ocorre no mundo atual, podemos também considerar que, à partida, nenhum desses mundos se encontra entre os mais próximos do nosso.

A segunda coisa que podemos pensar é que há mundos nos quais Lewis levanta o braço porque diferem do atual no que diz respeito às leis da natureza. Podemos imaginar, por exemplo, que a lei da gravidade não existe, que existem leis que fazem com que os objetos tenham tendência para se repelir mutuamente, uma espécie de antigravidade, que faz com que o braço de Lewis se tivesse levantado devido à proximidade a que se encontrava da secretária, etc. No entanto, podemos considerar, uma vez mais, que, à partida, nenhum desses mundos se encontra entre os mais próximos do atual, pois se as suas leis divergissem assim tanto das nossas, seria de esperar que se registassem diferenças significativas entre os dois mundos.

Contudo, conforme foi notado anteriormente, também parece seguir-se simplesmente do ponto de vista do determinismo o seguinte:

– se dois mundos deterministas coincidirem em termos de leis da natureza, então se forem idênticos em algum momento do tempo, serão igualmente idênticos em todos os outros.

Ora, se assim fosse, parece que afinal de contas Lewis não poderia ter levantado o braço há momentos (e, conseqüentemente, evitado a picadela de mosquito). Mas, aparentemente, isso serviria apenas para reforçar a tese incompatibilista. De maneira que, para evitar este resultado, um compatibilista – como o próprio Lewis – tem de se mostrar disposto a admitir como mais próximos do atual, mundos que são indiscerníveis do mesmo até (aproximadamente) ao momento em que ele levanta o braço, mas que, por este motivo, acabam por divergir do atual em relação às leis da natureza.

Suponhamos, por exemplo, que  $w_2$  é um mundo factualmente indiscernível do nosso (i.e., suponhamos que ele é muito próximo do mundo atual,  $w_a$ ) até ao momento em que Lewis está prestes a ser picado pelo mosquito.

Imaginemos, agora, que nesse mundo, devido a um milagre de divergência – o qual

constitui uma violação das leis da natureza do mundo atual,  $L_a$ , mas não uma violação das leis,  $L_2$ , desse mundo, pois isso seria uma contradição nos termos – Lewis levantou o braço há um minuto evitando a picadela de mosquito. Isto significa que, no mundo atual, Lewis tinha a capacidade de levantar o braço há um minuto.

No entanto, segundo Lewis, isso não implica que ele tem a capacidade de violar as leis da natureza (num sentido forte) – isto é, que ele tem a capacidade de fazer algo tal que cause ou seja, em si mesmo, uma violação das leis. Implica apenas que ele tem a capacidade (num sentido fraco) de fazer algo tal que, caso o tivesse feito, uma lei da natureza teria sido falsa. E ele não tem essa capacidade num sentido forte porque

- i)* a sua ação não pode ser ela mesma o milagre de divergência, pois, uma vez que essa ação se encontra ausente da cadeia de acontecimentos do mundo atual, para que esta pudesse vir a ocorrer, um milagre de divergência teria de já ter ocorrido previamente, e
- ii)* de acordo com a noção de causalidade de Lewis, a sua ação também não pode causar ela própria o milagre de divergência.

Para compreender melhor o que está em jogo em *ii)*, torna-se crucial dizer algo mais sobre a noção lewisiana de causalidade. A noção lewisiana de causalidade pode ser assim apresentada.

Um evento, digamos  $C$ , causa outro evento, digamos  $E$ , se e só se, existe uma cadeia causal que leva de  $C$  a  $E$ .

Uma cadeia causal é uma sequência de eventos, digamos  $\langle \dots, C, D, E, \dots \rangle$ , tal que  $D$  depende causalmente de  $C$ ,  $E$  depende causalmente de  $D$ , e assim sucessivamente.

Um evento, digamos  $E$ , depende causalmente de outro, digamos  $D$ , se e só se, se  $D$  acontecesse,  $E$  aconteceria, e se  $D$  não acontecesse,  $E$  não aconteceria.

Podemos agora compreender por que razão a ação de Lewis não poderia causar o milagre de divergência. De acordo com a anterior análise da causalidade, não há qualquer ação que Lewis poderia ter realizado que pudesse causar um determinado milagre de divergência. À primeira vista, pode certamente parecer que existe uma relação de dependência causal entre o seu ato de levantar o braço e a ocorrência de um determinado milagre, pois parece que (A) se Lewis tivesse levantado o braço, o milagre de divergência  $m_1$  teria ocorrido, e (B) se Lewis não tivesse levantado o braço, o milagre de divergência  $m_1$  não teria ocorrido. No entanto, conforme Lewis faz notar, (A) é falsa. De facto, é verdade que se Lewis tivesse levantado o braço, um milagre ou outro teria de ter ocorrido, mas nada nos garante que seja o milagre  $m_1$ , e não um outro milagre qualquer, digamos  $m_2$ .

Assim, uma vez que a ação de Lewis levantar o braço pode vir a ocorrer, sem que o milagre  $m_1$  tenha ocorrido, a contrafactual expressa em (A) é falsa (i.e., há pelo menos um mundo próximo do atual no qual a antecedente é verdadeira e a consequente falsa) e, por conseguinte, é falso que essa ação causou o milagre de divergência  $m_1$  – a ação pode mesmo, tal como acima se notou, ter ocorrido graças a um outro milagre de divergência qualquer, digamos  $m_2$ .

Fica assim claro por que razão Lewis sustenta que se *NL* for entendida num sentido fraco, então essa premissa será falsa. Isso acontece porque, uma vez que podemos considerar que existem mundos possíveis próximos do nosso onde fazemos algo tal, que caso o tivéssemos feito uma lei da natureza teria sido falsa, não podemos dizer, *neste sentido*, que “ninguém tem nem nunca teve o poder de tornar falsa a conjunção das leis da natureza”.

De igual modo, fica também claro por que razão Lewis considera que se *NL* for entendida num sentido forte, a premissa é, de facto, verdadeira. Conforme também acabamos de ver, ainda que seja verdade que há mundos possíveis próximos do nosso onde, por exemplo, fazemos algo tal, que caso o tivéssemos feito uma lei da natureza teria sido falsa, a nossa ação não pode causar, nem ser ela mesma, um evento de violação das leis. Ainda assim, segundo Lewis, daqui não se segue que “se o determinismo for verdadeiro, não temos a capacidade de agir de outro modo”, pois não está em nada do que

se disse implicado que não existem mundos possíveis próximos do nosso onde fazemos algo tal que, caso o tivéssemos feito, uma lei da natureza teria sido falsa (leitura fraca).

É deste modo que Lewis conclui que, qualquer que seja a interpretação que queiramos atribuir a *NL*, o argumento modal da consequência não é procedente: uma das interpretações torna o argumento válido, ao mesmo tempo que torna uma das suas premissas falsa; a outra interpretação de *NL* torna todas as premissas verdadeiras, ao mesmo tempo que torna o argumento inválido.

Apesar da força, aparentemente, devastadora deste ataque ao argumento modal da consequência, a sua estratégia não está isenta de problemas. De facto, em seguida iremos considerar alguns desses problemas – e tentar perceber se há alguma forma satisfatória de lhes responder.

#### *A resposta de H. Beebee à objeção do Compatibilismo de Milagres Locais*

No seu artigo “Local Miracle Compatibilism” (2003), Helen Beebee procura demonstrar que o Compatibilismo de Milagres Locais não é uma perspetiva sustentável. Para isso, Beebee começa por estabelecer uma correspondência entre, por um lado, as noções de capacidade fraca e capacidade forte e, por outro, as duas leituras de *NL* apresentadas por Lewis em “Are we free to break the laws?”, ou seja, aquilo a que se chamou, respetivamente, “tese fraca” e “tese forte”. De acordo com Beebee, as correspondentes noções de capacidade fraca e capacidade forte podem ser entendidas da seguinte forma:

- Capacidade fraca: A capacidade de realizar um determinado ato *A*, tal que, caso se tivesse realizado *A*, uma efetiva lei da natureza teria sido violada – mas não pelo próprio ato ou por algum dos seus efeitos.
  
- Capacidade forte: A capacidade de realizar um determinado ato *A*, tal que, caso tivesse sido realizado *A*, *A* seria, em si mesmo, ou causaria, um evento que corresponde a uma violação das leis. (Beebee 2003: 262)

Após estabelecer a anterior correspondência, Beebee procura demonstrar duas coisas. Primeiro, recorrendo a um exemplo, que o Compatibilismo de Milagres Locais não consegue consistentemente sustentar que não temos a capacidade de violar as leis, num sentido forte (o que por si só funcionaria como uma *reductio* para toda essa perspectiva). Em segundo lugar, Beebee tenta ainda mostrar que a distinção entre a capacidade de violar as leis num sentido fraco e a capacidade de violar as leis num sentido forte (da qual depende crucialmente a estratégia de Lewis, como vimos acima) não é realmente passível de ser acomodada por nenhuma das teorias sobre as leis da natureza que temos ao nosso dispor.

Antes de proceder à exploração do seu exemplo, Beebee considera pertinente começar por esclarecer a nova noção fundamental: a noção de evento que corresponde a uma violação das leis (*EVL*). Claro que sem essa definição estar bem estabelecida não podemos determinar quando é que alguém possui a capacidade de violar as leis da natureza ou não – seja num sentido forte, seja num sentido fraco.

De acordo com Lewis:

[U]m evento falsificaria uma proposição [designadamente, uma proposição que corresponde a uma lei da natureza], se e só se, necessariamente, caso esse evento ocorra, então essa proposição é falsa. Por exemplo, um evento que consista no facto de uma pedra voar mais rápido do que a velocidade da luz falsificaria uma lei. O mesmo se verificaria em relação ao ato de fazer um lançamento no qual a minha mão se move mais rápido do que a velocidade da luz. O mesmo se verificaria em relação a um milagre de divergência. (Lewis 1981: 297)

Ora, Beebee considera que podemos extrair desta passagem a seguinte definição de evento que corresponde a uma violação das leis (*EVL*):

*EVL1*: O evento *e* corresponde a uma violação das leis (relativamente ao mundo *w*), se e só se, necessariamente, caso *e* ocorra, então a proposição *L*,

que corresponde à conjunção das leis da natureza de  $w$ , é falsa. (Beebee 2003: 265)

Tal como Beebee nota, exemplos como o de uma pedra a deslocar-se mais rapidamente do que a velocidade da luz satisfazem claramente esta definição, visto que no mundo atual não existe nada que se desloque mais rapidamente do que a velocidade da luz. Contudo, muitos dos eventos que segundo o compatibilista de milagres locais exigiriam a ocorrência de um milagre de divergência parecem não satisfazer esta definição. Isto porque não existe nada nos próprios eventos que implique, por si só, a ocorrência de uma violação das leis do mundo atual. Afinal de que eventos se quer aqui falar? De eventos tais como levantar o braço, começar a caminhar em direção a um *pub*, deixar cair uma pedra, etc. Trata-se de eventos que realmente não encerram em si mesmos nada de miraculoso. É apenas porque eles entram em choque com as circunstâncias anteriores e com o facto de os agentes se encontrarem situados num mundo determinista com certas leis da natureza que tais eventos requerem a ocorrência de milagres de divergência.

Assim, Beebee vai propor que a definição de *EVL* sugerida por Lewis (*EVLI*) seja substituída pela seguinte:

*EVL2*: O evento  $e$  corresponde a uma violação das leis no mundo  $w_a$ , relativamente ao mundo  $w_b$ , se e só se,  $e$ , conjuntamente com as circunstâncias nas quais ocorre em  $w_a$ , é incompatível com  $L$ , sendo  $L$  a conjunção de todas as leis de  $w_b$ . (Beebee 2003: 266)

Ou seja,  $e$  é um evento que corresponde a uma violação das leis em  $w_a$  (relativamente a  $w_b$ ) se, e só se, a proposição  $E$  que afirma a ocorrência de  $e$  e a proposição  $C$  que especifica as circunstâncias de fundo em  $w_a$  por volta do momento em que  $e$  ocorre, implicam conjuntamente que  $L$  é falsa. Note-se, ainda, que  $C$  não pode ser, por si só, incompatível com  $L$  – caso contrário, qualquer evento que ocorresse em tais circunstâncias seria trivialmente considerado uma violação das leis.

Ora, ao contrário do que acontece com a definição sugerida por Lewis, para Beebee

a definição imediatamente anterior já permite compreender por que razão eventos aparentemente não miraculosos, como levantar um braço, deixar cair uma pedra, caminhar em direção a um *pub*, etc., podem efetivamente implicar a ocorrência de um milagre de divergência. Isso acontece porque embora os eventos não encerrem em si mesmos nada de miraculoso, no mundo em que ocorrem, digamos  $w_a$ , a sua ocorrência num determinado mundo determinista, digamos  $w_b$ , em que as circunstâncias que antecedem a sua ocorrência sejam especificadas de forma semelhante a  $w_a$  implicaria realmente que existisse uma divergência entre os dois mundos no que diz respeito às leis da natureza.

Depois de esclarecer assim – por meio de *EVL2* – a noção (geral) de *EVL*, Beebee passa então a apresentar o seu exemplo:

Suponhamos que o determinismo é verdadeiro e suponhamos que eu estou num leilão imobiliário. O meu opositor fez uma licitação ligeiramente acima do valor que tinha decidido que seria a minha licitação máxima, mas eu quero muito aquela casa. Tenho de tomar rapidamente a decisão de levantar ou não o braço, visto que o leiloeiro está prestes a bater o martelo. Decido não levantar o braço. Será que, apesar disso, se pode dizer que eu tinha a capacidade de o levantar? Aparentemente, o compatibilista de milagres locais deveria dizer que sim: é justamente este tipo de capacidade que, de acordo com o compatibilismo de milagres locais, os agentes determinísticos geralmente possuem. (Beebee 2003: 268-269)

Até aqui o exemplo de Beebee não parece levantar qualquer tipo de dificuldade para o Compatibilismo de Milagres Locais. Afirmar que nestas circunstâncias o agente tinha a capacidade de levantar o braço não nos compromete com a ideia de que o agente em causa teria algum tipo de capacidade, no sentido forte, de violar as leis da natureza. Uma vez que esse ato não fazia parte da sequência de eventos do mundo atual, a sua ocorrência implicaria simplesmente que um milagre de divergência teria simplesmente de ter ocorrido de antemão. Ora, é justamente a propósito deste último ponto que Beebee vai tratar de desenvolver alguns aspetos do seu exemplo, no sentido de o tornar realmente

problemático para o Compatibilismo de Milagres Locais:

Consideremos o evento (não-atual) *M*, a minha *decisão* de levantar o braço. Não existe nenhuma razão para supormos que o mundo mais próximo no qual eu levanto a minha mão não possa ser um mundo no qual *M* é o milagre de divergência e, por conseguinte, um evento que corresponde à violação das leis da natureza. Nesse caso, se eu tenho a capacidade de fazer *M*, então essa capacidade é uma capacidade no sentido forte, e não há qualquer razão para supormos que esta é uma capacidade que eu não possuo. (Beebe 2003: 269)

Beebe considera que o Compatibilismo de Milagres Locais simplesmente não tem recursos para responder a este contraexemplo. Na sua opinião, existem apenas duas estratégias que o defensor do *CML* poderia explorar, mas nenhuma delas pode aspirar a ser bem-sucedida. A primeira estratégia consiste em defender que o evento (não-atual) *M* não é realmente uma capacidade forte; a segunda estratégia consiste em defender que o evento (não-atual) *M* não envolve uma capacidade que algum agente possa alguma vez ter.

No que toca à primeira estratégia, Beebe sustenta que Lewis se limita a afirmar, sem qualquer tipo de justificação, que o facto de agentes situados num mundo determinista nunca terem capacidades fortes é suficiente para que os milagres de divergência nunca possam ser ações. A nosso ver, Lewis pensa efetivamente que uma ação que estava determinado que não ocorreria – como levantar um braço, deixar cair uma pedra, caminhar em direção a um *pub*, etc. – não pode ser, em si mesma, um milagre de divergência, pois, uma vez que essa ação estava ausente da cadeia de eventos que efetivamente teve lugar no mundo atual, para que esta pudesse vir a ocorrer, um milagre de divergência teria de já ter ocorrido de antemão. Contudo, como nota Beebe, não temos nenhuma razão para supor que o mesmo não possa ser dito em relação a todo e qualquer milagre de divergência. Mas, nesse caso, para que um dado milagre pudesse vir a ocorrer, seria sempre necessária a ocorrência prévia de um outro milagre – e, por conseguinte, acabaríamos por cair numa regressão infinita, de tal maneira que nenhum milagre local poderia alguma vez chegar a ocorrer.

Assim, sustentar simplesmente que, embora os milagres de divergência possam ocorrer, as nossas ações nunca podem causar, nem ser elas mesmas, um desses eventos, parece ser uma estratégia completamente *ad hoc*.

Outra forma de atacar a ideia de que o evento (não-atual) *M* envolve uma capacidade forte passa por defender que, uma vez que uma ação que estava determinado que não ocorreria – uma ação tal como levantar um braço, deixar cair uma pedra, caminhar em direção a um *pub*, etc. – não exige a ocorrência de um milagre específico, mas apenas a ocorrência deste ou daquele milagre, pode haver realmente um empate no que diz respeito aos mundos mais próximos nos quais o evento (não-atual) *M* ocorre e, no entanto, que apenas em alguns deles o evento (não-atual) *M* se revele um evento milagroso. Contudo, uma vez que isso é apenas contingentemente verdadeiro, podemos sempre imaginar um mundo tal que exista um e apenas um mundo possível mais próximo e que, nesse mundo, o evento (não-atual) *M* seja, em si mesmo, um milagre de divergência. Isto é tudo aquilo de que Beebee precisa para sustentar que o Compatibilismo de Milagres Locais não é capaz de negar a ideia de que há mundos possíveis nos quais a capacidade de fazer o evento (não-atual) *M* é uma capacidade forte. Ora, considerando que, segundo o Compatibilismo de Milagres Locais, é impossível termos uma capacidade forte, isso torna a perspectiva simplesmente insustentável.

A segunda estratégia de resposta antecipada por Beebee passa por defender que não temos a capacidade de fazer o evento (não-atual) *M*. Para tal, Beebee recorre à noção de capacidade proposta pelo compatibilista Michael Smith, em “A Theory of Freedom and Responsibility” (1997):

[O] que significa ao certo quando dizer que poderíamos ter pensado numa resposta a um argumento melhor do que aquela que efetivamente pensamos? A posse dessa capacidade exige alguma coisa estranha ou transcendente da nossa parte? Não, não exige. Com efeito, [...] podemos esclarecer o significado desta afirmação em termos de mundos possíveis. Dizer que tínhamos a capacidade de pensar numa resposta melhor [...] significa, *inter alia*, que os mundos possíveis nos quais pensamos numa resposta melhor são próximos do, ou muito semelhantes ao, mundo atual no qual não o fizemos

[...] Inversamente, quando afirmamos que pensamos na melhor resposta que podíamos e, por conseguinte, que não eramos capazes de pensar numa resposta melhor, o que queremos dizer é, *inter alia*, que os mundos possíveis nos quais pensamos numa resposta melhor são afastados, ou muito diferentes, do mundo atual. (Smith 1997: 300)

A ideia que Smith está a defender é que o facto de, numa dada circunstância, termos uma capacidade que não chegamos a exercer depende crucialmente da distância a que o mundo atual se encontra de mundos possíveis nos quais efetivamente chegamos a exercê-la. Ora, com esta ideia em mente, o compatibilista de milagres locais pode efetivamente sustentar que se caso fizéssemos *A*, esse evento corresponderia a uma violação das leis da natureza, então o mundo mais próximo no qual fazemos *A* será sempre demasiado afastado do mundo atual para que se possa dizer que tínhamos a capacidade de fazer *A*.

Conforme Beebee faz notar, esta estratégia parece lidar adequadamente com o problema aqui em causa, pois, intuitivamente, um mundo possível no qual levantamos o braço parece ser suficientemente próximo do nosso para que possamos dizer que tínhamos essa capacidade, ao passo que um mundo possível no qual levantamos o braço mais depressa do que à velocidade da luz é suficientemente afastado do mundo atual para podermos dizer que não temos essa capacidade.

Contudo, Beebee considera que esta estratégia também não permite efetivamente lidar com o seu contraexemplo, pois tal como o caso foi descrito o mundo mais próximo no qual a pessoa que se encontra no leilão levanta o braço é um mundo no qual o milagre de divergência é o evento *M* (ou seja, a sua decisão de levantar o braço) e, assim sendo, não podemos dizer que essa pessoa tem a capacidade de levantar o braço a menos que estejamos dispostos a admitir que ela tem, igualmente, a capacidade de fazer *M*, mas *M* é um evento que corresponde a uma violação das leis e, por isso, não podemos dizer que essa pessoa tem a capacidade (fraca) de levantar o braço, sem aceitar, de igual modo, que esta tem a capacidade (forte) de fazer *M*. O problema é que esta conclusão é, evidentemente, inaceitável para o compatibilista de milagres locais pois não lhe permitiria excluir a possibilidade de haver um agente situado num mundo determinista com a capacidade de violar as leis da natureza, num sentido forte.

Apelar, neste momento, à métrica lewisiana para determinar a proximidade entre mundos com o objetivo de excluir do conjunto dos mundos mais próximos aqueles em que o milagre de divergência requerido para uma dada ação corresponde, ele mesmo, a uma ação simplesmente não pode, neste caso, ajudar o compatibilista de milagres locais. O facto de um evento corresponder a uma ação, e outro não, não permite, por si só, determinar nada acerca da proximidade entre dois mundos.

Assim, uma vez que nenhuma destas estratégias parece ser bem-sucedida, Beebee conclui que, uma vez que não consegue eliminar a possibilidade de haver agentes determinados com capacidades fortes, o compatibilismo de milagres locais se revela uma posição insustentável.

Mas Beebee acusa ainda, como notamos mais acima, o compatibilismo de milagres locais de incorporar uma posição instável em relação às leis da natureza. Por um lado, parece encará-las naquele sentido em que elas parecem ter sido encaradas por David Hume, isto é, como meros factos (ou, talvez melhor, afirmações) acerca de certas regularidades. Por outro lado, ele também parece encará-las de acordo com uma perspetiva necessitarista, isto é, como aquilo mesmo que determina de uma forma rígida a sucessão e o curso dos acontecimentos. Não é muito fácil fazer remontar esta perspetiva a um autor clássico como D. Hume. Mas certamente se pode dizer que a perspetiva necessitarista constitui uma reação contemporânea – cujo primeiro responsável é David Armstrong (1978), para além do próprio Lewis – a posições sobre as leis da natureza inspiradas por D. Hume.

Ora, no sentido humeano, não parece estranho dizer que temos capacidades fracas, ou seja, que somos capazes de fazer certas coisas tais que, caso as tivéssemos feito, uma lei teria sido violada. Se as leis são meras regularidades, a violação de uma lei não é um acontecimento assim tão extraordinário. Vivemos num mundo com certas regularidades, mas poderíamos muito bem viver num mundo com um conjunto diferente de regularidades. Contudo, no sentido necessitarista, se o facto de levantarmos o braço exige que uma lei seja violada, então isso dá-nos uma boa razão para supor que não temos essa capacidade. Isto significa que dizer que, ainda que estejamos num mundo determinista, temos capacidades fracas parece exigir que simplesmente adotemos a perspetiva humeana

– e não a perspectiva necessitarista – acerca das leis da natureza.

No entanto, quando consideramos outra tese central do compatibilismo de milagres locais, a saber, a tese de que agentes em mundos deterministas nunca têm capacidades fortes, ela parece não se enquadrar, de todo, com a perspectiva humeana, mas sim com a perspectiva necessitarista. Se, de acordo com a perspectiva humeana, a ocorrência de um milagre de divergência é algo bastante trivial quando não se trata de uma ação nossa (ou dos seus efeitos), não se percebe por que razão deveria deixar de ser entendida como tal nos casos em que se trata de uma ação nossa (ou dos seus efeitos). Em suma, o compatibilismo de milagres locais parece precisar da perspectiva humeana para poder sustentar que, por vezes, os agentes em mundos deterministas têm capacidades fracas, mas da perspectiva necessitarista para poder sustentar que tais agentes nunca têm capacidades fortes.

Mas nem todos os autores estão dispostos a aceitar o ataque de Beebee ao compatibilismo de milagres locais. Nas subsecções seguintes iremos dedicar alguma atenção às principais objeções que a proposta de Beebee – contra o compatibilismo de milagres locais – enfrenta.

#### *Objeções à resposta de H. Beebee: a objeção de S. Oakley*

No artigo “Defending Lewis’s Local Miracle Compatibilism” (2006), Shane Oakley sustenta que o ataque de Beebee ao compatibilismo de milagres locais não é bem-sucedido. Segundo Oakley, Beebee limita-se a atacar um espantinho da perspectiva de Lewis, pois o seu ataque depende crucialmente de uma definição de “evento que corresponde a uma violação das leis” diferente daquela que foi, efetivamente, subscrita por Lewis.

Conforme vimos na secção anterior, Beebee propôs que a definição sugerida diretamente por Lewis, *EVL1*, fosse substituída por *EVL2*. Oakley, pelo seu lado, vai notar que a única razão apresentada por Beebee para justificar a sua preferência é o facto de *EVL1* ter a consequência de que nenhuma das nossas ações mundanas – como levantar o braço, começar a caminhar em direção a um *pub*, deixar cair uma pedra, etc., quando

estava predeterminado que não o faríamos – implicaria, por si só, a ocorrência de uma violação das leis.

Contudo, conforme Oakley observa, essa é muito precisamente a principal razão pela qual Lewis adota *EVL1* e não *EVL2*. A primeira, e não a segunda, deixa em aberto que tenhamos capacidades fracas – ou seja, a capacidade de fazer coisas que, embora não sejam, em si mesmas, uma violação das leis da natureza, podem, em certas circunstâncias, implicar uma violação das mesmas, apesar de não termos capacidades fortes – ou seja, a capacidade de fazer coisas que sejam ou causem, por si mesmas, uma violação das leis do mundo atual (i.e., coisas que implicariam uma violação das leis do mundo atual em todos os outros mundos possíveis).

Deste modo, Oakley considera que a substituição de *EVL1* por *EVL2* é muito questionável:

- i)* mesmo à luz de *EVL1*, os eventos contrafactuais não são avaliados no vazio, isto é, independentemente de qualquer contexto, daí que se possa concluir que estes implicariam a ocorrência de um milagre, para que pudessem vir a ocorrer, em certas circunstâncias específicas; e
- ii)* *EVL2* parece ter implicações contraintuitivas no que diz respeito a capacidades bastante mundanas – à luz de *EVL2*, qualquer ação mundana contrafactual que poderíamos ter realizado num mundo determinista, como por exemplo, levantar o braço, quando efetivamente não o fizemos, seria, em si mesma, um evento que violaria as leis da natureza.

Isto tudo tem uma importância crucial, pois é precisamente porque torna possível que qualquer ação mundana seja, em si mesma, um evento que viola as leis que a definição de evento que viola as leis proposta por Beebe torna igualmente possível que os milagres de divergência sejam ações mundanas e não eventos que teriam de corresponder a uma violação das leis do mundo atual em todos os outros mundos possíveis, conforme parece exigido por *EVL1*.

Ora, uma vez que o contraexemplo de Beebe depende crucialmente desta

implicação de *EVL2*, toda a estratégia de Beebee parece estar condenada ao fracasso. Afinal de contas, o seu contraexemplo só pode funcionar se o mundo mais próximo no qual a pessoa que se encontra no leilão levanta o braço é um mundo no qual o milagre de divergência que possibilita esse acontecimento é o evento *M* (ou seja, a sua decisão de levantar o braço), mas o evento *M* não corresponde a uma violação das leis do mundo atual em todos os outros mundos possíveis e, por conseguinte, não poderia corresponder a um milagre de divergência, pois, à luz de *EVL1*, nem sequer seria um evento que corresponde a uma violação das leis da natureza.

Ainda assim, no artigo “A defense of local miracle compatibilism” (2008), Peter Graham mostra que, contrariamente ao que é defendido por Oakley, o argumento de Beebee contra o compatibilismo de milagres locais não depende crucialmente da adoção de *EVL2* em vez de *EVL1*. Graham mostra, mais precisamente, como é que Beebee poderia facilmente ter encontrado o seu contraexemplo de forma a que o milagre de divergência correspondente ao evento *M* fosse um evento de violação de leis mesmo à luz de *EVL1*. A sugestão de Graham é, então, a seguinte:

[N]ada impede Beebee de estipular que no cenário do leilão imobiliário, a sua neurofisiologia era tal que a sua decisão de levantar o braço envolveria e implicaria que algumas partículas no seu cérebro viajassem uma curta distância mais rápido do que a velocidade da luz. Caso ela estipulasse isto, seria plausível que no cenário do leilão imobiliário, o mais pequeno milagre, ou divergência da realidade, exigida para que o seu levantar de braço viesse a ocorrer era um evento que seria simultaneamente idêntico à, ou parcialmente constitutivo da, sua decisão de levantar o braço e um evento de violação das leis, no sentido estabelecido por *EVL1*. Assim, estabelecer estes factos acerca da sua neurofisiologia, seria suficiente, dada a semântica lewisiana para contrafactuais, para a verdade da contrafactual, “se ela tivesse levantado o braço, a sua decisão de o levantar teria sido um evento de violação das leis”, mesmo à luz de *EVL1*. (Graham 2008: 69)

Parece, pois, que independentemente de haver boas razões – digamos que respeitadoras do texto lewisiano – para preferir *EVL1* a *EVL2*, Oakley não conseguiu

mostrar por que razão o compatibilismo de milagres locais não está comprometido com a existência de capacidades fortes por parte de agentes situados em mundo deterministas, conforme é sugerido pelo contraexemplo (reformulado) de Beebee.

No entanto, Graham apresenta igualmente as suas próprias razões para rejeitar o ataque de Beebee ao compatibilismo de milagres locais. É delas que nos iremos ocupar na secção que se segue.

#### *Objeções à resposta de H. Beebee: a objeção de P. Graham*

A primeira coisa que Graham começa por destacar em defesa do compatibilismo de milagres locais de Lewis é que é muito plausível que toda esta perspetiva tenha ambições bastante mais modestas do que Beebee parece ter pressuposto no seu ataque. Isto porque de acordo com o próprio Lewis (Lewis 1986: 295), a tarefa do compatibilismo é mostrar como é que livre-arbítrio e determinismo poderiam coexistir num mundo que, tanto quanto sabemos, pode muito bem ser o nosso. Se estas são, de facto, as aspirações do compatibilismo de milagres locais, nada impede os seus defensores de afirmar que, contrariamente àquilo que intuitivamente poderíamos pensar, o agente na situação descrita por Beebee não tem, afinal, a capacidade de levantar o braço.

Para reivindicar a sua posição o defensor do compatibilismo de milagres locais (modesto) só tem, assim, de mostrar que é possível que algum agente em algum mundo determinista tem a capacidade para agir de outro modo, sem que isso implique que este tenha de igual modo a capacidade, num sentido forte, de violar as leis. Ora, uma vez que não é necessário que o defensor do compatibilismo de milagres locais (modesto) consiga mostrar que isso se verifica em todos os cenários possíveis, basta que ele encare o cenário apresentado por Beebee como um exemplo de uma situação em que aquilo que as nossas intuições pré-teóricas indicavam ser uma capacidade efetiva do agente, veio a revelar-se não o ser.

Contudo, a defesa de Graham não se circunscreve a versões modestas, no sentido imediatamente antes explicitado, do compatibilismo de milagres locais. Na sua opinião, mesmo uma versão mais ambiciosa de compatibilismo de milagres locais tem recursos

para sustentar que, no cenário do leilão imobiliário, o agente em causa tinha, efetivamente, a capacidade de levantar o braço, embora não tivesse qualquer capacidade, num sentido forte, de violar as leis.

A estratégia de Graham passa por mostrar que o defensor do CML está apenas comprometido com a verdade das seguintes proposições.

(a1) O agente tinha a capacidade de levantar o braço; e

(b1) Se o agente tivesse levantado o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido um evento de violação das leis.

Na opinião de Graham, os defensores de uma versão ambiciosa de *CML* estão comprometidos com a verdade de (a1), pois, tal como Beebee sugeriu, é precisamente este tipo de capacidade que, de acordo com o compatibilismo de milagres locais, os agentes determinísticos geralmente possuem. No que diz respeito a (b1), Graham pensa que esta se segue da maneira como o cenário foi descrito e da semântica lewisiana para contrafactuais – e podemos, portanto, imaginar que um defensor do *CML* também está disposto a aceitá-la.<sup>21</sup>

No entanto, nem (a1), nem (b1) nos comprometem, por si só, com a ideia de que o agente no cenário do leilão imobiliário tem uma capacidade forte. Assim sendo, a menos que Beebee consiga demonstrar que (a1) e (b1) implicam que existe pelo menos um agente com esse tipo de capacidade, a sua estratégia está votada ao fracasso.

Ao considerar as potenciais candidatas a capacidade forte que Beebee poderia atribuir ao agente na situação descrita, Graham apresenta as seguintes alternativas:

(c1) O agente tinha a capacidade de levantar o braço, tal que caso ele tivesse levantado o seu braço, o seu levantar de braço teria sido ou causado um evento de violação das leis; e

---

<sup>21</sup> Claro que, conforme Graham faz notar, o defensor de uma versão ambiciosa de *CML* não precisa de subscrever a semântica lewisiana para contrafactuais. Contudo, para efeitos argumentativos, Graham decide assumir que o defensor do *CML* subscreve essa perspetiva.

(c2) O agente tinha a capacidade de decidir levantar o braço, tal que caso ele tivesse decidido levantar o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido ou teria causado um evento de violação das leis.

Contudo, (a1) e (b1) não implicam nem uma, nem outra destas duas capacidades fortes. Tudo o que (a1) e (b1) parecem implicar é:

(c3) O agente tinha a capacidade de levantar o braço, tal que caso ele tivesse decidido levantar o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido ou causado um evento de violação das leis.

No entanto, (c3) não é uma capacidade forte. Ou pelo menos não no sentido estabelecido por Beebee, isto é, não é uma capacidade para fazer algo que causa, ou que é, em si mesmo, um evento de violação das leis.

Deste modo, se aquilo que Beebee pretendia demonstrar era que (a1) e (b1) implicam que o agente no cenário do leilão imobiliário tem uma capacidade forte e que, uma vez que o defensor do *CML* está comprometido com a verdade de (a1) e (b1), ele tem forçosamente de aceitar que existem agentes com capacidades fortes, então a sua estratégia não é bem-sucedida.

Mas, apesar disso, Graham pensa que é possível resgatar o argumento de Beebee. Para isso bastaria reconstruir o seu contraexemplo, não em torno da capacidade de levantar o braço, mas sim da capacidade de, precisamente, *decidir* levantar o braço. Assim, poder-se-ia agora dizer que o defensor do *CML* está comprometido com a verdade das seguintes proposições:

(a2) O agente tinha a capacidade de decidir levantar o braço; e

(b2) Se o agente tivesse decidido levantar o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido um evento de violação das leis.

Sem dúvida que aquilo que foi dito em relação a (a1) parece aplicar-se igualmente

a (a2). Contudo, não nos parece que Graham possa legitimamente assumir que o defensor do *CML* estaria disposto a aceitar (b2). Aliás, Graham parece disposto a admitir que esta sua interpretação relativamente ao defensor do *CML* não é inteiramente isenta de polémica ao escrever, numa nota de rodapé, o seguinte:

A semântica lewisiana poderá não resultar na verdade de (b2) se o milagre de divergência para uma contrafactual tiver sempre de ocorrer antes do evento descrito no antecedente da contrafactual. Se esse fosse o caso, então esta minha tentativa de ressuscitar o argumento de Beebee estaria em sérios apuros. Ao que tudo indica, contudo, nada na semântica lewisiana parece exigir isso.  
(Graham 2008: 73)

Deste modo, Graham prossegue com a sua argumentação, como se, para todos os efeitos, o defensor do *CML* estivesse mesmo comprometido com a verdade de (b2).<sup>22</sup> Assim, notando que (a2) e (b2) implicam (c2) e que esta última parece, efetivamente, corresponder a uma capacidade forte, Graham dá aparentemente um novo fôlego à objeção de Beebee.

No entanto, Graham apressa-se também a mostrar que, apesar de todos os seus próprios esforços para resgatar o argumento de Beebee, este continua votado ao fracasso. Para isso, Graham propõe que a noção de capacidade aqui envolvida seja entendida do seguinte modo.

*CAPACIDADE:*

Um dado agente *S*, tem capacidade de fazer  $\varphi$ , em *t*, somente se alguma possível ação de *S* para fazer  $\varphi$ , em *t*, em algum mundo possível, está acessível a *S*, no mundo atual.

---

<sup>22</sup> De facto, contrariamente ao que é afirmado por Graham, não nos parece que um defensor do *CML* esteja comprometido com a verdade de (b2). O ato de decidir levantar o braço não pode ser, em si mesmo, um milagre de divergência, porque, como diz o próprio Lewis (1981), “[e]sse ato estava completamente ausente do atual curso de eventos, portanto não pode pôr-se a caminho a menos que já exista alguma divergência”. Por esse motivo, um defensor do *CML* pode limitar-se a dizer que o caso, tal como foi descrito, é simplesmente implausível e, por conseguinte, rejeitá-lo por completo.

Com esta definição de capacidade em mente, (a2), (b2) e (c2) podem ser reformuladas conforme se segue.

(a2') Alguma possível ação do agente para levantar o braço, em  $t$ , em algum mundo possível, está acessível ao agente, no mundo atual.

(b2') O mundo possível mais próximo do atual no qual no qual o agente decide levantar o braço é um mundo no qual essa decisão é um evento de violação das leis.

(c2') Alguma possível ação do agente para levantar o braço, em  $t$ , em algum mundo possível – que corresponderia a uma violação das leis do mundo atual – está acessível ao agente, no mundo atual.

Ora, de acordo com o que foi dito, (c2) é suscetível de duas interpretações, a saber:

(c2\*) O agente, no mundo atual, tinha a opção de decidir levantar o braço, tal que caso o agente tivesse feito essa opção, essa decisão de levantar o braço teria sido um evento de violação das leis; e

(c2#) O agente, no mundo atual, tinha a opção de decidir levantar o braço, tal que caso o agente tivesse decidido levantar o braço, essa decisão teria sido um evento de violação das leis.

Para Graham, embora (c2\*) corresponda efetivamente a uma capacidade forte, esta não se segue de (a2) e (b2), pois não se segue de (b2) – isto é, da ideia de que se o agente tivesse decidido levantar o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido um evento de violação das leis – que se o agente tivesse feito a opção, que este efetivamente tinha ao seu dispor, de decidir levantar o braço, a sua decisão de levantar o braço teria sido uma violação das leis.

Isto é assim porque existem mundos possíveis nos quais o agente decide levantar o braço, embora não seja verdade que ao fazê-lo está a executar a opção que, efetivamente,

tem ao seu dispor de decidir levantar o braço. Assim se explica por que é que (a2) e (b2) podem ser verdadeiras embora (c2\*) seja falsa: pode dar-se o caso de que o mundo possível mais próximo do atual no qual o agente decide levantar o braço, chamemos-lhes  $v$ , seja de facto um mundo possível no qual essa decisão seria um evento de violação das leis – o que tornaria (b2) verdadeira – e, além disso, ser também verdade que alguma possível ação do agente para levantar o braço, em  $t$ , em algum mundo possível, digamos  $w$ , está acessível ao agente, no mundo atual – o que tornaria (a2) verdadeira – mas, apesar disso, uma vez que nada do que foi dito até agora implica que a decisão de levantar o braço seja um evento miraculoso em  $w$ , pode ser falso que o agente, no mundo atual, tinha a opção de decidir levantar o braço, tal que caso o agente tivesse feito essa opção, a sua decisão de levantar o braço teria sido um evento de violação das leis – ou seja, (c2\*).

Por outro lado, embora (c2#) se siga efetivamente de (a2) e (b2) – afinal de contas não é mais do que a conjunção das duas – ela não corresponde a uma capacidade forte, no sentido definido por Beebee, pois não é uma capacidade para fazer algo que causa, ou que é, em si mesmo, um evento de violação das leis.

Em suma, a crítica de Graham à estratégia de Beebee consiste em considerar que esta se apoia numa inferência inválida para sustentar a acusação de que o defensor do *CML* está comprometido com a existência de capacidades fortes. Essa inferência pode ser reconstituída conforme se segue.

- (1) Um dado agente  $S$  tem, em  $t_x$ , a opção de fazer  $\varphi$  em  $t_x$ .
- (2) Se  $S$  tivesse feito  $\varphi$  em  $t_x$ , então  $S$  teria feito  $\psi$  em  $t_y$ .
- (3) Logo,  $S$  tem, em  $t_x$ , a opção de fazer  $\psi$  em  $t_y$ .

Para mostrar que a inferência é inválida, Graham sugere que consideremos o seguinte contraexemplo:

John está debruçado sobre um escaravelho, ponderando esmagá-lo com a sua mão. Decide não o esmagar, porque se apercebe que esmagar um inseto com a própria mão não é uma grande proeza e, por isso, não merece o seu esforço. Sem que ele saiba, no exato momento em que ele decide não esmagar o

escaravelho, um músculo na sua perna não se contrai. Caso o músculo se tivesse contraído, duas coisas teriam acontecido: (1) uma joaninha que repousava na sua perna teria rapidamente voado rente ao escaravelho; e (2) ele ter-se-ia apercebido disso e rapidamente teria decidido esmagar ambos os insetos de uma só vez [...]. (Graham 2008: 76-77)

Ora, conforme se pode notar, é verdade que nesta circunstância:

- (1) John tem, em  $t_x$ , a opção de esmagar um escaravelho em  $t_x$ ; e
- (2) Se John tivesse esmagado um escaravelho em  $t_x$ , então John teria feito a proeza de matar dois insetos de uma só vez em  $t_y$ .

Mas é falso que:

- (3) John tem, em  $t_x$ , a opção de fazer a proeza de matar dois insetos de uma só vez em  $t_y$ .

Ainda assim, embora esta inferência seja inválida, Graham nota que a confusão é compreensível, uma vez que se trata de uma inferência bastante semelhante à que se segue:

- (1)  $S$  tem, em  $t_x$ , a opção de fazer  $\varphi$ .
- (2) Se  $S$  tivesse feito a opção de fazer  $\varphi$  em  $t_x$ , então  $S$  teria feito  $\psi$  em  $t_y$ .
- (3) Portanto,  $S$  tem em  $t_x$  a opção de fazer  $\psi$  em  $t_y$ .

Esta inferência, ao contrário da anterior, é válida, pois agora a antecedente da segunda premissa estabelece que o mundo possível de referência para a verdade da contrafactual é um mundo possível que já contém a possível ação de  $S$  a propósito da qual se diz, na primeira premissa, que  $S$  tem acesso.

No entanto, este tipo de argumento não permite usar o cenário do leilão imobiliário contra o *CML*, conforme se pode constatar pela análise do argumento que se segue:

- (1) Alguma possível ação do agente para levantar o braço, em  $t$ , em algum mundo possível, está acessível ao agente, no mundo atual.
- (2) Se o agente tivesse feito essa opção, então o agente teria decidido levantar o braço, sendo que essa decisão corresponde a um evento de violação das leis.
- (3) Logo, o agente tem em  $t$  a opção de decidir levantar o braço, sendo que essa decisão corresponde a um evento de violação das leis.

Conforme vimos anteriormente, nenhum dos compromissos que o defensor do *CML* está disposto a assumir no caso do leilão imobiliário – a saber, (a2') alguma possível ação do agente para levantar o braço, em  $t$ , em algum mundo possível, está acessível ao agente, no mundo atual, e (b2') o mundo possível mais próximo do atual no qual no qual o agente decide levantar o braço é um mundo no qual essa decisão é um evento de violação das leis – o obrigam a aceitar que ambas as premissas do argumento são verdadeiras. Este pode sempre dizer que se o mundo possível mais próximo em que o agente faz a opção de decidir levantar o braço é um mundo possível no qual o agente tem uma capacidade forte, então o agente não tem acesso a essa opção, e vice-versa (i.e., que se o agente tem acesso a essa opção, então é falso que o mundo mais próximo no qual o agente faz essa opção é um mundo no qual o agente tem uma capacidade forte).

Não obstante todos os seus esforços para defender uma versão plausível de *CML*, a abordagem de Graham também não está isenta de dificuldades. Uma das dificuldades é efetivamente antecipada pelo próprio Graham, na secção final do seu artigo intitulada “One final wrinkle”. Nessa secção, Graham afirma que um defensor do *CML* pode consistentemente negar que um agente tenha alguma vez tido uma opção de fazer algo, tal que caso ele tivesse feito essa opção, essa ação teria sido, ou teria causado, um evento de violação das leis. Contudo, prossegue Graham, um defensor do *CML* não parece ter ao seu dispor os recursos necessários para negar que um agente tenha alguma vez tido uma

opção de fazer algo, tal que caso ele tivesse feito essa opção, alguma ação anterior sua teria sido, ou teria causado, um evento de violação das leis.

Para ilustrar o que está aqui em causa, Graham convida-nos a imaginar o seguinte caso:

Consideremos o mundo possível  $v$ , no qual o defensor do *CML* afirma que existe uma possível ação de decidir levantar o braço à qual Helen tem acesso no mundo atual. Em  $v$ , antes de Helen decidir levantar o braço, um pequeno milagre de divergência,  $e$ , ocorre e  $e$  é a causa da sua decisão de levantar o braço. Que tipo de evento é  $e$ ? Embora nada no *CML*, conforme o tenho vindo a defender, nos indique que tipo de evento é  $e$ , é bastante plausível que  $e$  seja um evento psicológico na mente de Helen [...]. A questão que se impõe é a seguinte: terá  $e$  sido causado por alguma ação de Helen em  $v$ ? Uma vez levantada a questão, é difícil perceber de que forma uma resposta negativa poderia ser dada. Em  $v$ ,  $e$  depende contrafactualmente de um sem número de ações anteriores de Helen. Não teria ocorrido se, por exemplo, ela não tivesse decidido ir ao leilão imobiliário naquele dia, ou se ela não se tivesse salvo ao saltar de um edifício em chamas há um ano atrás, etc. E se este tipo de dependência contrafactual é suficiente para a causalidade, então haverá muitas ações de Helen em  $v$  que causam  $e$ . Mas, nesse caso, o *CML* terá de admitir que se a decisão de levantar o braço em  $v$  está acessível a Helen no mundo atual, então Helen tinha uma opção de fazer algo, tal que caso ela tivesse feito essa opção, uma ação prévia sua teria causado um evento de violação das leis. (Graham 2008: 80)

Assim, se não quiser admitir que um agente tenha alguma vez tido uma opção de fazer algo, tal que caso ele tivesse feito essa opção, alguma ação anterior sua teria sido, ou teria causado, um evento de violação das leis, o defensor do *CML* terá de sustentar que afinal a opção de decidir levantar o braço não está acessível ao agente, no mundo atual. Mais ainda, terá de sustentar que as únicas ações possíveis acessíveis a qualquer agente serão aquelas cujos respetivos milagres de divergência teriam ocorrido antes, ou muito próximo, do seu nascimento – ou até mesmo do nascimento do primeiro agente, dado que

as ações de qualquer agente podem ser afetadas pelas ações de outros agentes. Mas isto implicaria também deixar de falar em termos de milagres locais, pois a mais pequena divergência entre mundos no que diz respeito ao comportamento de um agente poderia envolver uma enorme discrepância entre os mundos.

Para evitar esta implicação, Graham sugere que o defensor do *CML* morda a bala e subscreva o seguinte argumento:

- (1) Alguma possível ação de um agente *S* para levantar o braço, em *t*, em algum mundo possível, está acessível a *S*, no mundo atual.
- (2) Se *S* tivesse feito essa opção, então uma ação prévia sua teria causado um evento de violação das leis.
- (3) Portanto, *S* tem em *t* a opção de decidir levantar o braço, tal que se *S* tivesse feito essa opção, então uma ação prévia sua teria causado um evento de violação das leis.

Isto significa aceitar que algum agente tenha tido uma opção de fazer algo, tal que caso ele tivesse feito essa opção, alguma ação anterior sua teria causado um evento de violação das leis. De facto, Graham considera que isso não seria contrário ao espírito do *CML*, nem comprometeria os seus defensores com a ideia de que algum agente tem efetivamente a capacidade de violar as leis da natureza, pois (3) não implica que *S* tem, no mundo atual, a capacidade de fazer algo que cause, ou seja, em si mesmo, uma violação das leis.

Porém, na nossa opinião, há algo de fundamentalmente insatisfatório na estratégia de Graham. Mais ainda, o problema que diagnosticamos nessa estratégia parece-nos ser um problema partilhado por qualquer versão de *CML*. É disso mesmo que nos iremos ocupar em seguida.

*Outras respostas possíveis à objeção do CML: a resposta baseada na distinção entre capacidade e possibilidade*

Um dos principais problemas do *CML* é o facto de, aparentemente, essa posição estar a confundir a noção de possibilidade com a noção de capacidade. Vejamos, em seguida, porquê.

Ao formular o argumento modal da consequência, van Inwagen recorre, por um lado, ao operador  $N$  para representar a ideia de que algo não depende de nós – o que não deve ser confundido com o operador ‘ $\square$ ’, que representa a ideia de que algo é necessário – e, por outro lado, ao afirmar  $NL$  está simplesmente a afirmar que no mundo atual ninguém tem a capacidade de tornar falsa uma das leis da natureza – o que não deve ser confundido com a negação de uma certa possibilidade,  $\neg \diamond \neg L$ , isto é, com a ideia de que não existem mundos possíveis onde as leis da natureza são diferentes das do mundo atual.

Contudo, para refutar o argumento modal da consequência, a estratégia do defensor do *CML* consiste em defender que, embora não tenhamos a capacidade de violar as leis da natureza, num sentido forte – isto é, não temos a capacidade de realizar um determinado ato  $A$ , tal que, caso tivéssemos realizado  $A$ ,  $A$  seria, em si mesmo, ou causaria, um evento que corresponde a uma violação das leis – temos a capacidade de violar as leis da natureza, num sentido fraco – isto é, temos a capacidade de realizar um determinado ato  $A$ , tal que, caso tivéssemos realizado  $A$ , uma efetiva lei da natureza teria sido violada, mas não pelo ato, em si, ou por algum dos seus efeitos.

Ora, isto é exatamente o mesmo que dizer que, ainda que o mundo seja determinista e não tenhamos a capacidade de alterar o passado, temos a capacidade de agir de um modo diferente daquele que efetivamente agimos, pois poderíamos estar situados num mundo com leis da natureza ligeiramente diferentes das leis do mundo atual.

No entanto, se assumirmos que o determinismo é verdadeiro teremos de reconhecer que o passado e as leis da natureza determinam em cada instante um único futuro e, por conseguinte, embora, num certo sentido, as coisas pudessem ter sido de outro modo – inclusive as leis da natureza – a verdade é que, dado o facto de estarmos situados num

mundo determinista, a concretização de qualquer uma dessas possibilidades alternativas não depende de nada que possamos controlar. Com efeito, o facto de um agente estar situado neste ou naquele mundo possível não depende de nada que esteja sob o seu controlo e, assim sendo, é uma trivialidade sem qualquer conteúdo substantivo afirmar que alguém *podia* ter agido de outro modo, simplesmente, porque *podia* estar num mundo onde as leis da natureza teriam sido diferentes. Isso não implica que essa pessoa tinha efetivamente a *capacidade* de agir de outro modo.

Considerando que os mundos possíveis não têm portas de comunicação que os ligam uns aos outros e, por conseguinte, que os agentes não podem saltar de uns mundos para os outros conforme bem entendem, isto limita-se a estabelecer a existência de possibilidade alternativas, mas não reivindica a ideia de que a escolha entre qual destas possibilidades se virá, efetivamente, a concretizar depende, em algum sentido significativo, do agente ou da sua vontade livre.

Em suma, o que estamos aqui a defender é que do facto de haver um mundo possível onde um sujeito age de uma forma diferente da forma como agiu no mundo atual, não se segue que este sujeito tem, em algum sentido relevante, a *capacidade* de agir de outro modo.<sup>23</sup>

Algo de semelhante se aplica à estratégia utilizada por Graham para defender o *CML*, pois o conceito de “capacidade” que este invoca – a saber, “[u]m dado agente *S*, tem capacidade de fazer  $\varphi$ , em *t*, somente se alguma possível ação de *S* para fazer  $\varphi$ , em *t*, em algum mundo possível, está acessível a *S*, no mundo atual” – padece do mesmo tipo de confusão conceptual. Em que sentido se afirma afinal que a opção de fazer  $\varphi$  está acessível ao agente, no mundo atual, se o passado e as leis da natureza determinam a cada instante um único futuro (i.e., se o mundo em que vivemos for mesmo um mundo determinista)? Quanto muito podemos considerar que está acessível num sentido epistémico, mas não num sentido metafísico. No entanto, para reivindicar a capacidade de agir de outro modo, precisaríamos, justamente, que essa opção estivesse acessível num sentido metafísico.

---

<sup>23</sup> No Capítulo 3 iremos explorar de forma mais aprofundada a ideia de que haver possibilidades alternativas, embora possa ser necessário, não é suficiente para a existência de livre-arbítrio.

Na nossa opinião, a noção de capacidade aqui envolvida seria muito melhor entendida de uma forma disposicional, cujos antecedentes se encontram nas posições de Gilbert Ryle (1949). É o que é sugerido pelo compatibilista Michael Fara, no artigo “Masked Abilities and Compatibilism” (2008):

Um agente, S, tem a capacidade para fazer A nas circunstâncias C se, e só se, está disposto a [ou, melhor, para] fazer A, quando tenta fazê-lo nessas circunstâncias. (Fara 2008: 848)

No entanto, conforme iremos defender em breve, não nos parece que o recurso a esta noção de capacidade se saia melhor do que o *CML* na tentativa de acomodar a ideia de que podemos ter livre-arbítrio num mundo determinista.

*Outras respostas possíveis à objeção do CML: a resposta baseada na afinação minuciosa*

Uma outra crítica possível ao *CML* que pretendemos apresentar baseia-se na ideia de uma afinação minuciosa do universo. Aparentemente, os físicos têm vindo a concluir que uma diferença infinitesimal ao nível das leis fundamentais do universo teria como consequência uma divergência tão grande no seu desenvolvimento que nenhum organismo vivo teria sequer a possibilidade de vir a existir. É essa ideia que William Rowe parece querer captar na passagem que se segue:

Veja-se então a coisa assim: havia milhões de maneiras diferentes de o universo se poder ter desenvolvido a partir do Big Bang. E apenas de uma dessas maneiras o universo viria a ter as características necessárias para a emergência e existência contínua do tipo de vida que conhecemos. Um exemplo popular de uma das inúmeras condições que tinham de ser precisamente do modo como são para que o surgimento da vida fosse sequer possível diz respeito à taxa de expansão do universo a partir do momento inicial do Big Bang. Se a taxa de expansão fosse ligeiramente mais rápida, não teria sido possível formarem-se as galáxias, estrelas e planetas, com o

resultado de que o tipo de vida que conhecemos não teria tido hipótese de existir. Alternativamente, como afirma Stephen Hawking, “Se a taxa de expansão do universo um segundo depois do Big Bang tivesse sido menor ainda que por um em cem mil triliões, o universo teria voltado a ser uma bola de fogo quente”. (Rowe 2010: 69)

Ora, a confirmar-se o que está aqui a ser sugerido, parece que a própria ideia de milagre local seria implausível, pois uma divergência ínfima no que diz respeito às leis da natureza atuais teria como consequência uma alteração enorme a nível factual, o que significa que uma contrafactual como “Se  $S$  tivesse feito  $\varphi$ , então uma lei da natureza teria sido falsa” é afinal falsa. Isto porque para que exista um mundo possível no qual sequer existe um  $S$ , não se pode registar a mais ínfima divergência no que diz respeito às leis fundamentais do mundo atual – ou seja, qualquer mundo possível no qual a antecedente desta contrafactual é verdadeira, será um mundo possível no qual a consequente é falsa.

Em resposta a esta crítica o defensor do *CML* pode sempre alegar que os factos científicos em que a crítica se baseia – a saber, aqueles factos científicos que servem de suporte para a ideia de que a afinação minuciosa das constantes cósmicas, tal como se apresentam no mundo atual, é indispensável para a existência de vida tal como a conhecemos – são factos empíricos, apenas contingentemente verdadeiros. Ou, ainda que sejam necessariamente verdadeiros, num sentido nomológico, não são logicamente, nem metafisicamente necessários. Portanto, a estratégia argumentativa do defensor do *CML* pode ser bem-sucedida desde que os conceitos de possibilidade e necessidade nela envolvidos sejam entendidos na sua aceção lógica ou metafísica e não num sentido nomológico.

Contudo, também não nos parece que essa estratégia funcione porque não parece plausível considerar que a noção de capacidade envolvida na controvérsia possa ser salvaguardada apenas numa aceção lógica ou metafísica de possibilidade e necessidade. A ideia, formulada de outro modo, é a de que para que se possa dizer que um dado agente tinha a capacidade de levantar o braço, teremos (pelo menos) de aceitar que isso era nomologicamente (ou fisicamente) possível.

### 2.2.3 O ataque à regra de exportação para a lógica modal

Em seguida, iremos averiguar se o ataque ao argumento modal da consequência baseado na rejeição da regra de exportação para a lógica modal é promissor. A regra de exportação estabelece que podemos inferir  $\Box (P \rightarrow (Q \rightarrow R))$  a partir  $\Box ((P \wedge Q) \rightarrow R)$ . Pelo que a regra aqui em causa pode ser formulada do seguinte modo.

$$\Box ((P \wedge Q) \rightarrow R) \vdash \Box (P \rightarrow (Q \rightarrow R))$$

Ora, esta regra é, realmente, incontroversa para quem quer que aceite o sistema  $K$ , que se trata do mais fraco dos sistemas de lógica modal, pelo menos no sentido em que  $K$  é o sistema de lógica modal com o menor número de axiomas.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Numa nota anterior, introduzimos a semântica dos mundos possíveis para falar das noções de possibilidade e necessidade – e falamos logo aí das relações de acessibilidade entre mundos para explicar a noção de possibilidade relativa. O facto é que podem ser considerados diferentes tipos de relações de acessibilidade entre mundos possíveis. Diz-se, por exemplo, que uma relação de acessibilidade entre mundos possíveis é extensível se e só se para todo o mundo  $x$  há um mundo  $y$  tal que  $x$  acede a  $y$  ( $xRy$ ). Por sua vez, uma tal relação será reflexiva se e só se todo o mundo  $x$  é tal que acede a si mesmo ( $xRx$ ). Uma relação entre mundos é simétrica se e só se para todo o mundo  $x$  e todo o mundo  $y$ , se  $xRy$ , então  $yRx$ . Por fim, uma relação entre mundos será transitiva se e só se para todo o mundo  $x$ ,  $y$  e  $z$ , se  $xRy$  e  $yRz$ , então  $xRz$ . Ora, uma maneira de distinguir precisamente os diferentes sistemas de Lógica Modal apela aos tipos de relação de acessibilidade entre mundos que cada sistema consagra e, em função disso, aos diferentes axiomas. Vamos tentar fazer isso, concisamente, para aqueles que são talvez os mais conhecidos sistemas de Lógica Modal. No sistema  $K$ , não se assume qualquer relação de acessibilidade. No sistema  $D$ , a acessibilidade é extensível. No sistema  $T$ , a acessibilidade é reflexiva. No sistema  $B$ , a acessibilidade é reflexiva e simétrica. No sistema  $S4$ , a acessibilidade é reflexiva e transitiva. No sistema  $S5$ , a acessibilidade é reflexiva, simétrica e transitiva. Isto significa que o sistema  $K$  só tem como axiomas as tautologias clássicas prefixadas pelo operador da necessidade e o axioma  $K$ , também por vezes designado “axioma da distribuição da necessidade”:  $\Box(p \rightarrow q) \vDash_K \Box p \rightarrow \Box q$ . (Usamos apenas nesta nota a contraparte semântica do símbolo  $\vdash$ .) No sistema  $D$  devido à extensibilidade da relação entre mundos (todos os mundos veem algum mundo) e, por conseguinte, a necessidade implica possibilidade:  $\Box p \vDash_D \Diamond p$ . No sistema  $T$ , porque a acessibilidade é reflexiva (todos os mundos se veem a si próprios), a necessidade implica atualidade:  $\Box p \vDash_T p$  e a atualidade implica possibilidade:  $p \vDash_T \Diamond p$ . No sistema  $B$ , porque a acessibilidade é reflexiva e simétrica, o simples facto de um estado de coisas  $x$  poder ser necessário implica que é efetivamente o caso que  $x$ :  $\Diamond \Box p \vDash_B p$ . Por outro lado, se é o caso que  $x$ , isso implica, não apenas que é possível que  $x$ , mas, mais do que isso, que é necessário que seja possível que  $x$ :  $p \vDash_B \Box \Diamond p$ . No sistema  $S4$ , a acessibilidade é reflexiva e transitiva e, por isso, tudo o que é necessário é necessariamente necessário:  $\Box p \vDash_{S4} \Box \Box p$ . Por outro lado,

Isto acontece uma vez que em  $K$  podemos colocar o operador “ $\Box$ ” antes de qualquer tautologia da Lógica Proposicional ( $LP$ ) na sua formulação clássica. Ora, visto que

$$1) ((P \wedge Q) \rightarrow R) \rightarrow (P \rightarrow (Q \rightarrow R))$$

é uma tautologia em  $LP$ , podemos assumir que

$$2) \Box((P \wedge Q) \rightarrow R) \rightarrow (P \rightarrow (Q \rightarrow R))$$

é uma fórmula válida em  $K$ . Assim sendo, podemos ver agora que a regra da exportação para a lógica modal é válida em  $K$  utilizando a regra do *Modus Ponens*, juntamente com o axioma da distribuição da necessidade, também normalmente designado Axioma  $K$ , precisamente por se tratar do axioma que caracteriza este sistema, e segundo o qual

$$3) \Box(P \rightarrow Q) \rightarrow (\Box P \rightarrow \Box Q).$$

Por substituição teríamos então a seguinte fórmula:

$$4) \Box((P \wedge Q) \rightarrow R) \rightarrow (P \rightarrow (Q \rightarrow R)) \rightarrow (\Box((P \wedge Q) \rightarrow R) \rightarrow \Box(P \rightarrow (Q \rightarrow R)))$$

Ora, a partir de 4) e 2) podemos inferir, por *Modus Ponens*:

$$5) \Box((P \wedge Q) \rightarrow R) \rightarrow \Box(P \rightarrow (Q \rightarrow R))$$

Deste modo, torna-se evidente que a partir de

---

tudo o que é possivelmente possível é simplesmente possível:  $\Diamond\Diamond p \vDash_{S4} \Diamond p$ . Por fim, no que diz respeito ao sistema  $S5$ , porque a acessibilidade é reflexiva, simétrica e transitiva, o facto de um estado de coisas  $x$  poder ser necessário implica, não apenas que  $x$  é o caso (como no sistema  $B$ ), mas também que  $x$  é necessário:  $\Diamond\Box p \vDash_{S5} \Box p$ . Por outro lado, se algo é possível, isso implica que é necessariamente possível:  $\Diamond p \vDash_{S5} \Box\Diamond p$ .

$$6) \quad \Box ((P \wedge Q) \rightarrow R)$$

podemos validamente inferir

$$7) \quad \Box (P \rightarrow (Q \rightarrow R))$$

Pois esta fórmula segue-se por *Modus Ponens* de 6) e 5), sendo que esta última se segue por *Modus Ponens* de duas fórmulas válidas em *K*, a saber 2) e 4).

Isto significa que rejeitar a regra de exportação para a lógica modal implicaria rejeitar o mais fraco dos sistemas de lógica modal – e isto equivaleria, enfim, a rejeitar a própria lógica modal como um todo. Não estamos a afirmar que isso seja necessariamente um erro, pois embora se considere que a lógica modal tem uma comprovada utilidade no tratamento de vários problemas metafísicos, também é sabido que nem todos os filósofos estão dispostos a reconhecer-lhe esse mérito. O caso mais notável é, evidentemente, o de W. V. Quine (1960).

No entanto, pensamos que esta linha argumentativa no âmbito do problema com o qual estamos a lidar é muito pouco satisfatória, pois consiste basicamente em dizer que o argumento modal da consequência não é bom porque ... é modal. Isto corresponderia a pressupor – estranhamente, para dizer o mínimo – que a ideia de que a lógica modal como um todo está errada é mais plausível do que o próprio argumento modal da consequência.

Além disso, se os critérios para avaliar a validade de um argumento forem, geralmente, inerentes ao próprio sistema formal utilizado na sua explicitação, isto significa que os critérios para avaliar um argumento modal são inerentes à própria lógica modal – e, portanto, que apenas a própria lógica modal nos fornece as ferramentas requeridas para atacar a estrutura formal do argumento.

#### **2.2.4 O ataque à regra alfa**

A regra ( $\alpha$ ) sustenta que a seguinte inferência é válida:

$$\Box P \therefore NP$$

Procedendo a partir de um exemplo, ter-se-ia

$$\Box (2 + 2 = 4) \vdash N(2 + 2 = 4)$$

que significa que se “ $2 + 2 = 4$ ” é necessariamente verdadeira, então ninguém tem ou alguma vez teve o poder de a tornar falsa. Negar “ $N(2 + 2 = 4)$ ” seria alegar que a verdade de “ $2 + 2 = 4$ ” depende, de alguma maneira, de nós. Ora, à partida, isso parece um tanto ou quanto descabido, daí que a regra ( $\alpha$ ) possa ser dita intuitivamente apropriada. Mas nem todos estão dispostos a aceitá-la.

Em primeiro lugar, importa salientar que, dado que o sistema  $K$  não se caracteriza pela relação de reflexividade – isto é, em  $K$  não é verdade que qualquer mundo possível acede a si mesmo – a regra ( $\alpha$ ) não é válida em  $K$ .

Considerando que a inferência “ $\Box P \vdash P$ ” não é válida em  $K$ , podemos imaginar uma circunstância em que “ $\Box P$ ” é verdadeira e “ $P$ ” falsa – e, portanto, “ $\Box P \therefore NP$ ” seria uma inferência inválida, visto que, nessa circunstância, “ $\Box P$ ” seria verdadeira e “ $NP$ ” seria falsa. Afinal, esta última abrevia “ $P$  e ninguém tem, nem nunca teve, qualquer escolha acerca de  $P$ ” e, como a sua primeira conjunta seria falsa, a conjunção no seu todo também o seria.

Contudo, parece-nos mais plausível aceitar a ideia de que o sistema  $K$  é filosoficamente insuficiente do que negar a regra ( $\alpha$ ). Na verdade, a rejeição da relação de reflexividade, associada ao sistema  $K$ , parece-nos bastante contraintuitiva, pois uma vez que “ $P$  é necessariamente verdadeira” num mundo possível,  $M_I$ , significa que “ $P$  é verdadeira em todos os mundos possíveis acessíveis a partir de  $M_I$ ”, e visto que, em  $K$ , nada nos garante que  $M_I$  aceda a si próprio, é possível que em  $M_I$  ambas as proposições que se seguem sejam verdadeiras: “ $P$  é necessariamente verdadeira” e “ $P$  é falsa”. O que intuitivamente parece inadequado.

Deste ponto de vista, parece realmente mais razoável aceitar que qualquer mundo acede a si mesmo do que aceitar que “ $P$  é necessariamente verdadeira” e “ $P$  é falsa” podem ser simultaneamente verdadeiras – o que quer dizer precisamente que talvez  $K$  não seja o melhor sistema de lógica modal para lidar com questões metafísicas como aquelas que estão em jogo no problema do livre-arbítrio.

Uma outra forma de atacar a regra ( $\alpha$ ) é alegar que existe um Deus todo-poderoso que criou o universo e tudo o que há, incluindo as verdades necessárias e, portanto, ainda que seja verdade, por exemplo, que “ $\Box(2 + 2 = 4)$ ”, é falso que ninguém tem nem nunca teve escolha sobre o assunto. Contudo, muitos filósofos clássicos ou atuais – como, por exemplo, Gottfried Leibniz e Alvin Plantinga, entre outros – defendem que nem um Deus onipotente, caso existisse, conseguiria alterar o valor de verdade de proposições necessárias.

Além disso, o problema que temos em mãos diz certamente respeito ao livre-arbítrio humano, não à liberdade de uma hipotética divindade. O que queremos saber é se, efetivamente, nós, os seres humanos, temos (ou não) livre-arbítrio.

Assim, o facto de haver um Deus todo-poderoso que criou o universo e tudo quanto existe, incluindo as verdades necessárias, pode ser razoavelmente visto como irrelevante para a inferência aqui em causa. O operador “ $N$ ” aplica-se aos seres humanos e, uma vez que é esse o escopo do argumento modal da consequência, isso é tudo quanto precisamos para preservar a validade desse argumento.

### 2.2.5 O ataque à regra beta e o Argumento da *Mind*

A regra ( $\beta$ ), recordemo-lo, sustenta que

$$N(P \rightarrow Q), NP \vdash NQ$$

Efetivamente Van Inwagen (1983: 98) recorre ao seguinte exemplo para começar por ilustrar a plausibilidade desta regra.

- (1) Se o sol explodir no ano 3000, então acaba a vida na terra no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «se o sol explodir no ano 3000, então acaba a vida na terra no ano 3000».

Quer dizer,

$$N(P \rightarrow Q)$$

- (2) O sol vai explodir no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «o sol vai explodir no ano 3000».

Quer dizer,

$$NP$$

- (3) Logo, a vida na terra acaba no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «a vida na terra acaba no ano 3000».

Quer dizer,

$$\therefore NQ$$

Trata-se de um argumento que é uma instância da regra ( $\beta$ ) e que, aparentemente, é válido. Para mostrar a invalidade do argumento teríamos de defender que é possível que as suas premissas sejam verdadeiras e a sua conclusão falsa. Contudo, a tentativa de fazer tal coisa parece fracassar, pois ao negarmos a conclusão estamos também a negar alguma das premissas. Se “a vida na terra acaba no ano 3000” depende de nós, então

- (i) é falso que não depende de nós que caso o sol venha a explodir no ano 3000, a vida acaba na terra, ou  
(ii) é falso que o facto de o sol explodir no ano 3000 não depende de nós.

Ainda assim, o facto de isso se verificar no caso específico deste argumento não é suficiente para nos assegurarmos da validade da regra, pois basta que seja possível encontrar um contraexemplo – ou seja, uma situação em que  $NQ$  é falsa, apesar de  $N (P \rightarrow Q)$  e  $NP$  serem verdadeiras – para podermos legitimamente pôr em causa a validade da regra. Mas haverá mesmo um tal contraexemplo?

### *O compatibilismo clássico e o contraexemplo da análise condicional*

Uma estratégia frequentemente utilizada pelos compatibilistas para atacar o Argumento da Consequência passa por atacar diretamente a premissa (3) da primeira versão do argumento, apresentada na secção inicial deste Capítulo 2. Vale a pena recordar a premissa em causa.

– Se as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto e não somos capazes de alterar as leis da natureza nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto, então não temos possibilidades alternativas.

Assim, para refutar a premissa, o compatibilista terá a seu cargo a tarefa de mostrar que apesar de as nossas ações serem a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto e de não sermos capazes de alterar as leis da natureza nem os acontecimentos que ocorreram num passado, é ainda assim possível que tenhamos possibilidades alternativas.

Para defender esta ideia, alguns compatibilistas sugerem que a ideia das possibilidades alternativas seja entendida de uma forma condicional. De acordo com esta interpretação, dizer

“podíamos ter agido de outra forma”

é para ser entendido de forma condicional, isto é, deve ser entendido como se aquilo que

estamos a afirmar fosse o seguinte:

“podíamos ter agido de outra forma, se tivéssemos agido de outra forma caso tivéssemos escolhido fazê-lo”.

A estratégia assim esboçada está associada àquilo que se tem designado “compatibilismo clássico” (“tradicional”, por vezes) – e é conhecida, hoje em dia, como “estratégia da análise condicional”. É ela que subjaz às posições sobre o livre-arbítrio de autores como Thomas Hobbes, que viu as suas palavras (Hobbes 1999) praticamente repetidas na leitura que acabamos de apresentar para “podíamos ter agido de outra forma”, John Locke, Hume, John Stuart Mill, G. E. Moore, A. J. Ayer, entre outros autores.

A análise condicional permite ao compatibilista sustentar que o livre-arbítrio não é incompatível com o determinismo, pois embora seja verdade que só temos livre-arbítrio se pudermos agir de modo diferente daquele que agimos – isto é, se tivermos possibilidades alternativas – é falso que num universo determinista não temos tais possibilidades. Isto porque, de acordo com esta análise condicional, dizer que temos possibilidades alternativas é o mesmo que dizer que caso tivéssemos decidido fazer outra coisa, teríamos efetivamente feito outra coisa – mas isso pode ser verdadeiro, mesmo num mundo onde tudo está determinado (incluindo a nossa vontade, as nossas crenças e os nossos desejos, etc.), pois mesmo nessas circunstâncias continuaria a ser verdade que, por vezes, teríamos agido de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos decidido fazê-lo, isto é, simplificando um pouco de maneira a não falar outra vez na vontade, se as nossas crenças e desejos fossem diferentes daquelas que efetivamente temos.

O certo é que esta perspetiva passa efetivamente a encarar o livre-arbítrio como ausência de coação: somos livres na medida em que não somos forçados (por fatores externos) a fazer aquilo que não queremos, nem impedidos (por fatores externos) de fazer aquilo que pretendemos fazer (ainda que aquilo que pretendemos seja inteiramente determinado).

Assim, o argumento subjacente à estratégia da análise condicional pode ser reconstruído conforme se segue.

- (1) Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele pelo qual agimos.
- (2) Ainda que o determinismo seja verdadeiro, por vezes, teríamos agido de modo diferente daquele pelo qual agimos, se assim o tivéssemos decidido (desde que tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos).
- (3) Logo, é falso que se as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto e não somos capazes de alterar as leis da natureza nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto, então não temos possibilidades alternativas.

Ora, no artigo “Compatibilism and the argument from unavoidability” (1987), o compatibilista Thomas Flint recorre à análise condicional para mostrar que é possível encontrar um contraexemplo à regra ( $\beta$ ) no âmbito do próprio Argumento da Consequência.

Segundo Flint, a análise condicional mostra que a forma como os incompatibilistas interpretam “ $NP$ ” e “ $\neg NP$ ” deixa de fora algo que vai adquirir neste momento uma importância fundamental. O incompatibilista interpreta “ $\neg NP$ ” do seguinte modo.

$\neg NP (I)$ :

Um agente,  $S$ , tem, ou teve, a capacidade de tornar pelo menos uma proposição,  $P$ , falsa.

Isto significa que “ $\neg NP (I)$ ” implica que  $S$  tem ao seu dispor possibilidades alternativas. Ao contrário de “ $NP$ ”, que significa “ $P$  é o caso e ninguém tem, nem nunca teve, a capacidade de tornar falsa a proposição  $P$ ”, ou seja, relativamente a  $P$  ninguém tem, nem nunca teve, possibilidades alternativas.

No entanto, com recurso à análise condicional, um compatibilista como Flint pode

interpretar “ $\neg NP$ ” do seguinte modo.

$\neg NP (C)$ :

Um agente teria a capacidade de tornar pelo menos uma proposição,  $P$ , falsa, *se tivesse crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente tem.*

O que implica que, para esse compatibilista, “ $NP$ ” passaria então a significar o seguinte.

$NP (C)$ :

Ninguém tem o poder de tornar falsa a proposição  $P$ , *mesmo que tivesse crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente tem.*

Desta forma, a análise condicional permite ao compatibilista encontrar um contraexemplo à regra ( $\beta$ ), no interior do próprio argumento modal da consequência, pois este estabelece que “ $NP$ ” se segue de “ $NL$ ” e “ $N(L \rightarrow P)$ ” – respetivamente, as linhas (3) e (6) da derivação mais atrás apresentada para o argumento. No entanto, através da análise condicional somos conduzidos a uma situação em que essas premissas são verdadeiras, mas é falso que  $NP$ , porque nessas circunstâncias mesmo que tivéssemos crenças e desejos diferentes, não conseguiríamos alterar coisas tais como as leis da natureza, “ $L$ ”, ou a implicação “ $(L \rightarrow P)$ ”, mas a conclusão “ $NP$ ” seria falsa, pois, de acordo com a análise condicional, se tivéssemos crenças e desejos diferentes, teríamos o poder de tornar falsa a proposição  $P$ . Portanto, se a análise condicional fornece uma interpretação correta de “ $\neg NP$ ”, então a regra ( $\beta$ ) autoriza-nos a inferir algo falso a partir de premissas verdadeiras. Isto implica evidentemente que a regra ( $\beta$ ) deve ser posta de lado.

Contudo, é legítimo perguntar se o incompatibilista está realmente forçado a aceitar este contraexemplo e, por conseguinte, a abandonar a regra ( $\beta$ ). Afinal de contas, este pode sempre defender que a regra ( $\beta$ ) é mais plausível e intuitiva do que a própria análise condicional. Será que existem boas razões para considerar que a análise condicional é mais plausível que a regra ( $\beta$ )?

Muitos autores consideram que não. Roderick M. Chisholm,<sup>25</sup> por exemplo, sustenta que a análise condicional é altamente implausível, pois compromete-nos com a ideia de que o significado profundo de uma frase como

a) “S podia ter agido de outro modo” (*analysandum*)

se deixa captar adequadamente por uma frase como

b) “Se S tivesse escolhido agir de outro modo, então ele teria agido de outro modo” (*analysans*).

Ora, de acordo com Chisholm, a menos que

c) “S podia ter escolhido agir de outro modo”

seja verdadeira, é possível que *b*) seja verdadeira e *a*) seja falsa. Isto significa que, contrariamente ao que é sugerido pela estratégia da análise condicional, estas duas afirmações, *a*) e *b*), não têm o mesmo significado.

No artigo “Cans without ifs” (1968), Keith Lehrer ilustra este tipo de possibilidade, recorrendo ao seguinte exemplo.

1. Suponhamos que me ofereciam um frasco com vários doces, incluindo gomas vermelhas; e que, uma vez que tenho uma aversão patológica a gomas vermelhas (imaginemos, por exemplo, que me fazem lembrar gotas de sangue), decidi não tirar nenhum doce.
2. Ora, apesar de ser logicamente possível supor que, se eu tivesse escolhido tirar uma goma vermelha, eu tê-lo-ia feito, a verdade é que, dada a minha aversão, eu não poderia ter escolhido fazê-lo.

---

<sup>25</sup> Cf. Chisholm 1964: 720–729.

3. Isto significa que eu não tenho, efetivamente, a capacidade de tirar uma goma vermelha (isto é, a proposição que representa o *analysandum* é falsa), mas, se eu tivesse escolhido tirar uma, eu tê-lo-ia feito (isto é, a proposição que representa o *analysans* é verdadeira).

Assim, um incompatibilista pode sempre rejeitar a análise condicional, sustentando que é uma trivialidade sem qualquer relevância metafísica afirmar que teríamos agido de modo diferente daquele pelo qual agimos, se assim o tivéssemos decidido (i.e., desde que tivéssemos crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente temos). Para esses autores, o problema do livre-arbítrio consiste precisamente em tentar perceber se num mundo determinista é possível que a nossa vontade seja livre, ou seja, se aquilo que decidimos, ou não, fazer é algo que de certa forma podemos controlar, que depende de nós em algum sentido especialmente relevante, ou se não passa de mais uma consequência do passado e das leis da natureza que escapa completamente ao nosso controlo.

Ora, de acordo com a imagem determinista do mundo, em cada instante existe apenas um estado de coisas possível, pois cada estado de coisas é consequência necessária dos estados do mundo que o antecederam e das leis da natureza. Assim sendo, a história do mundo é como um comboio que viaja numa linha sem bifurcações. O que significa que, num mundo determinista, não faz sentido dizer que poderíamos ter decidido agir de outra forma ou ter desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois estes são a consequência pelo menos da nossa história pessoal até ao momento e das leis da natureza.

De facto, mesmo entre os compatibilistas não há consenso acerca da própria análise condicional. Como vimos anteriormente, Michael Fara, no seu artigo de 2008, “Masked Abilities and Compatibilism”, defende que a análise condicional não é capaz de fornecer uma interpretação correta do conceito de “capacidade” que está aqui envolvido. A ideia básica é a de que a análise condicional não consegue lidar com as situações em que uma capacidade se encontra mascarada.

Fara começa por sugerir que a noção de “capacidade” deve ser entendida de modo análogo à noção de “disposição”, de forma que a primeira permita acomodar a ideia de “capacidade mascarada”, tal e qual como a segunda acomoda a de “disposição

mascarada”. Considere-se, a título de exemplo, um determinado pedaço de porcelana que tem a disposição para se partir. Se este for revestido com um material protetor que o impeça de se partir, não dizemos que a porcelana perdeu a disposição para se partir. Dizemos simplesmente que essa disposição foi mascarada pelo facto de a porcelana ter sido revestida com aquele material protetor.

Analogamente, Fara acredita que existem situações em que podemos dizer que uma capacidade se encontra mascarada, explicitando a noção de “capacidade mascarada” nos seguintes termos:

A capacidade de um agente, *S*, para fazer *A* numa circunstância, *C*, é uma capacidade mascarada se, e só se,

(i) *S* tenta fazer *A*

(ii) na circunstância *C*;

(iii) *S* tem a capacidade de fazer *A* enquanto tenta fazê-lo; contudo,

(iv) *S* não é bem-sucedido a fazer *A*. (Fara 2008: 848)

Suponhamos que Cristiano Ronaldo é um excelente jogador de futebol e que tipicamente é um bom marcador de golos. Isto faz com que a proposição “O Cristiano Ronaldo tem a capacidade de marcar golos” seja verdadeira. No entanto, sempre que recebe um mau passe na grande área, Cristiano Ronaldo simplesmente é incapaz de realizar a mesma proeza que, noutras circunstâncias, parece não ter qualquer dificuldade em realizar.

Imaginemos agora, que Cristiano Ronaldo recebe um mau passe em plena grande área, mas que, ainda assim, arrisca um remate à baliza. Apesar de não ser bem-sucedido, não podemos dizer que este perdeu a sua capacidade de marcar golos – acontece simplesmente que, nestas circunstâncias, essa capacidade se encontra mascarada. Ou seja, temos então uma situação em que:

(i) Cristiano Ronaldo tenta marcar golo

- (ii) na sequência de um mau passe na grande área.
  - (iii) Cristiano Ronaldo não perdeu a capacidade de marcar golos;
- porém,
- (iv) não é bem-sucedido.

Assim, de acordo com a sugestão teórica imediatamente anterior, é o próprio conceito de “capacidade” que deve ser interpretado de forma disposicional (e não condicional) – ou seja:

*DISP:*

Um agente, *S*, tem a capacidade para fazer *A* nas circunstâncias *C* se, e só se, está disposto a (ou, talvez, de modo a) fazer *A*, quando tenta fazê-lo nessas circunstâncias.

Esta forma de entender o conceito de “capacidade” é, intuitivamente, melhor do que a análise condicional, a qual se limita a estabelecer o seguinte.

*COND:*

Um agente, *S*, tem a capacidade de fazer *A*, desde que *S* fizesse *A*, se assim o decidisse.

Desde logo porque, conforme através do exemplo se revelou, existem situações em que uma capacidade pode estar mascarada, ou seja, pode ser verdade que um determinado agente, *S*, tem a capacidade de fazer *A*, embora seja falso que este faria *A*, se assim o decidisse.

Assim, se para escapar à conclusão do argumento modal da consequência, o compatibilista pretende atacar a regra ( $\beta$ ), ele tem de desenvolver uma estratégia alternativa que não dependa da análise condicional. Fara acredita que a sua análise disposicional proporciona justamente essa alternativa, pois permite igualmente construir um contraexemplo à regra ( $\beta$ ). Para o demonstrar, Fara sugere que nos debruçemos sobre

o caso que se segue:

Suponhamos, por exemplo, que um golfista experiente está perante um *putt* particularmente fácil. Sendo experiente, o golfista tem a capacidade de meter o *putt*. Mas imaginemos que, neste caso, essa capacidade se encontra mascarada por uma súbita rajada de vento. O golfista tenta meter o *putt* mas falha. Substituindo, na regra ( $\beta$ ),  $P$  por ‘Ocorre uma súbita rajada de vento’ e  $Q$  por ‘O golfista falha’, temos um contraexemplo a esta regra. Ninguém é capaz de fazer com que seja o caso que não ocorra uma súbita rajada de vento, e ninguém é capaz de fazer com que seja o caso que ocorra uma súbita rajada de vento, mas o golfista não falhou – podemos supor que o golfista tinha experiência apenas em *putts* sem vento. Ainda assim, o golfista é capaz de fazer com que seja o caso que ele não falhe – ele tem a capacidade de meter o *putt*. (Fara 2008: 862)

Ou seja, Fara pensa que a regra ( $\beta$ ) é falsa devido à possibilidade de existirem capacidades mascaradas. Na sua opinião, casos como o apresentado mostram que é possível haver circunstâncias em que (i) existe algo que ninguém pode controlar, a saber, as condições que mascaram uma dada capacidade,  $C$ , de um agente,  $A$  (no exemplo apresentado, ninguém pode controlar a ocorrência de uma súbita rajada de vento, que mascara a capacidade que o golfista experiente tem de meter o *putt*), ao mesmo tempo que (ii) ninguém controla o facto de essas circunstâncias serem suficientes para impedir que esse agente,  $A$ , manifeste essa capacidade,  $C$ , (no exemplo apresentado, ninguém pode controlar o facto da rajada de vento ser suficiente para o golfista falhar o *putt*), embora (iii) seja falso que ninguém tem a capacidade em causa (no exemplo apresentado, é falso que ninguém é capaz de tornar falsa a proposição “O golfista falha o *putt*”). Afinal de contas, tal como se revela no exemplo, trata-se de um golfista experiente e, por conseguinte, com capacidade para meter aquele tipo de *putt*, embora, nas circunstâncias em causa, essa capacidade se encontrasse mascarada. Fica clara, por analogia, o contraexemplo que assim é obtido para o argumento de van Inwagen, apresentado no início desta secção, com a explosão do sol no ano 3000:

- (i) imediatamente acima é  $NP$ ;
- (ii) imediatamente acima é  $N(P \rightarrow Q)$ ; mas
- (iii) imediatamente acima é  $\neg NQ$ .

Contudo, não nos parece que a estratégia de Fara seja realmente bem-sucedida. Se acrescentarmos que o facto de ter ocorrido uma rajada de vento faz parte das circunstâncias em que o golfista se encontrava, então não podemos dizer que este tinha a capacidade de meter o *putt*. Aliás, o próprio Fara parece reconhecer isso mesmo quando afirma que “podemos supor que o golfista tinha experiência apenas em *putts* sem vento”. Analogamente, se incluirmos o facto de que estamos situados num mundo determinista nas circunstâncias em que habitualmente agimos, nunca poderemos dizer que tínhamos capacidade para agir de outro modo, isto é, para agir de um modo diferente daquele que estava determinado (pelo passado e pelas leis da natureza) agirmos.

Deste modo, podemos considerar que a estratégia da análise disposicional de Fara falha ao reivindicar o compatibilismo, porque, uma vez que num mundo determinista nunca podemos dizer que estamos dispostos a ser bem-sucedidos ao agir de outro modo quando tentamos fazê-lo, numa circunstância em que estava determinado que não o faríamos – ou seja, não podemos realmente dizer que temos a capacidade para agir de outro modo.

Dada a suposição de que o determinismo é verdadeiro, façamos nós o que fizermos, estaremos a fazer aquilo que estava determinado (pelo passado e pelas leis da natureza) e, por conseguinte, não podemos dizer que estamos dispostos a ser bem-sucedidos a agir de um modo diferente daquele que se encontrava determinado. Nessa circunstância, sempre que somos bem-sucedidos a fazer seja o que for, é porque essa forma de agir é precisamente aquela que estava determinada, o que significa que não estaremos dispostos a ser bem-sucedidos ao agir de outro modo.

Ao contrário do que acontece com capacidades como cozinhar, saltar à corda ou andar de bicicleta, que, mesmo assumindo que o determinismo é verdadeiro, podem, ou não, vir a manifestar-se consoante o que aconteceu no passado e as leis da natureza, a

capacidade de agir de um modo diferente daquele que estava predeterminado é uma capacidade que nunca pode vir a manifestar-se num mundo determinista.

No caso descrito por Fara, dadas as circunstâncias em que o golfista se encontrava, havia várias capacidades, neste segundo sentido, que esse golfista podia ter manifestado – mas se considerarmos que o determinismo é verdadeiro, seremos forçados a concluir que o passado e as leis da natureza implicam necessariamente se alguma delas se viria a manifestar ou não e, em caso afirmativo, qual delas seria exatamente.

Assim sendo, nem mesmo de acordo com a análise disposicional proposta por Fara, agir de um modo diferente daquele que estava predeterminado é uma capacidade que nenhum agente situado num mundo determinista pode aspirar a possuir – e, portanto, à semelhança do que acontece com a análise condicional, esta linha de defesa do compatibilismo parece também estar condenada ao fracasso.

Mas isto não significa que os compatibilistas tenham acabado de esgotar todas as estratégias disponíveis para tentar refutar o argumento modal da consequência.

Uma estratégia muito explorada pelos compatibilistas consiste em mostrar que a regra ( $\beta$ ) permite concluir que o livre-arbítrio não só é compatível como pressupõe o determinismo. O próprio van Inwagen rotulou este tipo de estratégia argumentativa como “Argumento da *Mind*”, por se ter visto sistematicamente confrontado com ela nas páginas dessa revista. Vejamos mais detalhadamente como decorre este tipo de argumentação.

### *O Argumento da Mind*

O Argumento da *Mind* é um argumento compatibilista que visa mostrar que o livre-arbítrio não só é compatível com o determinismo, como implica que este é verdadeiro. De acordo com van Inwagen:

O Argumento da *Mind* desenvolve-se identificando o indeterminismo com o acaso e argumentando que um ato que ocorre por acaso, se é que se pode chamar ato a um evento que ocorre por acaso, não pode estar sob o controlo do seu alegado agente e, por conseguinte, não pode ser realizado livremente. Os proponentes [deste argumento] concluem, portanto, que o livre-arbítrio não

só é compatível como implica o determinismo. (van Inwagen 1983: 16)

A ideia principal do argumento é a de reduzir o argumento modal da consequência ao absurdo mostrando que aceitar a validade da regra ( $\beta$ ) conduz a resultados inaceitáveis para a maioria dos incompatibilistas. Para compreender bem o argumento temos de começar por imaginar um mundo onde os eventos relevantes para a formação de ações livres são indeterminados – mas ações são causadas, embora não determinadas, por estados anteriores da mente do agente (tais como aqueles estados que são, num qualquer sentido, as suas crenças e desejos). Num tal mundo indeterminista, ninguém tem escolha sobre se um estado de mente terá um resultado particular ou não. De igual modo, o estado da mente de alguém, sendo o resultado final de eventos anteriores sobre os quais ele não tem escolha, também é algo sobre o qual ele não tem qualquer tipo de controlo. Portanto, uma vez que nesse mundo ninguém teria escolha sobre qualquer coisa que seja relevante para produzir as suas ações, aparentemente, ninguém teria escolha sobre essas mesmas ações. Este argumento pode ser devidamente explicitado conforme se segue.

Suponha-se que estamos num mundo indeterminista e que as ações são causadas, mas não determinadas, por conjuntos particulares de crenças e desejos dos agentes. Proceda-se então de acordo com as seguintes abreviaturas.

*CD* representa: um certo conjunto crença-desejo de um dado agente.

*P* representa: uma certa ação exclusivamente produzida por *CD*.

(Considere-se que *CD* é a única coisa causalmente relevante para a ocorrência de *P*.)

Dada a suposição de que vivemos num mundo indeterminista com as características descritas, *P* é uma consequência indeterminada de *CD* e ninguém tem, ou alguma vez teve, escolha sobre se *P* se segue (ou não) de *CD*, ou seja:

- $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow N (CD \rightarrow P)$

De igual modo, uma vez que, nesse tipo de mundo,  $CD$  passaria a ser encarado como uma consequência indeterminada de factos anteriores sobre os quais o agente não tem controlo, parece que ninguém tem, ou alguma vez teve, escolha sobre ter  $CD$ . O que significa que:

$$\blacksquare \quad \neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NCD$$

Dadas estas premissas, podemos reconstruir o argumento em causa numa derivação como a seguinte.

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| (1) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$                                 | [sup. da negação do determinismo]              |
| (2) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow N(CD \rightarrow P)$ | [premissa]                                     |
| (3) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NCD$                 | [premissa]                                     |
| (4) | $NCD$  | [de 1 e 3, <i>Modus Ponens</i> ]               |
| (5) | $N(CD \rightarrow P)$  | [de 1 e 2, <i>Modus Ponens</i> ]               |
| (6) | $NP$   | [de 4 e 5, <i>regra (<math>\beta</math>)</i> ] |
| (7) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$                  | [de 1-6, introdução da condicional]            |

Note-se que as premissas (2) e (3) representam as consequências de um agente estar situado num mundo indeterminista, especificado na premissa (1). Isto significa que se supusermos que o indeterminismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio. Mas isto permite salientar adicionalmente que se a regra ( $\beta$ ) for aceite, então o livre-arbítrio também não é compatível com o indeterminismo.

Contudo, a menos que o argumento seja complementado com uma premissa adicional como

(1<sup>+</sup>) O livre-arbítrio tem de ser compatível com o determinismo ou com o indeterminismo.

o argumento não é, por si só, capaz de estabelecer a verdade do compatibilismo. Isto

porque um incompatibilista que não aceite o dilema presente em (1<sup>+</sup>) pode optar por abraçar as consequências que resultam de aceitar a regra ( $\beta$ ) e concluir que, uma vez que o livre-arbítrio não é compatível nem com o determinismo (tal como demonstra o argumento modal da consequência), nem com o indeterminismo (tal como é sugerido pelo Argumento da *Mind*), então o livre-arbítrio é simplesmente impossível – ou seja, o incompatibilista pode realmente optar por subscrever o impossibilismo.

Pelo que sem a premissa adicional (1<sup>+</sup>), que é, aliás, altamente disputável, esta objeção limita-se a exercer pressão sobre os incompatibilistas que, tal como o próprio van Inwagen, não estejam dispostos a negar a existência de livre-arbítrio – isto é, sobre os libertistas – pois deixa-os entalados entre duas alternativas que eles rejeitam:

(i) abandonar a crença no livre-arbítrio

ou

(ii) abrir mão da regra ( $\beta$ ) e, conseqüentemente, deitar por terra o argumento modal da consequência que suporta a sua crença no incompatibilismo.

Assim, torna-se legítimo perguntar se não haverá uma maneira mais eficaz de atacar a regra ( $\beta$ ). Haverá algum contraexemplo que seja capaz de estabelecer, de uma vez por todas, a inadequação desta regra?

Num artigo intitulado “A Reconsideration of an Argument Against Compatibilism” (1996), Thomas McKay e David Johnson desenvolveram um contraexemplo à regra ( $\beta$ ) que não parece padecer do tipo de limitações que acabamos de apontar.

#### *O contraexemplo de McKay e Johnson*

O contraexemplo de McKay e Johnson não é, para começar, um ataque direto à regra ( $\beta$ ). Em vez disso estes autores decidiram mostrar que a regra ( $\beta$ ) implica que podemos aplicar ao operador *N* o Princípio da Aglomeração (*PAGL*) que estabelece o seguinte.

*PAGL*:

Diz-se que um dado operador,  $\chi$ , está sujeito ao princípio da aglomeração quando de  $\chi P$  e  $\chi Q$  se segue que  $\chi (P \wedge Q)$ . Ou seja,

$$\chi P, \chi Q \vdash \chi (P \wedge Q)$$

Assim, da aplicação do *PAGL* ao operador *N* resulta o seguinte:

*PAGL (N)*: De *P* (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *P* e *Q* (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *Q*, segue-se que *P* e *Q* e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de *P* e *Q*. Ou seja,

$$NP, NQ \vdash N (P \wedge Q)$$

Mas McKay e Johnson mostram que não é possível inferir  $N (P \wedge Q)$  a partir de  $NP$  e  $NQ$  e, por conseguinte, acabam a mostrar (por *Modus Tollens*) que a regra ( $\beta$ ) é inválida. O exemplo de base para McKay e Johnson encontra-se baseado no seguinte cenário.

Imaginemos que temos uma moeda que poderia ser lançada ao ar em condições normais e que não está viciada. Considere-se a seguinte lista de abreviaturas.

<i>P</i> representa:	A moeda não sai cara.
<i>Q</i> representa:	A moeda não sai coroa.

Um contraexemplo pode agora ser formulado para

- (1)  $NP$
- (2)  $NQ$
- (3)  $\therefore N (P \wedge Q)$

Dadas as circunstâncias descritas no exemplo, “ $NP$ ” é uma premissa verdadeira,

pois ao lançar a moeda ao ar ninguém tem, nem nunca teve, qualquer escolha acerca de a moeda não sair cara, e o mesmo acontece com “ $NQ$ ”, pois ao lançar a moeda ao ar ninguém tem, nem nunca teve, qualquer escolha acerca de a moeda não sair coroa. Contudo, “ $N(P \wedge Q)$ ” é uma conclusão falsa, pois afirma que ninguém tem, nem nunca teve, qualquer escolha acerca de a moeda não sair cara, nem sair coroa. Ou seja, não depende de nós alterar o valor de verdade da proposição “ $(P \wedge Q)$ ” e, no entanto, ao lançarmos a moeda ao ar, podemos alterar o valor de verdade dessa proposição, visto que ao fazer o lançamento a moeda vai sair cara ou coroa, “ $(\neg P \vee \neg Q)$ ”. Ora, como a negação de “ $(P \wedge Q)$ ” é logicamente equivalente a “ $(\neg P \vee \neg Q)$ ”, ao lançar a moeda ao ar temos a capacidade de tornar essa proposição falsa. O que mostra bem que a aplicação do *PAGL* ao operador “ $N$ ” não pode vigorar.

Em seguida, McKay e Johnson fazem notar que a regra ( $\beta$ ) implica que esse mesmo princípio se aplica ao operador “ $N$ ”, conforme fica demonstrado na seguinte derivação.

- |     |   |                                     |
|-----|---|-------------------------------------|
| (1) | $NP$  | [premissa]                          |
| (2) | $NQ$  | [premissa]                          |
| (3) | $\Box (P \rightarrow (Q \rightarrow (P \wedge Q)))$ | [necessidade de uma verdade lógica] |
| (4) | $N(P \rightarrow (Q \rightarrow (P \wedge Q)))$     | [de 3, regra ( $\alpha$ )]          |
| (5) | $N(Q \rightarrow (P \wedge Q))$                     | [de 1 e 4, regra ( $\beta$ )]       |
| (6) | $N(P \wedge Q)$                                     | [de 2 e 5, regra ( $\beta$ )]       |

Este contraexemplo revela-se eficaz na refutação da regra ( $\beta$ ), o que significa que o incompatibilista terá então de abandonar ou reformular o argumento modal da consequência.

#### *Resposta ao contraexemplo de McKay e Johnson*

No artigo “Some Thoughts on *An Essay on Free Will*” (2015), van Inwagen reconhece a pertinência deste ataque à regra ( $\beta$ ). De acordo com van Inwagen, a

possibilidade de um contraexemplo como aquele que foi apresentado por McKay e Johnson escapou-lhe porque supôs, erradamente, que “a única maneira de não termos ter escolha acerca do valor de verdade de uma proposição é esse valor estar, de certa forma, tão rigidamente “fixado” que ninguém seria capaz de o modificar” (van Inwagen 2015: 19), e prossegue dizendo que não viu que “existe outra maneira de não termos escolha acerca do valor de verdade de uma proposição: o facto de esse valor de verdade ser meramente fruto do acaso” (van Inwagen 2015: 19).

Assim, para bloquear este tipo de contraexemplos, van Inwagen sugere que a regra  $(\beta)$  seja substituída por uma versão revista da mesma. Segundo essa sugestão a nova regra  $(\beta)$  revista estabelece o seguinte:

Regra  $(\beta)$  revista:

Se é uma verdade humanamente inalterável que  $P$  e é uma verdade humanamente inalterável que  $P$  implica  $Q$ , então podemos concluir que é uma verdade humanamente inalterável que  $Q$ .

Ora, de facto esta nova versão de  $(\beta)$  acaba por suportar inferências como a que se segue:

- (1) É uma verdade humanamente inalterável que  $P$ .
- (2) É uma verdade humanamente inalterável que  $P$  implica  $Q$ .
- (3) Logo, é uma verdade humanamente inalterável que  $Q$ .

Segundo van Inwagen, esta nova versão de  $(\beta)$  resiste ao contraexemplo em causa, pois, de acordo com esta interpretação, as suas premissas não seriam verdadeiras. Na sua opinião, “A moeda não sai cara” não é uma verdade humanamente inalterável (e o mesmo se aplica, claro, à proposição “A moeda não sai coroa”).

Uma outra abordagem possível – e que revela ser mais proveitosa para o trajeto que será desenhado, em seguida – é apresentada por Alicia Finch e Ted A. Warfield, que, num artigo de 1998, intitulado “The Mind Argument and Libertarianism”, propuseram

substituir a regra  $(\beta)$  por uma outra regra a que chamaram “ $(\beta_2)$ ”. De acordo com esta nova regra:

*Regra  $(\beta_2)$ :  $\Box (P \rightarrow Q), NP \vdash NQ$*

Ou seja, não se tem escolha sobre as consequências lógicas daquelas verdades acerca das quais não se tem escolha.

Conforme se pode perceber, esta nova versão da regra  $(\beta)$  já não implica o princípio de aglomeração relativamente ao operador “ $N$ ”:

- |     |   |                                     |
|-----|---|-------------------------------------|
| (1) | $NP$  | [premissa]                          |
| (2) | $NQ$  | [premissa]                          |
| (3) | $\Box (P \rightarrow (Q \rightarrow (P \wedge Q)))$ | [necessidade de uma verdade lógica] |
| (4) | $N(Q \rightarrow (P \wedge Q))$                     | [de 1 e 3, regra $(\beta_2)$ ]      |
| (5) | ... ..  |                                     |

E esta nova versão da regra  $(\beta)$  também não permite a anterior derivação do Argumento da *Mind*:

- |     |  |                                   |
|-----|--|-----------------------------------|
| (1) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$                                 | [sup. da negação do determinismo] |
| (2) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow N(CD \rightarrow P)$ | [premissa]                        |
| (3) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NCD$                 | [premissa]                        |
| (4) | $NCD$  | [de 1 e 3, <i>Modus Ponens</i> ]  |
| (5) | $N(CD \rightarrow P)$  | [de 1 e 2, <i>Modus Ponens</i> ]  |
| (6) | ... ..   |                                   |

Mas esta nova versão da regra  $(\beta)$  permite-nos realmente fazer uma nova derivação da conclusão do argumento modal da consequência:

- |     |                                     |  |
|-----|-------------------------------------|--|
| (1) | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$ | [suposição da verdade do determinismo] |
|-----|-------------------------------------|--|

- (2)  $N(H \wedge L)$  [premissa]  
 (3)  $NP$  [de 1 e 2, regra ( $\beta 2$ )]  
 (4)  $\Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$  [de 1-3, introdução da condicional]

No entanto, os problemas continuam, pois recentemente Dana Nelkin (“The Consequence Argument and the Mind Argument”, 2001) propôs uma nova formulação do Argumento da *Mind* que é válida com a regra ( $\beta 2$ ). A estrutura central deste argumento mantém-se inalterada:

- (1) Se não tivermos escolha sobre as coisas que constituem tudo o que é relevante para produzir as nossas ações, então não temos escolha sobre as nossas próprias ações.  
 (2) Se o indeterminismo for verdadeiro, então não temos escolha sobre as coisas que constituem tudo o que é relevante para produzir as nossas ações.  
 (3) Logo, se o indeterminismo for verdadeiro, não temos escolha sobre as nossas próprias ações.

Ora, a primeira premissa deixa-se captar por ( $\beta 2$ ), que alega que se não tivermos escolha sobre um estado total de coisas que implica logicamente um segundo estado de coisas, então não temos escolha sobre o segundo estado de coisas.

A segunda premissa expressa as consequências de vivermos num mundo indeterminista, tal como foi anteriormente descrito. É plausível que, num mundo indeterminista, uma pessoa não tenha escolha sobre a conjunção entre a proposição que especifica o seu estado mental e a proposição de que o seu estado mental causa as ações que atualmente ela tem. De modo que o argumento da *Mind* pode ser apresentado do seguinte modo.

- (1)  $\neg \Box((H \wedge L) \rightarrow P)$  [sup. da neg. do determinismo]  
 (2)  $\neg \Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow N(CD \wedge (CD \rightarrow P))$  [premissa]  
 (3)  $N(CD \wedge (CD \rightarrow P))$  [de 1 e 2, *Modus Ponens*]

- (4)  $\Box ((CD \wedge (CD \rightarrow P)) \rightarrow P)$  [premissa, verdade l3gica]
- (5)  $NP$  [de 2 e 3, regra ( $\beta 2$ )]
- (6)  $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$  [de 1-5, regra de introdução da condicional]

Isto significa que é o libertista que continua a ter problemas, mesmo com a nova regra ( $\beta 2$ ) – pois aparentemente, quer o mundo seja determinista, quer seja indeterminista, não parece haver espaço nenhum para a posição libertista sobre o livre-arbítrio.

### 2.2.6 A negação do Princípio das Possibilidades Alternativas

Como ficou sugerido mais acima, o compatibilista pode morder a bala e aceitar que “Seja  $P$  que acontecimento for,  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$ ”, mas ainda assim negar que isso implica que não temos livre-arbítrio. Alguns compatibilistas têm recorrido a esta estratégia para atacar o Argumento da Consequência, rejeitando a premissa (4) da primeira versão do argumento. A premissa em causa afirma que se não temos possibilidades alternativas, então não temos livre-arbítrio. A ideia básica a este propósito tem sido designada na literatura filos3fica como “princípio das possibilidades alternativas” (*PPA*). Ora, de acordo com este princípio tem-se o seguinte.

*PPA:*

Temos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) só se pudermos escolher agir de modo diferente daquele pelo qual agimos.

Assim, para refutar a premissa agora em causa, o compatibilista tem a seu cargo a tarefa de refutar o *PPA*, ou seja, terá de demonstrar que para termos livre-arbítrio não

precisamos de ter possibilidades alternativas.<sup>26</sup> Contudo, conforme se pode ver por intermédio do exemplo que se segue, este princípio tem mesmo apelo pelo menos intuitivo.

Suponha que o raptam e o obrigam a cometer uma série de crimes terríveis. O raptor fá-lo disparar sobre a primeira vítima forçando-o a premir o gatilho de uma arma, hipnotiza-o para que envenene uma segunda e depois empurra-o de um avião fazendo-o esmagar uma terceira. Milagrosamente, sobrevive à queda. A situação deixa-o atordoado, aliviado por ter chegado ao fim a dolorosa experiência. Mas então, para sua surpresa, é detido pela polícia, que o algema e o acusa de homicídio. Os pais das vítimas gritam-lhe obscenidades enquanto a polícia o leva, humilhado. Estarão os pais e polícia a ser justos ao culpá-lo pelas mortes? (Conee & Sider 2005: p. 145)

À partida, sentimo-nos tentados a dar uma resposta negativa a esta questão. E se nos perguntarem por que razão nos sentimos inclinados a fazê-lo, é muito plausível assumir que nos justificaríamos com base no facto de não haver nada que pudéssemos ter feito para evitar o sucedido. É esta ideia que os incompatibilistas parecem ter em mente quando afirmam que o determinismo é incompatível com o livre-arbítrio. Aparentemente, se as nossas ações não dependem de nós em nenhum sentido relevante, ou seja, se não temos quaisquer possibilidades alternativas ao nosso dispor, então não faz sentido dizer que agimos de livre vontade e, como tal, devemos ser responsabilizados pelas nossas ações.

O apelo intuitivo do *PPA* talvez explique porque é que ele foi aceite de uma forma quase consensual ao longo de vários séculos. Contudo, num artigo de 1969, intitulado “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, Harry Frankfurt, concebeu uma engenhosa experiência mental para mostrar que existem contraexemplos para esse

---

<sup>26</sup> Conforme veremos, em seguida, esta estratégia de ataque ao argumento da consequência está associada ao nome de Harry Frankfurt e ao chamado “novo compatibilismo” (também designado “compatibilismo de origem” – “*source compatibilism*”, no original em inglês), que, para além de Frankfurt, tem vindo a ser defendido por autores como Daniel Dennet (1984) e Susan Wolf (1990), entre outros.

princípio. O género de experiências mentais agora em causa ficou conhecido como “casos de Frankfurt” ou “situações frankfurtianas” (ou “casos tipo-Frankfurt”, “*Frankfurt-style cases*”, no original inglês). É disso mesmo que nos ocuparemos na secção seguinte.

### *Os casos de Frankfurt*

Num típico caso de Frankfurt há uma circunstância *C* tal que:

1. Um agente, *A*, toma uma determinada decisão *D*;
2. Se *A* não decidir *D*, por si mesmo, *C* entra em ação e força *A* a decidir *D*;
3. *C* em nada contribui para que *A* decida *D*.

Para ilustrar o que está aqui em jogo, Frankfurt convida-nos a imaginar um caso como o seguinte.

Black é o chefe de uma poderosa organização criminosa e Jones é um dos mais eficientes assassinos dessa organização. Black quer matar o presidente e sabe que Jones é a pessoa certa para o trabalho. No entanto, existem rumores de que Jones quer abandonar a sua profissão, razão pela qual o seu compromisso com a organização é incerto. Nesse momento, Black recorda-se de uma das invenções mais recentes dos cientistas da sua organização – o neuroscópio. O neuroscópio é um aparelho que, uma vez introduzido no cérebro de uma pessoa, permite vigiar e controlar os seus estados cerebrais. Black apercebe-se então que o neuroscópio lhe permite resolver dois problemas de uma só vez.

Se implantar secretamente o neuroscópio no cérebro de Jones, ficará a saber se este continua a ser um dos seus fiéis assassinos – pode acontecer que ele decida, por si mesmo, matar o presidente, sem que seja necessária a intervenção do neuroscópio – ao mesmo tempo que se certifica de que Jones cumpre a sua missão e mata o presidente – porque se o neuroscópio detetar qualquer indício de que ele não o vai fazer, entra em ação e força-o a decidir-se nesse sentido. Imaginemos, agora, que Jones decide por si próprio matar o presidente.

Neste caso temos uma situação tal que:

1. Jones toma, por si mesmo, a decisão de matar o presidente.
2. Se Jones não decidisse, por si mesmo, matar o presidente, o neuroscópio entraria em ação e forçaria Jones a tomar essa decisão.
3. A presença do neuroscópio no cérebro de Jones em nada contribui para a sua decisão de matar o presidente.

Para Frankfurt, é intuitivamente claro que Jones é moralmente responsável pela morte do presidente e, portanto, pode dizer-se que o agente é dotado de livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), ainda que, dadas as circunstâncias, este não tivesse genuinamente ao seu dispor quaisquer possibilidades alternativas. Mas se este é o caso, então o livre-arbítrio parece ser compatível com a ideia segundo a qual tudo o que acontece é a consequência necessária do passado e das leis da natureza. Esta linha argumentativa pode ser melhor explicitada do seguinte modo.

- (1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas crenças e desejos (tal como tudo aquilo que acontece) são a consequência de acontecimentos anteriores e das leis da natureza e não existem quaisquer possibilidades alternativas.
- (2) Ainda que as nossas crenças e desejos sejam a consequência de acontecimentos anteriores e das leis da natureza e não existam quaisquer possibilidades alternativas, podemos ter livre-arbítrio desde que as nossas ações correspondam às nossas crenças e desejos. (Tal como demonstram os casos de Frankfurt.)
- (3) Logo, ainda que o determinismo seja verdadeiro podemos ter livre-arbítrio desde que as nossas ações correspondam às nossas crenças e desejos. (De 1 e 2.)

Em suma, para os defensores deste género de perspectiva compatibilista, o *PPA* é falso, pois podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral), ainda que não possamos escolher agir de modo diferente daquele pelo qual agimos.

Aquilo que é fundamental para que possamos considerar que temos livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) não é o facto de termos possibilidades alternativas, mas sim o facto de as nossas ações serem o resultado das nossas crenças e desejos (que, naturalmente, num universo determinista são uma consequência necessária do passado e das leis da natureza).

### *Objeções aos casos de Frankfurt*

Uma objeção frequentemente utilizada contra os casos de Frankfurt surge sob a forma de um dilema.

O dilema que Frankfurt enfrenta ficou conhecido como “dilema WKG” devido ao nome dos três autores que avançaram este tipo de objeção – David Widerker (1995), Robert Kane (1996) e Carl Ginet (1996). Estes últimos autores começam por chamar a atenção para o seguinte:

- uma vez que pretendem demonstrar a falsidade de *PPA*, os casos de Frankfurt não podem pressupor que o agente se encontra numa situação em que age livremente, apesar de viver num mundo determinista.

De facto, isso condenaria toda esta estratégia ao fracasso, pois tratar-se-ia de incorrer na falácia da petição de princípio, isto é, estar-se-ia a cometer aquele erro argumentativo relativamente comum que consiste em assumir à partida aquilo mesmo que se pretende provar.

Assim sendo, o defensor da estratégia de Frankfurt vê-se forçado a supor que o agente se encontra num mundo indeterminista. Contudo, num mundo indeterminista, a decisão do agente não pode ser conhecida de antemão, pois, uma vez que a sua decisão não decorre necessariamente do passado e das leis da natureza, a única forma de o elemento interventor saber ao certo qual é a decisão do agente é depois desta ter sido tomada. No entanto, nesse momento, será tarde de mais para atuar sobre ela, pelo que, se temos a intuição de que esta foi uma decisão genuinamente livre, isso pode simplesmente

dever-se ao facto de considerarmos que ela ocorreu num cenário em que o agente tinha possibilidades alternativas ao seu dispor. Por sua vez, qualquer intervenção póstuma implicaria que o agente foi vítima de uma interferência externa na sua vontade e que, por conseguinte, não agiu livremente.

Deste modo, para que o elemento interventor possa funcionar devidamente, isto é, de forma meramente contrafactual, não há como evitar assumir a existência de alguma espécie de sinal prévio que indique que o agente vai tomar, por si mesmo, a decisão que era suposto tomar. É, precisamente, neste ponto que o dilema aparece.

- (1) Numa situação frankfurtiana (ou caso de Frankfurt) existe sempre um sinal prévio que indica que o agente vai tomar, por si mesmo, a decisão que era suposto tomar e esse sinal prévio é suficiente nas circunstâncias para a tomada de decisão em causa ou não é.
- (2) Se for suficiente, então Frankfurt está a pressupor que o determinismo é verdadeiro, pois dada a ocorrência do sinal prévio há apenas um curso de acontecimentos possível. Contudo, como dissemos anteriormente, nesse caso, a experiência mental incorre numa falácia de petição de princípio – isto é, pressupõe aquilo que pretende provar – e, por conseguinte, não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.
- (3) Se o sinal não for suficiente, isso significa que o agente dispõe de possibilidades alternativas, pois a ativação do sinal prévio é, ainda assim, compatível com diferentes possibilidades de decisão.
- (4) Mas, nesse caso, a situação frankfurtiana também não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.
- (5) Logo, uma situação frankfurtiana não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.

Para ilustrar este dilema, voltemos a concentrar a atenção no caso de Black. Conforme dissemos anteriormente, Black instalou um neuroscópio dentro da cabeça de Jones, para que, caso ele não tomasse por si mesmo a decisão de matar o presidente, esse instrumento o forçasse a fazê-lo. Contudo, como acabámos de salientar, para que o neuroscópio funcione adequadamente é preciso que exista um sinal prévio que indique se Jones vai ou não tomar por si mesmo a decisão de matar o presidente. Para estabelecer qual é esse sinal prévio, os cientistas responsáveis pela programação do neuroscópio basearam-se nos dados que se seguem:

1. Se, num determinado instante, digamos  $t_1$ , um certo *complexo neuronal x* estiver ativo no cérebro de Jones, então, num determinado momento posterior, digamos  $t_2$ , desde que ninguém interfira, ele irá decidir, por sua própria iniciativa, matar o presidente.
2. Se o *complexo neuronal x* não estiver ativo no cérebro de Jones em  $t_1$ , então, desde que ninguém intervenha, ele não irá decidir matar o presidente.
3. Se Jones mostrar sinais de que não vai decidir matar o presidente, isto é, se o *complexo neuronal x* não estiver ativo em  $t_1$ , então, em  $t_2$ , o neuroscópio interfere e força Jones a decidir matar o Presidente; mas se em  $t_1$ , o *complexo neuronal x* estiver ativo, então o neuroscópio não interfere e, em  $t_2$ , Jones mata o presidente por sua iniciativa.

Agora imaginemos que em  $t_1$ , o *complexo neuronal x* estava ativo no cérebro de Jones e, por conseguinte, em  $t_2$ , este decide matar o presidente por si próprio.

Os defensores da estratégia do dilema dirão que quem sustenta que os casos de Frankfurt mostram a falsidade do *PPA* fica entalado entre duas alternativas igualmente inaceitáveis:

- (1) Numa situação frankfurtiana (ou caso de Frankfurt) como a descrita ou a ativação em  $t_1$  do *complexo neuronal x* é suficiente para que, em  $t_2$ , Jones decida matar o presidente ou não é.

- (2) Se for suficiente, então está-se a pressupor que o determinismo é verdadeiro, pois dada a ativação do *complexo neuronal x*, em  $t_1$ , há apenas um curso de acontecimentos possível. Mas, nesse caso, a experiência mental incorre na falácia de petição de princípio – isto é, pressupõe aquilo que pretende provar – e, por conseguinte, não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.
- (3) Se não for suficiente, então a ativação do *complexo neuronal x*, em  $t_1$ , é, ainda assim, compatível com diferentes possibilidades de decisão. Mas, nesse caso, a situação frankfurtiana também não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.
- (4) Logo, uma situação frankfurtiana como esta não é capaz de mostrar que pode haver livre-arbítrio sem haver possibilidades alternativas, ou seja, não consegue provar que o *PPA* é falso.

Do lado dos defensores da estratégia de Frankfurt tem havido evidentemente um esforço por conceber casos que não pressupõem a existência de nenhum tipo de sinal prévio. Este tipo de casos pode envolver um interventor contrafactual omnisciente, ou um viajante no tempo, ou um dispositivo que atua preventivamente, isto é, que atua independentemente da decisão do agente, mas cuja eficácia é nula no caso deste tomar a decisão por si mesmo. A alternativa (entre outras, de facto) é explorada por Alfred Mele e David Robb, no artigo “Rescuing Frankfurt-Style Cases” (1998). Nesse artigo pode ler-se o seguinte:

O nosso cenário apresenta um agente, Bob, que habita um mundo onde o determinismo é falso. Isto não significa que não existem eventos deterministicamente causados no mundo de Bob. Por exemplo, uma certa partícula radioativa decaiu na cidade de Bob ao meio-dia, e esse evento não foi deterministicamente causado; no entanto, essa partícula tinha sido

recrutada como um gatilho aleatório para uma bomba, e assim que a partícula decaísse a explosão da bomba seria deterministicamente causada.

Em  $t_1$ , Black inicia um certo processo determinístico  $P$  no cérebro de Bob com o intuito de fazer com que este decida, em  $t_2$  (digamos, uma hora mais tarde) roubar o carro de Ann. O processo, que é monitorizado a partir da consciência de Bob, irá culminar deterministicamente no facto de Bob decidir, em  $t_2$ , roubar o carro de Ann, a não ser que ele decida por si mesmo roubá-lo, em  $t_2$  ... . O processo não é de forma alguma sensível a qualquer espécie de “sinal” daquilo que Bob irá decidir. Acontece simplesmente que, em  $t_2$ , Bob decide por si mesmo roubar o carro, com base no seu próprio processo indeterminista de deliberação [...], e a sua decisão não tem nenhuma causa determinística. Mas se este não tivesse acabado de tomar por si mesmo a decisão de roubar o carro,  $P$  teria culminado, em  $t_2$ , na sua decisão de o roubar. (Mele e Robb 1998: 101-102)

A coerência deste cenário pode ser posta em causa. Afinal de contas, como é que Bob pode decidir por si mesmo, em  $t_2$ , roubar o carro de Ann, se existe um certo processo determinístico implantado no seu cérebro com o intuito de o forçar a tomar essa decisão?

Para responder a esta questão, Mele e Robb sugerem que se compare o funcionamento do processo  $P$ , com o funcionamento de uma determinada máquina  $M$ , que descrevem nos termos que se seguem:

A máquina [ $M$ ] produz *widgets* artísticos de diferentes formas e cores. A cor dos *widgets* produzidos é determinada pela cor de um porta-bolas (*pb*) que atinge o recetor da máquina num determinado intervalo de tempo. A máquina  $M$  está rodeada por vários disparadores de *pbs* automáticos, cada um dos quais contendo *pbs* de várias cores. O aspeto relevante do *design* mecânico de  $M$ , para os nossos propósitos, é relativamente simples. Em primeiro lugar, [...] se um *pb* da cor  $x$  atingir o recetor de  $M$  e esta ainda não se encontrar no processo de produzir um *widget*, então  $M$  inicia de imediato um processo projetado para resultar na produção de um *widget* de cor  $x$ . Em segundo lugar, e porque ocasionalmente dois ou mais *pbs* atingem o recetor em simultâneo, o artista projetou a sua máquina de tal forma que de cada vez que isso aconteça (quando

*M* não está ocupada a produzir nenhum *widget*) *M* inicia de imediato um processo projetado para resultar na produção de um *widget* da cor do *pb* mais à direita. Nenhum outro impacto simultâneo no recetor de *M* desempenha qualquer papel na ativação de *M*. (Mele e Robb 1998: 103)

Assim sendo, se, numa situação frankfurtiana, o dispositivo contrafactual fosse programado de modo análogo à máquina *M*, se a decisão de roubar o carro não tivesse sido iniciada espontaneamente, o próprio mecanismo teria eficazmente assegurado que essa decisão era tomada. Acontece simplesmente que, uma vez que o agente toma a decisão por si mesmo, o dispositivo não chega a desempenhar qualquer espécie de papel causal relevante para esse processo de tomada de decisão. Deste modo, os defensores da estratégia de Frankfurt podem afirmar, sem correr o risco de cometer uma petição de princípio, que o agente não tinha efetivamente possibilidades alternativas ao seu dispor, mas, apesar disso, tomou a decisão de roubar o carro por sua própria iniciativa – e, por conseguinte, parece ser legítimo responsabilizá-lo pela mesma.

Contudo, ainda que a estratégia do dilema não seja bem-sucedida, alguns críticos de Frankfurt insistem que existem razões adicionais para rejeitarmos os casos de Frankfurt.

De acordo com tais críticos,<sup>27</sup> os casos de Frankfurt não funcionam como contraexemplos ao *PPA*, pois não constituem efetivamente situações em que o agente age livremente, apesar de não ter possibilidades alternativas. Ainda de acordo com esses críticos, mesmo num caso de Frankfurt existem possibilidades alternativas, a saber, o agente pode sempre:

- (A) tomar por si próprio uma decisão; ou
- (B) ser forçado por *C* a tomar essa decisão, o que significa que esta é uma decisão diferente daquela que o agente teria espontaneamente tomado.

---

<sup>27</sup> David Widerker e Michael McKenna, por exemplo, escrevem na Introdução do sua coletânea *Moral Responsibility and Alternative Possibilities* (2003): “Estritamente falando, os exemplos de Frankfurt não eliminam todas as possibilidades alternativas, uma vez que existem efetivamente, incorporadas nos exemplos, centelhas de liberdade” (Widerker & McKenna 2003: 7).

Ora, os críticos de Frankfurt agora em causa pretendem que é justamente a existência dessas possibilidades (ainda que elas sejam, digamos, escassas) que explica a nossa intuição de que, num típico caso de Frankfurt, o agente é, apesar de tudo, dotado de livre-arbítrio e, conseqüentemente, moralmente responsável pelas suas ações.

A estratégia ficou conhecida como “estratégia da centelha de liberdade” (“*flicker-of-freedom strategy*”, no original), graças a John Martin Fischer<sup>28</sup> que, na obra *The Metaphysics of Free Will* (1994) introduz a expressão no debate sobre o problema do livre-arbítrio. Fischer afirma o seguinte:

Os Casos de Frankfurt parecem, à partida, não envolver qualquer tipo de possibilidades alternativas. Mas, à luz de uma análise mais minuciosa podemos aperceber-nos que, embora não envolvam possibilidades alternativas num sentido normal, envolvem ainda assim algum tipo de possibilidades alternativas. Isto significa que, embora os interventores contrafactuais eliminem a maioria das possibilidades alternativas, pode defender-se que eles não as eliminam na totalidade: mesmo num caso tipo-Frankfurt, parece haver uma ‘centelha de liberdade’. Conseqüentemente, existe espaço para se argumentar que estas possibilidades alternativas (as centelhas de Liberdade) têm de estar presentes, mesmo nos casos tipo-Frankfurt, para que exista responsabilidade moral. (Fischer 1994: 134)

Assim, embora uma e a mesma ação venha a ocorrer seja qual for a decisão tomada pelo agente, este teria ao seu dispor um leque (ainda que muito estreito) de possibilidades alternativas, a saber:

- (i) tomar a decisão, por si mesmo, ou
- (ii) não tomar a decisão por si mesmo e ser forçado a tomar essa decisão por um fator externo.

---

<sup>28</sup> Muito embora Fischer seja realmente um compatibilista e um defensor dos casos de Frankfurt.

O certo é que Fischer argumenta que estas alternativas não são suficientemente robustas para nelas alicerçar a responsabilidade moral, mas na nossa opinião a diferença entre agir e ser coagido – que é o que está aqui em causa – é, claramente, uma diferença relevante para os nossos juízos intuitivos sobre responsabilidade moral e, por conseguinte, o ataque de Frankfurt ao *PPA* continua a parecer-nos condenado ao insucesso.

## Capítulo 3 – Um argumento a favor do incompatibilismo radical

A subsecção 2.2.5 do Capítulo anterior fez-nos suspeitar que pode bem haver algo de fundamentalmente errado com a conceção libertista de livre-arbítrio. Isto porque, conforme vimos no Capítulo 1, os libertistas estão comprometidos com as seguintes teses:

- i) o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo;*
- ii) temos livre-arbítrio; e, por conseguinte,*
- iii) nem tudo está determinado.*

Contudo, como vimos na subsecção imediatamente acima referida, se por um lado o livre-arbítrio parece pressupor a falsidade do determinismo, por outro lado também parece ser incompatível com o indeterminismo.

Aliás, conforme tem sido apontado por vários autores, um acontecimento indeterminado ocorre espontaneamente e não é controlado por nada nem ninguém. Se, por exemplo, uma determinada escolha se deve a um salto quântico (ou qualquer coisa do género) no cérebro do agente, então trata-se de algo acidental, fruto do acaso, casual e dificilmente pode ser encarado como correspondente a uma decisão responsável do agente. Assim, em vez de favorecer a ideia de que somos livres e temos controlo sobre as nossas ações, a ocorrência desse tipo de acontecimentos indeterminados nos nossos cérebros parece minar por completo essa possibilidade.

É justamente essa intuição que Robert Kane parece querer despertar com o exemplo que se segue:

Imagine, por exemplo, que John tinha estado a deliberar sobre onde deveria passar as suas férias, se no Havai ou no Colorado; e, depois de muito pensamento e deliberação, decidiu que preferia o Havai e optou por ele. Se a

escolha foi indeterminada, então exatamente a mesma deliberação, os mesmos processos de pensamento, as mesmas crenças, desejos e outros motivos – nem uma ínfima diferença – que o levaram a favorecer e optar pelo Havai em vez do Colorado, poderiam, por puro acaso, tê-lo conduzido a escolher antes o Colorado. Isso é muito estranho. Se isso acontecesse pareceria tratar-se de um acaso ou acidente, como aquele salto quântico no cérebro que mencionei há pouco, e não de uma escolha racional. [...]

Isto faz com que ele escolher de outro modo (escolher o Colorado) nas mesmas circunstâncias em que ele efetivamente acaba por favorecer e optar pelo Havai seja arbitrário e irracional. Percebe-se agora porque é que muitas pessoas têm defendido que escolhas livres indeterminadas, tal como exigidas pelos libertistas, seriam “arbitrárias”, “caprichosas”, “aleatórias”, “irracionais”, “incontroladas” e “inexplicáveis”, e não de todas as escolhas efetivamente livres e responsáveis. (Kane 2007: 23-24)

O problema de saber se a concepção libertista de livre-arbítrio é de todo possível é, hoje, conhecido como “problema da inteligibilidade”. Um dos autores clássicos a quem se atribui uma formulação explícita desta linha de ataque ao libertismo é Hume, que na *Investigação sobre o Entendimento Humano* diz:

[O] que se entende por liberdade quando esse termo é aplicado às ações voluntárias? Com certeza não estamos a querer dizer que as ações têm tão pouca conexão com certos motivos, inclinações e circunstâncias que não se sigam deles com um certo grau de uniformidade [...]. Por liberdade, então, só nos é possível entender um poder de agir ou não agir, conforme as determinações da vontade; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover também podemos fazê-lo. Ora essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. (Hume 2002: 105-106)

Hume rejeita assim a concepção incompatibilista de livre-arbítrio, sustentando, com recurso à análise condicional, que a única espécie de liberdade que é, efetivamente, inteligível é essa tal noção de “liberdade hipotética”, ou seja, nas palavras de Hume,

podermos ficar parados se assim o desejarmos e podermos mover-nos, se assim o entendermos.

Contudo, conforme vimos no Capítulo anterior, esta concepção compatibilista de liberdade também não está isenta de dificuldades. Aliás, o próprio Hume parece reconhecê-lo umas páginas adiante daquelas que contêm a passagem antes citada, ao afirmar o seguinte:

[S]e as acções voluntárias estiverem submetidas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, haverá uma cadeia contínua de causas necessárias, pré-ordenada e pré-determinada, que parte da causa original de tudo até chegar a cada uma das volições particulares de cada criatura humana. Nenhuma contingência em parte alguma do universo, nenhuma indeterminação, nenhuma liberdade. (Hume 2002:109-110)

Talvez se deva assim à combinação destas duas passagens a designação de “Dilema de Hume” muitas vezes atribuída ao célebre “Dilema do Determinismo”. Trata-se de um dilema de acordo se tem o seguinte.

- (1) Ou as nossas ações são causalmente determinadas pelo passado e pelas leis da natureza, ou as nossas ações não são causalmente determinadas pelo passado e pelas leis da natureza.
- (2) Se as nossas ações são causalmente determinadas pelo passado e pelas leis da natureza, então elas são a consequência necessária de coisas sobre as quais não temos qualquer tipo de controlo e, por conseguinte, não temos livre-arbítrio.
- (3) Se as nossas ações não são causalmente determinadas pelo passado e pelas leis da natureza, então elas são acontecimentos aleatórios, sobre os quais também não temos qualquer tipo de controlo e, nesse caso, também não temos livre-arbítrio.
- (4) Logo, as nossas ações são acontecimentos sobre os quais não temos qualquer tipo de controlo e, por conseguinte, não temos livre-arbítrio

Claro que Hume, sendo compatibilista, não subscreveria este argumento. Nenhum compatibilista poderia alguma vez estar de acordo com a premissa (2), pois esta afirma que o determinismo e o livre-arbítrio são incompatíveis.

No entanto, a análise que fizemos do argumento modal da consequência, mostrou que, com maior ou menor dificuldade, esse argumento tem resistido às críticas que lhe têm sido dirigidas. Assim sendo, se combinarmos o ataque à concepção libertista de livre-arbítrio – nomeadamente, se levarmos a sério o Argumento da *Mind* – com o ataque dirigido ao compatibilismo pelo argumento modal da consequência ficaremos com um poderoso argumento modal a favor do incompatibilismo radical. É deste argumento que nos ocuparemos em seguida.

### 3.1 Um argumento modal a favor do incompatibilismo radical

O argumento que se segue pode ser encarado como uma versão modal do Dilema de Hume (ou Dilema do Determinismo) e resulta, essencialmente, de uma combinação do argumento modal da consequência com o Argumento da *Mind*.

Retomemos o seguinte conjunto de abreviaturas, usadas num ou noutro momento do Capítulo 2.

$P$ representa:	uma variável proposicional que pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, tal como “eu levantei o meu braço”.
$\Box P$ representa:	Necessariamente, $P$ .
$\Diamond P$ representa:	Possivelmente, $P$ .
$NP$ representa:	$P$ (é o caso) e ninguém tem nem nunca teve qualquer escolha acerca disso.
$L$ representa:	a conjunção das leis da natureza.

*H* representa: uma proposição verdadeira que descreve integralmente um dado estado de coisas num passado remoto.

*CD* representa: um particular conjunto crença-desejo de um dado agente que é a única coisa causalmente relevante para a ocorrência de *P*.

Segue-se agora o argumento, sob a forma de uma derivação. Faremos apenas imediatamente a seguir alguns comentários acerca da derivação.

- |      |  |  |
|------|--|--|
| (1)  | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \vee \neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$      | [premissa, tautologia]                                     |
| (2)  | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$  | [suposição da verdade do determinismo]                     |
| (3)  | $N(H \wedge L)$  | [premissa, passado e leis da natureza não dependem de nós] |
| (4)  | $NP$   | [de 2 e 3, regra ( $\beta 2$ )]                            |
| (5)  | $\Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$                                   | [de 2 e 4, introdução da condicional]                      |
| (6)  | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P)$   | [suposição da falsidade do determinismo]                   |
| (7)  | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow N(CD \wedge (CD \rightarrow P))$ | [premissa]   |
| (8)  | $N(CD \wedge (CD \rightarrow P))$  | [de 6 e 7, <i>Modus Ponens</i> ]                           |
| (9)  | $\Box ((CD \wedge (CD \rightarrow P)) \rightarrow P)$                                | [premissa, tautologia]                                     |
| (10) | $NP$   | [de 8 e 9, regra ( $\beta 2$ )]                            |
| (11) | $\neg \Box ((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$                              | [de 6 e 10, introdução da condicional]                     |
| (12) | $NP$   | [de 1, 5 e 11, Dilema Construtivo]                         |

A premissa (1) limita-se a afirmar que o determinismo é verdadeiro ou falso, isto é, corresponde a uma instância do Princípio de Terceiro Excluído – e, por conseguinte, é, à partida, uma afirmação necessariamente verdadeira.

(2) corresponde à suposição de que o determinismo é verdadeiro, ou seja, à suposição de que “tudo o que acontece (incluindo as nossas ações) é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza”.

Na premissa (3) afirma-se que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha

sobre a conjunção de uma proposição verdadeira acerca do passado remoto com as leis da natureza.

A partir de (2) e (3) somos conduzidos, pela aplicação da regra ( $\beta 2$ ) – de acordo com a qual não se tem escolha sobre as consequências lógicas daquelas verdades acerca das quais não se tem escolha – a (4), ou seja, à ideia de que  $P$  é o caso, e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha em relação a  $P$ .

Em seguida, uma vez que a suposição de que o determinismo é verdadeiro nos conduziu validamente a essa conclusão, podemos concluir, por introdução da condicional, a linha (5), ou seja, podemos concluir que se o determinismo é verdadeiro, então  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$  – ou seja, a conclusão do Argumento da Consequência. Ora, como  $P$  pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, então caso o determinismo seja verdadeiro, ninguém tem, ou alguma vez teve qualquer escolha em relação às suas próprias ações e, por conseguinte, caso o determinismo seja verdadeiro, então não temos livre-arbítrio.

(6) corresponde, similarmente a (2), à suposição de que o indeterminismo (ou seja, a negação do determinismo) é verdadeira.

Na premissa (7) afirma-se que se o indeterminismo for verdadeiro, então não temos escolha sobre os processos aleatórios que se encontram na base das nossas ações, ou seja, não temos qualquer tipo de controlo sobre as coisas que constituem tudo o que é relevante para produzir as nossas ações – nomeadamente, não temos controlo sobre as nossas crenças e desejos, nem sobre a forma como estas causam (indeterministicamente) as nossas ações.

A partir da linha (6) e da linha (7) derivamos, por *Modus Ponens*, a linha (8) que se limita a estabelecer que não temos escolha sobre aquilo que é relevante para produzir as nossas ações.

Em (9) introduz-se uma verdade lógica que corresponde a prefixação da necessidade a uma tautologia clássica,  $((CD \wedge (CD \rightarrow P)) \rightarrow P)$ .<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Fornecemos atrás, quando nos referimos ao sistema  $K$  da Lógica Modal, uma explicação mais detalhada da razão pela qual decidimos aceitar a introdução de uma premissa que corresponde a uma tautologia clássica prefixada pelo operador da necessidade como um passo válido numa derivação.

Aplicando a regra ( $\beta 2$ ) às linhas (8) e (9) inferimos a linha (10), que corresponde à afirmação de que  $P$  é o caso, e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha em relação a  $P$ . Ora, uma vez que a suposição de que o determinismo não é verdadeiro também nos conduziu validamente a essa conclusão, podemos concluir, por introdução da condicional, o passo (11), ou seja, podemos concluir que se o determinismo não é verdadeiro, então  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$ . O que corresponde exatamente à conclusão do Argumento da *Mind*.

Por fim, uma vez que quer o determinismo seja verdadeiro, quer o determinismo seja falso somos conduzidos à ideia de que  $P$  (é o caso) e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de  $P$ , podemos concluir, neste caso, por dilema construtivo, que essa ideia é verdadeira e, por conseguinte, podemos concluir que não temos livre-arbítrio.

Haverá alguma forma de resistir a este argumento? Vejamos, em seguida, se existe alguma forma de rejeitar esta, digamos, desconfortável conclusão.

### **3.2 Avaliação crítica do argumento modal a favor do incompatibilismo radical**

Para negar a conclusão deste argumento, o defensor do livre-arbítrio terá de mostrar umas das seguintes coisas:

- i.* O Princípio do Terceiro Excluído é inválido.
- ii.*  $N(H \wedge L)$  é falsa.
- iii.* A regra ( $\beta 2$ ) é inválida.
- iv.* O indeterminismo é compatível com o livre-arbítrio.

Não nos ocuparemos de *ii.* e *iii.*, pois consideramos que ao longo do Capítulo 2 já foi dito o suficiente para mostrar que não temos boas razões para rejeitar essas

proposições.

Assim sendo, aquilo que nos propomos fazer daqui em diante é procurar determinar se temos, ou não, boas razões para rejeitar *i.* ou *iv.* Procederemos assim de modo muito similar ao que usamos diante do Argumento da Consequência, apresentado no início do Capítulo 2.

### 3.2.1 O ataque ao Princípio do Terceiro Excluído

O Princípio do Terceiro Excluído (*PTE*) tem a forma

$$(P \vee \neg P)$$

ou seja, consiste na afirmação do seguinte: uma dada proposição (qualquer que seja) é verdadeira ou falsa (i.e., a sua negação é verdadeira).

Qualquer fórmula que instancie esta forma ou estrutura lógica é classicamente válida, pois as chamadas “lógicas clássicas” abraçam a bivalência, o que significa que só admitem a existência de dois valores de verdade para qualquer proposição: (apenas) verdadeira e (apenas) falsa. Daí que a definição dos operadores lógicos, para dar o mais básico exemplo, que podem ser fornecidas nas habituais tabelas de verdade associadas à Lógica Proposicional não tenham espaços em branco, tal como também não têm qualquer espécie de sobreposição dos símbolos para o valor de verdade verdadeiro e para o valor de verdade falso.

Assim sendo, para rejeitar este princípio teríamos de rejeitar a própria bivalência. Mas será que existem boas razões para isso?

Alguns filósofos pensam que sim e têm procurado mostrar a insuficiência dos sistemas bivalentes no que diz respeito às mais diversas situações. Entre as principais razões que têm sido apresentadas para justificar o abandono da bivalência encontram-se, no essencial, as seguintes: problemas relacionados com futuros contingentes (como acontece, por exemplo, com o argumento da batalha naval a favor do fatalismo analisado

na Secção 2.2.1),<sup>30</sup> problemas relacionados com fenómenos de vagueza (como acontece, por exemplo, numa frase como “O meu tio é careca”),<sup>31</sup> problemas relacionados com paradoxos de autorreferência (como acontece, por exemplo, numa frase como “Esta frase não é verdadeira”)<sup>32</sup> e problemas relacionados com a utilização de termos vazios (como acontece, por exemplo, numa frase como “Pégaso é veloz”).

Contudo, uma vez que a disjunção apresentada na nossa linha (1) não faz (ou pelo menos não de uma forma explícita) referência a futuros contingentes, nem corresponde a um caso de vagueza, nem a um caso de autorreferência, nem envolve termos vazios, não nos parece que seja problemático, nestas circunstâncias, adotar a bivalência para efeitos argumentativos.<sup>33 34</sup>

### **3.2.2 A negação da incompatibilidade entre indeterminismo e livre-arbítrio**

Outra possibilidade de ataque ao argumento modal a favor do incompatibilismo radical consiste em mostrar que uma das suas premissas – a que consta da linha (7) – é falsa, ou seja, consiste em mostrar que do facto de vivermos num mundo indeterminista não se segue que as nossas crenças e os nossos desejos e, por sua vez, a forma como estes dão origem a certas ações, não dependem de nós.

Esta estratégia é seguida, entre outros autores, por Robert Kane, na sua obra *The Significance of Free Will* (1999). Kane é um incompatibilista e, como tal, também acredita que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo. Contudo, Kane

---

<sup>30</sup> Cf. nota de rodapé 14.

<sup>31</sup> Cf. Tye (1994).

<sup>32</sup> Cf. Kripke (1975).

<sup>33</sup> Isto não implica qualquer espécie de compromisso com o pluralismo lógico – isto é, com a tese de que existe mais do que um sistema lógico correto. Simplesmente não nos parece que este seja o espaço adequado para esta discussão.

<sup>34</sup> Claro que esta posição não está completamente isenta de controvérsia e deixa em aberto a possibilidade de alguém considerar que o determinismo é, por exemplo, indeterminado, ou simultaneamente verdadeiro e falso, rejeitando assim esta premissa do argumento.

defende aquilo que ficou conhecido como “incompatibilismo da *fonte* ou *origem*” (“*source incompatibilism*”, no original em inglês), por oposição àquilo que pode ser designado por “incompatibilismo de *possibilidades alternativas*” (“*leeway incompatibilism*”, no original em inglês).<sup>35</sup>

Isto não quer dizer que Kane rejeite o argumento da consequência, mas simplesmente que na sua opinião existem motivações mais fortes para defender a incompatibilidade entre o determinismo e o livre-arbítrio. Essas razões prendem-se com o facto de, independentemente de termos, ou não, possibilidades alternativas quando realizamos uma determinada ação, só podermos ser considerados responsáveis pela mesma se, de certa forma, pudermos ser considerados a *fonte* ou *origem* da mesma.<sup>36</sup> A sua argumentação pode ser explicitamente formulada conforme se segue.

- (1) Para termos livre-arbítrio não basta termos possibilidades alternativas (*PA*), temos de ter responsabilidade última (*RU*) sobre a nossa ação (i.e., temos de ser a sua *origem* ou *fonte*).
- (2) Para termos *RU* sobre uma ação (i.e., para sermos a sua *origem* ou *fonte*), temos de ser responsáveis por qualquer coisa que seja causalmente suficiente para a mesma.
- (3) Se o determinismo for verdadeiro, o passado e as leis da natureza são causalmente suficientes para tudo o que acontece.
- (4) Se o passado e as leis da natureza são causalmente suficientes para tudo o que acontece, então há uma regressão de causas e efeitos que se prolonga até um passado remoto.
- (5) Se há uma regressão de causas e efeitos que se prolonga até ao passado remoto, então não somos responsáveis por aquilo que é causalmente suficiente para as nossas ações.

---

<sup>35</sup> Cf. Derk Pereboom 2007: 86.

<sup>36</sup> Não nos parece que esta ideia fosse completamente estranha ao argumento modal da consequência tal como foi formulado por van Inwagen. A principal função do operador *N* não é estabelecer a inexistência de possibilidades alternativas, mas sim estabelecer o facto de que ainda que estas existissem, não dependeria de nós qual(ais) delas seria(m) atualizada(s), o que, a nosso ver, acaba por redundar na ideia de que, caso o determinismo seja verdadeiro, a origem de um dado curso de acontecimentos não está em nós.

- (6) Logo, se o determinismo é verdadeiro, não temos *RU* sobre as nossas ações e, por conseguinte, não temos livre-arbítrio.

Para justificar a premissa (1) – ou seja, para mostrar que, embora as *PA* possam ser necessárias para o livre-arbítrio, elas não são seguramente suficientes – Kane recorre aos chamados “casos de Austin”. Num típico caso de Austin, não somos bem-sucedidos ao concretizar uma determinada ação que pretendemos realizar, apesar de, efetivamente, termos possibilidades alternativas ao nosso dispor. Estes casos foram batizados “casos de Austin”, porque se inspiram no seguinte exemplo apresentado pelo próprio J. L. Austin, no artigo “*Its and Cans*”:

Consideremos um caso em que falho um *putt* muito curto e resmungo porque podia ter conseguido meter a bola no buraco. A questão não é que teria conseguido se tentasse: tentei e falhei. A questão não é que teria conseguido se as condições fossem diferentes: é claro que podia ter sido esse o caso, mas estou a falar das condições tal como eram precisamente e a afirmar que podia ter conseguido. Aí é que está o *busílis*. E nem sequer a frase “Desta vez posso conseguir” significa que desta vez posso conseguir se tentar ou se qualquer outra coisa; pois posso tentar e falhar e, no entanto, não ficar convencido de que não podia ter conseguido; efetivamente outras experiências poderão confirmar a minha crença de que podia ter conseguido dessa vez, embora não o tenha feito. (Austin 1961: 166)

Kane complementa este exemplo com outros casos semelhantes criados por si. Um deles envolve um assassino, que tenta matar o primeiro-ministro com uma arma de longo alcance, mas que, devido a processos indeterminados no seu sistema nervoso, acaba inadvertidamente por matar a sua assistente. Um outro caso refere um indivíduo que tenta tirar um café simples numa máquina, mas que, devido a processos indeterminados no seu sistema nervoso, acaba por pressionar inadvertidamente o botão para obter café com leite.

Em todos estes casos os agentes parecem ter ao seu dispor efetivas possibilidades alternativas, mas, uma vez que não fazem aquilo que pretendem fazer, Kane considera

que estes não agem de livre vontade. Podemos, deste modo, concluir que a existência de possibilidades alternativas não garante por si só o nosso livre-arbítrio.

Para fortalecer esta convicção, Kane convida-nos a supor que Deus criava um mundo bastante indeterminista, no qual de cada vez que tentássemos fazer alguma coisa – fosse acertar um *putt*, assassinar o primeiro-ministro, ou tirar um café simples numa máquina – teríamos uma possibilidade real tanto de ser bem-sucedidos, como de ser malsucedidos, devido a processos nervosos complexos nos nossos cérebros regidos por leis não deterministas.

Isto significa que de cada vez que agíssemos teríamos efetivamente possibilidades alternativas ao nosso dispor. No entanto, uma vez que Deus não joga aos dados, Kane sugere que imaginemos também que este havia tomado medidas para garantir que as nossas vontades estavam inteiramente predeterminadas de acordo com as suas instruções prévias. Ou seja, o que quer que tivéssemos intenção de fazer – fosse acertar um *putt*, assassinar o primeiro-ministro, ou tirar um café simples numa máquina – isso seria fruto de uma irresistível programação inicial por parte de Deus. Será que, num mundo como o descrito, podemos considerar que temos livre-arbítrio?

Kane pensa que a resposta a esta questão é óbvia: “Não!” E, por conseguinte, julga que isso deve ser suficiente para demonstrar que para termos livre-arbítrio, não basta podermos agir de outro modo por acidente; é necessário que possamos escolher voluntariamente agir de outro modo, ou seja, é necessário sermos os responsáveis últimos (quer dizer, ter *RU*) pelas nossas vontades. Ou seja, para Kane:

O *livre-arbítrio* (ao contrário da mera *liberdade de ação*) é acerca de autoformação [*self-formation*, no original em inglês]. Se as pessoas são responsáveis pelos atos perversos (ou nobres, heroicos, generosos, traiçoeiros, gentis ou cruéis) que decorrem das suas vontades (caráteres e motivos), então têm, em algum ponto, de ser responsáveis por formar as *vontades* de onde estes decorrem. (Kane 2007: 16)

Na premissa (2), Kane limita-se a explicitar o que entende por “responsabilidade última”: ser o responsável último por uma determinada ação, implica ser a *fonte* ou a

*origem* da mesma, ou seja, implica ser responsável por qualquer coisa que seja causalmente suficiente para a mesma.

A premissa (3) corresponde, de certa forma, a uma paráfrase da tese do determinismo. Dizer que “Se o determinismo é verdadeiro, o passado e as leis da natureza são causalmente suficientes para tudo o que acontece” é o mesmo que dizer que “Tudo o que acontece é uma consequência necessária do passado e das leis da natureza”.

Na premissa (4), estabelece-se que esta definição de determinismo implica uma regressão de causas e efeitos que se prolonga até um tempo anterior ao nosso nascimento e, por sua vez, na premissa (5), limitamo-nos a constatar que não podemos ser os responsáveis últimos por algo que aconteceu antes de termos nascido.

Por fim, conclui-se que se o determinismo for verdadeiro, então não podemos ser os responsáveis últimos (quer dizer, ter a *RU* envolvida no argumento) por aquilo que fazemos e, por conseguinte, não temos livre-arbítrio. Em suma, de acordo ainda com as palavras de Kane:

O argumento da *RU* diz-nos que, se os agentes são, pelos em parte, responsáveis por qualquer coisa que seja uma *causa ou motivo suficiente* para as suas ações (como a *RU* exige), então uma regressão infinita de ações passadas seria exigida, *a menos que* algumas ações, na história de vida do agente [...] não tenham causas ou motivos suficientes e, por conseguinte, sejam indeterminadas. Assim, o argumento da *RU* foca-se nas fontes ou origens daquilo que efetivamente fazemos e não na capacidade para agir de outro modo. (Kane 2007: 16)

Mas Kane vai ainda mais longe, pois não só procura estabelecer que as *PA* não são suficientes para o livre-arbítrio, como também pretende demonstrar que não é necessário termos *PA* em cada uma das nossas ações para que estas resultem do nosso livre-arbítrio. Para isso, serve-se de um caso apresentado por Daniel Dennett, na obra *Elbow Room* (1984):

“Mantenho a minha posição”, disse Lutero. “Não posso fazer outra coisa.”

Lutero afirmou que não podia fazer outra coisa, que a sua consciência tornava *impossível* retratar-se. É claro que podia estar errado ou estar a exagerar deliberadamente a verdade. Mas mesmo que estivesse – e talvez especialmente se estivesse – a sua declaração testemunha o facto de que não isentamos simplesmente alguém da culpa ou do louvor por um ato por pensarmos que não podia ter feito outra coisa. O que quer que seja que Lutero estava a fazer, não estava a tentar fugir à responsabilidade. (Dennett 1984: 133)

Kane concorda com Dennett (ainda que por motivos diferentes, como veremos adiante) quando este afirma que apesar de, naquele momento, Lutero não ter possibilidades alternativas ao seu dispor, isso não o ilibava da responsabilidade pela sua ação. Kane sustenta que, uma vez que conforme foi dito anteriormente, para termos *RU* sobre uma ação, temos de ser responsáveis por qualquer coisa que seja causalmente suficiente para a mesma, Lutero não precisa de ter possibilidades alternativas no preciso momento em que leva a cabo a sua ação, para que seja o responsável último pela mesma; bastará, para isso, que seja responsável por algo que é causalmente suficiente para a mesma.

Assim, se, por exemplo, a sua escolha puder ser inteiramente explicada pelo seu carácter (ou pelos seus motivos), então para que este tenha *RU* sobre a mesma, bastará que este seja, pelo menos parcialmente, responsável (em virtude de atos (ou escolhas) voluntários anteriormente realizados) por ter o carácter (ou, claro, os motivos) que agora tem.

Isto significa que a condição da *RU* não requer que tenhamos *PA* em todo e qualquer ato que realizamos, apenas requer que tenhamos tido *PA*, em algum momento anterior das nossas vidas, mais precisamente, requer que, ao longo das mesmas, existam ações indeterminadas (i.e., sem uma causa suficiente), por meio das quais formamos o nosso atual carácter. Kane designou estas ações de “ações autoformativas” (doravante *AAF*s).

Segundo Kane, a partir do momento em que temos responsabilidade pelo nosso carácter, não precisamos de ter *PA* numa ação concreta que decorra desse carácter para podermos dizer que temos *RU* sobre ela e, por conseguinte, para podermos dizer que esta

é fruto do nosso livre-arbítrio. É precisamente esta ideia que Kane parece estar a defender no excerto que se segue:

Lutero poderia ter sido responsável pelo seu ato, ainda que *ali e naquele preciso momento, não* pudesse ter agido de outro modo e ainda que o seu ato tenha sido determinado. Mas isto só acontece, se a *RU* é exigida, na medida em que Lutero era responsável pelos seus motivos e pelo seu carácter atuais, em virtude de alguns conflitos e ações autoformativas (*AAFs*) anteriores, que o trouxeram até este ponto na sua vida em que ele não pode agir de outra forma. [...] Frequentemente, agimos em função de uma vontade já formada, mas trata-se “da nossa vontade livre” pelo facto de termos sido *nós* quem a formou, através de outras escolhas e ações no passado (*AAFs*), nas quais *poderíamos* ter agido de outro modo. Se assim não fosse, *não haveria nada que alguma vez pudéssemos ter feito para nos tornarmos diferentes do que somos* – uma consequência, penso eu, que é incompatível com o facto de sermos (pelo menos em certo grau) os responsáveis últimos (*RU*) por aquilo que somos. (Kane 2007: 15)

Assim se compreende então a imagem geral que a perspetiva de Kane configura. Essa imagem geral é apresentada por Kane do seguinte modo:

Ter livre-arbítrio é, portanto, ser o *designer* último dos nossos próprios propósitos ou fins ou objetivos. E, para que possamos ser os *designers* últimos dos nossos próprios propósitos ou fins, têm de existir *certas* ações nas nossas histórias de vida que são configuradoras-da-vontade, plurais, voluntárias e indeterminadas por quem quer que seja ou pelo que quer que seja.

Estas ações indeterminadas, configuradoras-da-vontade são as “*ações autoformativas*”, ou *AAFs*, exigidas pela *RU* [...]. São aquelas ações nas nossas vidas por meio das quais nós definitivamente formamos o nosso carácter e os nossos motivos e nos tornamos a nós próprios nos tipos de pessoas que somos. (Kane 2007: 22)

Deste modo, seguindo à letra a argumentação de Kane, somos levados à conclusão de que para termos livre-arbítrio, uma vez que as *AAFs* envolvem sempre uma genuína indeterminação, é necessário que, em algum momento das nossas vidas, tenhamos, efetivamente, tido *PA*. Ora, isso significa que a existência de *PA* (i.e., de fenómenos genuinamente indeterminados, ou sem uma causa suficiente), ainda que não seja suficiente, é uma condição necessária para o livre-arbítrio.

É precisamente neste ponto que o caminho incompatibilista de Kane diverge consideravelmente do caminho compatibilista de Dennett. Este último, ao contrário do primeiro, considera que qualquer noção de livre-arbítrio com relevância para a questão da responsabilidade moral prescinde inteiramente da existência de possibilidades alternativas.

Para melhor compreendermos esta divergência, é preciso explicitar o que é que Kane tem exatamente em mente quando fala de *AAFs*. Para tal vamos debruçar-nos sobre o seguinte exemplo apresentado pelo próprio Kane:

Consideremos uma mulher de negócios que enfrenta o seguinte conflito. Ela está a caminho de uma reunião importante quando se depara com um assalto em curso numa viela. Surge um conflito interno entre a sua consciência, que a manda parar e pedir auxílio, e as suas ambições profissionais, que lhe dizem que ela não pode faltar à reunião. Ela tem de fazer um esforço da vontade para superar a tentação de seguir em frente. Se ela acabar por superar essa tentação, isso será o resultado do seu esforço, mas se ela falhar, será porque ela não *permitiu* que esse esforço fosse bem-sucedido. E isso deve-se ao facto de, ao mesmo tempo que ela queria superar a tentação, ela também queria falhar, por razões muito diferentes e incomensuráveis. Quando nós, tal como a mulher de negócios, decidimos em tais circunstâncias, e os esforços indeterminados que fazemos se tornam escolhas determinadas, fazemos um dos conjuntos de razões ou motivos em conflito prevalecer sobre o outro ali e naquele instante *através de uma decisão*. (Kane 2007: 26-27)

A principal diferença entre este caso e os casos de Austin ou, aliás, os casos de ações caprichosas, casuais e aleatórias (como atrás a decisão de John acerca do seu destino

de férias) reside no facto de, ao contrário destes últimos, o primeiro satisfazer aquilo que Kane apelida de “controlo voluntário plural”. Segundo Kane:

[O]s agentes têm controlo voluntário plural sobre um conjunto de opções (tal como a escolha da mulher de negócios entre ajudar a vítima ou seguir para a reunião), quando podem efetivar *qualquer uma* das opções que pretendam, *quando* pretenderem fazê-lo, *pelas* razões que os levam a pretender fazê-lo, propositadamente, e não acidentalmente ou por engano, sem que sejam coagidos ou compelidos a fazê-lo ou a pretender fazê-lo, ou controlados de alguma outra forma a fazê-lo ou a pretender fazê-lo por outros agentes ou mecanismos. Todas estas condições são satisfeitas pelas AAFs, como a da mulher de negócios, tal como as descrevi. As condições podem ser resumidas dizendo que os agentes podem escolher de uma maneira ou de outra consoante a sua *vontade*. (Kane 2007: 30)

De facto, diz Kane imediatamente depois da passagem anterior, numa passagem que consideramos particularmente importante:

Por outras palavras, as escolhas são “configuradoras-da-vontade”: configuramos as nossas vontades de uma maneira ou de outra no próprio *ato* de decidir, e não antes. (Kane 2007: 30)

Somos, deste modo, conduzidos à ideia de que as possibilidades alternativas são necessárias para o livre-arbítrio. Podemos mesmo resumir a argumentação de Kane conforme se segue.

- (1) Para que um agente tenha livre-arbítrio, tem de ser o responsável último pela sua ação.
- (2) Para que um agente seja o responsável último pela sua ação, tem de ser responsável por qualquer coisa que seja causalmente suficiente para a mesma.
- (3) Para que um agente seja responsável por qualquer coisa que seja causalmente suficiente para a sua ação, esta tem de decorrer do seu carácter (ou motivos) e

- este(s), por sua vez, têm de ser, pelo menos em parte, da sua responsabilidade.
- (4) Para que um agente seja, pelo menos em parte, responsável pelo seu carácter (ou motivos) tem de ter havido, ao longo da sua vida, uma (ou mais) ação autoformativa.
  - (5) Para que haja uma ação autoformativa, ao longo da vida de um agente, tem de haver uma situação em que este pode agir de mais do que uma maneira, de forma voluntária, racional e intencional, ou seja, tem de haver uma situação em que este possui controlo voluntário plural.
  - (6) Para que um agente tenha controlo voluntário plural sobre uma ação, é necessário que este tenha efetivamente possibilidades alternativas ao seu dispor.
  - (7) Logo, para que um agente tenha livre-arbítrio, é necessário que este tenha efetivamente possibilidades alternativas ao seu dispor.

Assim, Kane considera ter superado o problema da inteligibilidade, uma vez que mostrou que:

Tal como não inviabiliza necessariamente a racionalidade e o carácter voluntário das escolhas, o indeterminismo por si só também não inviabiliza necessariamente o controlo e a responsabilidade. (Kane 2007: 27)

E Kane, com mais um exemplo que nos parece particularmente claro, prossegue dizendo:

Suponhamos que o leitor está a tentar resolver um problema difícil, digamos um problema matemático, e existe alguma indeterminação nos seus processos neuronais a complicar a tarefa – uma espécie de pano de fundo caótico. Seria como tentar concentrar-se e resolver um problema, digamos um problema matemático, com ruído de fundo ou distrações. Se vai ser capaz de resolver o problema ou não é incerto e indeterminado devido ao ruído neuronal distrator. Contudo, caso se concentrasse e, apesar de tudo, conseguisse resolver o problema, teríamos razões para afirmar que o fez e que era responsável por

fazê-lo, ainda que fosse indeterminado se seria bem-sucedido ou não. O ruído indeterminista seria um obstáculo que o leitor ultrapassou devido ao seu esforço. (Kane 2007: 27)

Ora, se no caso apresentado podemos considerar que o agente agiu voluntariamente, então numa típica *AAF* podemos dizer que o agente pode sempre agir de mais que de uma maneira de forma voluntária, racional e intencional. Isto porque, voltando ao exemplo da mulher de negócios e introduzindo nele algumas considerações empíricas de natureza neurobiológica que nos parecem completamente plausíveis,

[...] nos casos de conflito característicos das ações autoformativas ou *AAF*'s, como o da mulher de negócios, o ruído indeterminista que constitui um obstáculo à superação da tentação não vem de nenhuma fonte externa, mas tem origem na sua própria vontade, dado que ela também deseja profundamente fazer o oposto. [...] [I]maginemos que duas redes neuronais recorrentes entrecruzadas ocorrem no cérebro, influenciando-se mutuamente, e representando as suas motivações conflitantes. (As redes neuronais recorrentes são redes complexas de neurónios interconectados nos impulsos circulatorios do cérebro em ciclos *de feedback* geralmente envolvidos em processos cognitivos de ordem superior.) O *input* de uma destas redes neuronais consiste nas razões que a mulher de negócios tem para agir moralmente e parar para ajudar a vítima; o *input* da outra rede neuronal contém as suas motivações ambiciosas para prosseguir para a sua reunião.

As duas redes estão conectadas de maneira que o indeterminismo que constitui um obstáculo à realização de uma das escolhas está presente por causa do seu desejo simultâneo e conflitante de fazer a outra escolha – o indeterminismo provém, assim, do conflito gerador de tensão na vontade [...]. (Kane 2007: 28)

Esta caracterização das *AAFs* mostra de que forma o indeterminismo é compatível com o livre-arbítrio. Numa genuína *AAF*, ainda que a nossa decisão seja o resultado de um processo indeterminado nos nossos cérebros, continua a ser verdade que podíamos ter

agido de mais do que uma maneira possível, de forma voluntária, racional e intencional e, seja qual for o resultado, podemos considerar que, nesse preciso momento, estaremos a determinar a nossa própria vontade, através desse processo. Nas palavras de Kane, que um pouco antes já destacamos, “[est]as escolhas são ‘configuradoras-da-vontade’: configuramos as nossas vontades de uma maneira ou de outra no próprio *ato* de decidir, e não antes” (Kane 2007: 30).

Contudo, nem todos se deixam persuadir por esta argumentação. Em primeiro lugar, podemos considerar que o apelo de Kane às emoções é ilegítimo. Isto porque uma vez que não conseguimos viver sem pressupor o livre-arbítrio, mas também não conseguimos viver sem assumir que as mesmas causas têm os mesmos efeitos, podemos considerar que geralmente temos intuições compatibilistas. Seriam, assim, estas aquelas que deveríamos preservar. Assim, quando Kane apela à intuição de que alguém agiu livremente numa dada circunstância, apesar de haver um certo elemento indeterminista (como acontece, por exemplo, no caso do problema matemático, anteriormente apresentado), esse elemento indeterminista não parece desempenhar qualquer papel, pois a nossa intuição de liberdade do agente pode estar alicerçada no facto de sentirmos que o agente pode ser livre, ainda que a sua vontade seja inteiramente determinada pelo passado e pelas leis da natureza, ou seja, a nossa intuição pode estar alicerçada no facto da ação ter o tipo apropriado de história causal.

Em segundo lugar, conforme Dennett (2003) faz notar, as *AAFs* não são suficientes para o livre-arbítrio. A argumentação específica de Dennett a este propósito pode ser explicitada conforme se segue.

- (1) Se o indeterminismo em redes neuronais predeterminadas fosse suficiente para o livre-arbítrio, então no mundo indeterminista do Deus que pré-programou as nossas vontades (ou nas redes neuronais não-algorítmicas de que fala um filósofo como Paul Churchland)<sup>37</sup> haveria livre-arbítrio.

---

<sup>37</sup> Paul Churchland, na obra *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (1996), conjectura que as redes neuronais recorrentes podem ser a peça-chave para lidar com vários problemas no âmbito da filosofia da mente. Não nos comprometemos com as suas perspetivas do autor acerca desse domínio, limitamo-nos a

- (2) Contudo, como vimos, Kane considera que não há livre-arbítrio no mundo indeterminista do Deus que pré-programou as nossas vontades (ou nas redes neuronais não-algorítmicas de que fala Churchland).
- (3) Logo, o indeterminismo em redes neuronais predeterminadas não é suficiente para o livre-arbítrio.
- (4) Ou as redes neuronais conflitantes numa *AAF* são predeterminadas, ou não.
- (5) Se o indeterminismo em redes neuronais predeterminadas não é suficiente para o livre-arbítrio, então se as redes neuronais conflitantes numa *AAF* forem predeterminadas, a ocorrência de *AAFs* não é suficiente para o livre-arbítrio.
- (6) Logo, se as redes neuronais conflitantes numa *AAF* forem predeterminadas, a ocorrência de *AAFs* não é suficiente para o livre-arbítrio.
- (7) Se as redes neuronais em conflito numa *AAF* são indeterminadas, então ou somos os responsáveis últimos pelas mesmas, ou elas são simplesmente aleatórias e, por conseguinte, a ocorrência de *AAFs* não é suficiente para o livre-arbítrio.
- (8) Não podemos ser os responsáveis últimos pelas redes neuronais conflitantes numa *AAF*, porque isso implicaria a existência de uma *AAF* anterior, por meio da qual demos origem a esse conflito na nossa vontade e assim sucessivamente até ao infinito.
- (9) Logo, se as redes neuronais em conflito numa *AAF* são indeterminadas, então são simplesmente aleatórias e, por conseguinte, a ocorrência de *AAFs* não é suficiente para o livre-arbítrio.
- (10) Logo, a ocorrência de *AAFs* não é suficiente para o livre-arbítrio.

Além disso, Dennett leva a sua crítica ainda mais longe e chega mesmo a sustentar que, ainda que Kane tivesse conseguido demonstrar a compatibilidade entre algum tipo de livre-arbítrio e o indeterminismo, esse seria um tipo de livre-arbítrio que não valeria a pena desejar. Para ilustrar esse ponto Dennett convida-nos a refletir, primeiro, sobre a

---

recuperar este exemplo utilizado por Dennett para ilustrar algo que nos parece fundamentalmente errado com a argumentação de Kane.

situação que se segue:

[C]lassifiquemos cem assassinos quanto aos seus antecedentes, dos mais desfavorecidos aos mais favorecidos, para vermos quais deviam ter a sua pena atenuada ou a exculpação total [...]. 60 por cento dos assassinos demonstram claramente carências importantes dos tipos relevantes, e por isso são candidatos sem problemas à atenuação substancial; 10 por cento constituem “casos de fronteira” [...] e os 30 por cento restantes revelam um crescimento que vai de normal a exemplar [...]. Por um processo de eliminação, estes indivíduos favorecidos surgem como praticamente indistinguíveis uns dos outros [...]. *Aparentemente* são todos adultos responsáveis. Estão todos incluídos nas histórias de aparente sucesso da sociedade – educámo-los bem, preenchemos as suas lacunas, demos-lhes igualdade de oportunidades e por aí adiante. (Dennett 2003: 145-146)

De seguida, Dennett refere-se então àquela que seria a posição de Kane diante desta situação:

[A] perspectiva de Kane obriga-nos a reservar os nossos juízos não somente quanto aos 10 assassinos com alegações marginais de atenuação, como também aos 30 candidatos exemplares. Poder-se-ia chegar à conclusão de que um número desconhecido de assassinos – podiam ser todos os 30 – era *totalmente* não responsável porque todas as *AAF* nas suas histórias de vida eram pseudo-*AAF*. [...] Na verdade, segundo a perspectiva de Kane, é totalmente possível que alguns assassinos do grupo marginal de 10 sejam justamente considerados responsáveis, uma vez que tinham tido um número módico de *AAF* genuínas nos seus passados apesar das suas carências, enquanto alguns assassinos do grupo privilegiado de 30 não são, de modo algum, candidatos aptos à responsabilidade moral. (Dennett 2003: 145-146)

Ora, Dennett está mesmo a considerar que esta seria simplesmente uma implicação inaceitável da perspectiva Kane, pois não se coaduna com nada daquilo que aparentemente

fundamenta os nossos juízos quotidianos acerca da responsabilidade moral.

Ainda assim, podemos mesmo recorrer a uma nova versão do Argumento da Consequência de modo a mostrar que o indeterminismo é incompatível com o livre-arbítrio.

É precisamente isso que faz Barry Loewer no artigo “Freedom from Physics: Quantum Mechanics and Free Will” (1996). A apresentação da argumentação de Loewer decorre nos termos que se seguem. Em primeiro lugar, apelando ao que chama indeterminismo objetivo (uma posição que envolve o chamado “princípio da incerteza de Heisenberg” usado em Física, mas que é relativamente especificado na passagem que vamos citar), diz Loewer:

De acordo com o indeterminismo objetivo: (P) Se  $e$  é um evento probabilístico (i.e., antes da sua ocorrência existem probabilidades objetivas quer de este vir a ocorrer, quer de este não vir a ocorrer), então se  $c$  causa  $e$ , fá-lo alterando as probabilidades de  $e$  ocorrer (no instante imediatamente posterior a  $c$ ) ou alterando as probabilidades de algum evento numa cadeia causal que vai desde  $c$  até  $e$ . (Loewer 1998: 714)

De seguida, Loewer descreve a inserção de um agente no indeterminismo objetivo tal como imediatamente antes ficou explicitado:

Assim sendo, a única forma de um agente  $A$  poder influenciar as escolhas que faz num dado instante temporal  $t$  é influenciando as probabilidades dessas escolhas em momentos anteriores. Contudo, a única possibilidade de  $A$  poder influenciar essas probabilidades é influenciando os estados de coisas anteriores que (juntamente com as leis da natureza) determinam essas probabilidades. E assim sucessivamente, até um momento anterior ao nascimento de  $A$ , quando este já não é capaz de influenciar coisa nenhuma. (Loewer 1998: 714-716)

Em suma, Loewer está a defender que se considerarmos que para sermos os responsáveis últimos por um dado evento, temos de ser, de alguma forma, a causa do

mesmo, somos conduzidos à conclusão de que, num universo indeterminista, nunca seremos os responsáveis últimos por nada do que acontece. Isto é assim porque, de acordo com uma interpretação plausível de indeterminismo – à qual Loewer deu o nome de “indeterminismo objetivo” – para sermos a causa de um dado evento probabilístico (genuinamente indeterminado) *e*, temos de poder aumentar as probabilidades de *e* vir a ocorrer, mas para podermos influenciar essas probabilidades, temos de ser capazes de influenciar os estados de coisas *anteriores* que (juntamente com as leis da natureza) determinam essas probabilidades. No entanto, para podermos influenciar os estados de coisas anteriores, teríamos de ser capazes de influenciar as probabilidades que os antecedem, e assim sucessivamente, até chegarmos a um momento anterior ao nosso nascimento e, por conseguinte, a um momento em que já não podemos influenciar absolutamente nada.

Assim sendo, parece que afinal o livre-arbítrio, não só não pressupõe o indeterminismo – e não exatamente o determinismo, como pensaram os compatibilistas que poderia acontecer – como aparenta ser inteiramente incompatível com o mesmo – e não exatamente com o determinismo, como pensaram os libertistas.

## Considerações finais

Ao longo desta dissertação procuramos dar resposta ao problema tradicional do livre-arbítrio, a saber, o problema de saber se efetivamente temos livre-arbítrio (ou não). Para isso começamos por nos debruçar sobre o problema da compatibilidade, isto é, sobre o problema de saber se o livre-arbítrio é (ou não) compatível com o determinismo.

O nosso ponto de partida (Capítulo 1, “Esclarecimentos conceptuais”) consistiu em proceder a uma apresentação, o mais geral possível, mas também tão facilitadora quanto possível no que diz respeito a uma análise comparativa, das perspetivas compatibilistas e incompatibilistas, nomeadamente de três variantes destas últimas perspetivas, as incompatibilistas – a saber, o libertismo, o determinismo radical e o impossibilitismo.

A discussão arrancou então (Capítulo 2, “O Argumento da Consequência”) do argumento de van Inwagen – apresentado numa versão informal, depois numa versão semiformal e, por fim, numa versão (ou, melhor, derivação) formal – que é conhecido como o Argumento da Consequência. Este argumento parece estabelecer a incompatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo.

Assim, constatamos que uma resposta afirmativa ao problema tradicional passaria necessariamente por uma conceção incompatibilista de livre-arbítrio – a saber, a conceção libertista de livre-arbítrio, uma vez que as outras variantes do incompatibilismo recusam, claro, que tenhamos livre-arbítrio. Contudo, não pudemos deixar de notar também que esta conceção de livre-arbítrio não está de modo nenhum isenta de problemas.

Passamos assim (Capítulo 3, “Um argumento a favor do incompatibilismo radical”) à discussão do problema da inteligibilidade, ou seja, ao problema de saber se a conceção libertista de livre-arbítrio é de todo inteligível (ou não).

Depois de apresentar e discutir uma das mais promissoras respostas a este problema, a resposta de Kane, concluímos que esta não é bem-sucedida e que existem mesmo boas

razões para desconfiarmos deste tipo de abordagem. Assim sendo, podemos dizer que fomos passo a passo conduzidos à conclusão de que não temos livre-arbítrio.

Retomemos, neste momento, a tabela inicialmente apresentada (Capítulo 1, “Esclarecimentos conceptuais”) com o mapa de posições em confronto.

Teorias		É o livre-arbítrio compatível com o determinismo?	O determinismo é verdadeiro?	Temos livre-arbítrio?	É o livre-arbítrio compatível com o indeterminismo?	
Incompatibilismo	Libertismo	Não	Não	Sim	Sim	
	Incompatibilismo Radical	Determinismo Radical	Não	Sim	Não	?
		Impossibilitismo	Não	?	Não	Não
Compatibilismo	Determinismo Moderado	Sim	Sim	Sim	?	

*Tabela 1 - Mapa de posições*

Encontramos, da esquerda para a direita, uma primeira bifurcação entre teorias incompatibilista e compatibilistas. O Argumento da Consequência mostrou-nos que entre estas duas alternativas havia razões mais fortes a favor das teorias incompatibilistas.

Em seguida, dentro das teorias incompatibilistas, deparamo-nos com uma bifurcação entre o libertismo e o incompatibilismo radical. Neste ponto, o argumento central é o argumento que é conhecido como o Argumento da *Mind*. Trata-se de um argumento primeiramente aqui apresentado e discutido na secção 2.2.5 (“Ataque à regra beta”) que serviu, primeiro, para esclarecer a natureza do compatibilismo que chamamos clássico e, segundo, para mostrar que a noção incompatibilista – isto é, libertista – de livre-arbítrio não era inteligível, proporcionando-nos assim razão para optar pelo incompatibilismo radical.

Por fim, uma vez estabelecido que o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo – conforme demonstrado pelo Argumento da Consequência – nem com o indeterminismo – conforme demonstrado pelo Argumento da *Mind* – pudemos mais

precisamente concluir que, independentemente de o determinismo ser verdadeiro ou falso, não há genuinamente livre-arbítrio, abraçando assim a tese básica do impossibilitismo.

Ora, esta conclusão tem aparentemente implicações devastadoras para a forma como habitualmente vivemos as nossas vidas. Se, de facto, não temos livre-arbítrio, então em que sentido, se em algum, podemos dizer que tomamos decisões? Que estas decisões dependem de nós? Que devemos ser moralmente responsabilizadas por essas decisões?

Apesar da força com que estas interrogações se parecem agora impor, não nos parece que a descoberta de que o livre-arbítrio é uma espécie de ilusão resulte no colapso de toda a agência e de toda a moralidade. Por força das circunstâncias – chamemos-lhes naturais, biológicas ou evolutivas – somos organismos com um determinado tipo de funcionamento psicológico. Temos, geralmente, a capacidade de imaginar, avaliar e seleccionar cursos de ação alternativos, ainda que o desfecho desses processos cognitivos possa resultar, como pensamos ter estabelecido pelo trajeto percorrido neste nosso trabalho, de fatores que escapam ao nosso controlo. O ponto a fazer é o de que ainda que essas possibilidades não estejam realmente em aberto diante de nós a um nível metafísico, não deixaremos de as conceber como possibilidades a um nível epistémico para efeitos de tomada de decisão (ou quando estamos envolvidos em processos que desembocam no que encaramos vulgarmente como uma tomada de decisão).

Analogamente, no que diz respeito à responsabilidade moral e à justiça, também não nos parece que a constatação de que não há livre-arbítrio tenha forçosamente as implicações negativas que se supõe.

Aliás, talvez seja justamente essa ideia que Bento de Espinosa, um determinista radical clássico, pretendia transmitir quando afirmou o seguinte:

Esta doutrina é útil para a vida social, enquanto ensina a não odiar, a não desprezar ninguém, a não pôr ninguém a ridículo, a não ter nem cólera nem inveja contra ninguém; enquanto ensina ainda que cada um esteja contente com o que tem, e seja benevolente para com o próximo, não por pieguice [...],

por parcialidade, nem por superstição, mas apenas sob a conduta da razão, isto é, conforme o que o tempo e as circunstâncias exigem [...]. (Espinosa 1992: 261)

Continua a haver espaço para a responsabilização, para a censura e para o louvor pelos atos cometidos, na medida em que estes comportamentos serão úteis, pois permitirão influenciar os comportamentos dos indivíduos. Claro que levar a sério o que aqui foi dito deixaria de lado a ideia de uma justiça punitiva e vingativa sem qualquer tipo de fundamento racional e, possivelmente, a ideia de justiça passaria a ser perspetivada a partir de um ponto de vista consequencialista. Mas seria isto uma implicação realmente inaceitável das conclusões aqui alcançadas? Não é este o espaço para uma análise detalhada destas questões, mas gostaríamos apenas de deixar aqui pistas para que uma investigação futura a este respeito se possa conduzir com tranquilidade e imparcialidade, sem lugar para o receio de apenas por se dar início a uma tal investigação se estar já a abalar os alicerces da sociedade tal como a conhecemos.

Ainda a este respeito, uma outra consideração que julgamos ser da maior importância são as implicações que esta investigação pode ter ao nível da metaética. Um problema muito discutido em metaética tem sido o de saber que tipo de defesa ou apoio podem os nossos juízos morais ter. Ora, de acordo a tese que o trajeto deste trabalho nos conduziu a defender, o apelo ao livre-arbítrio a esse respeito, quer dizer, a respeito da defesa ou apoio dos nossos juízos morais parece ser indevido.

Por último, gostaríamos ainda de acrescentar que não deixa de ser curioso constatar que, passados séculos desde a sua formulação, a discussão em torno do problema do livre-arbítrio não se afastou muito do Dilema de Hume. Dir-se-ia que acontece simplesmente o seguinte: aquilo mesmo que o dilema se limitava a pressupor nas suas premissas (2) e (3), na versão por nós apresentada ao começarmos o Capítulo 3 (“Um argumento a favor do incompatibilismo radical”), encontra-se agora suportado por dois argumentos cuja validade se procurou estabelecer ao longo da exposição precedente, a saber, o argumento modal da consequência (com a regra ( $\beta 2$ )) e o Argumento da *Mind*.

## Referências bibliográficas <sup>38</sup>

- Aristóteles (2014), *As Categorias e Da Interpretação*. Lisboa: INCM.
- Armstrong, David (1978), *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beebe, Helen (2003), “Local Miracle Compatibilism”. *Noûs* 37(2), 258–277.
- Campbell, Joseph K. (2007), “Free will and the necessity of the past”. *Analysis* 67(2), 105–111.
- Chisholm, Roderick M. (1964), “Human Freedom and the Self” in T. Crane; K. Farkas (Eds.), *Metaphysics: A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 720–729.
- Churchland, Paul M. (1996), *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*. Massachusetts: MIT Press.
- Conee, Earl; Sider, Theodore (2005), “Livre-arbítrio e Determinismo” in *Enigmas da Existência*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010, 145–171.
- Crane, Tim; Farkas, Katalin (2004), “Freedom and Determinism” in *Metaphysics: a guide and anthology*. Oxford: Oxford University Press, 663–731.
- Dennett, Daniel (1984), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Espinosa, Bento de (1992), *Ética* [ed. orig. 1677]. Lisboa: Relógio D’Água.

---

<sup>38</sup> Foram por nós também consultadas diversas outras obras de carácter mais geral. Gostaríamos, ainda assim, de referir aqui cinco delas pela importância que tiveram no nosso trabalho.

Kane, Robert (Ed.) (2002), *Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kane, Robert (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Priest, Graham (2001), *An Introduction to non-classical logics*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Sider, Theodore (2010), *Logic for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Watson, Gary (2003), *Free Will*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.

- Fara, Michael (2008), "Masked Abilities and Compatibilism". *Mind* 117(468), 843–865.
- Finch, Alicia; Warfield, Ted A. (1998), "The Mind argument and libertarianism". *Mind* 107(427), 515–528.
- Fischer, John Martin (1988), "Freedom and Miracles". *Noûs* 22(2), 235-252.  
 ----- (1994), *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell.  
 ----- (1999), "Recent Work on Moral Responsibility". *Ethics* 110(1), 93–139.
- Flint, Thomas P. (1987), "Compatibilism and the argument from unavoidability". *Journal of Philosophy* 84 (August), 423-40.
- Frankfurt, Harry (1969), "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66(23), 829–839.  
 ----- (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20.
- Ginet, Carl (1966), "Might We Have No Choice?" in K. Lehrer (Ed.), *Freedom and Determinism*. New York: Prometheus Books, 1976, 87–104.  
 ----- (1996), "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing". *Philosophical Perspectives* 10, 403-417.
- Graham, Peter A. (2008), "A Defense of Local Miracle Compatibilism". *Philosophical Studies*, 140(1), 65–82.
- Hobbes, Thomas (1999), "The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance" [ed. orig. 1656] in V. Chappell (Ed.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. New York: Cambridge University Press, 69-90.
- Hofer, Carl (2002), "Freedom from the Inside Out" in C. Callender (Ed.), *Time, Reality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 201–222.
- Hume, David (2002), *Investigação sobre o Entendimento Humano* [ed. orig. 1748]. Lisboa: INCM.
- Kane, Robert (1996), *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.  
 ----- (2000), "The Dual Regress of Free Will and the Role of Alternative Possibilities". *Philosophical Perspectives* 14(s14), 57–79.

- (2007), “Libertarianism” in Kane, Robert; Fischer, John Martin; Pereboom, Derk; Vargas, Manuel; *Four Views on Free Will*. Oxford: Blakwell.
- Kripke, Saul (1975), “Outline of a theory of truth” *Journal of Philosophy* 72(19), 690–716.
- Laplace, Pierre-Simon (1951), *A Philosophical Essay on Probabilities* [ed. orig. 1902] New York: Dover, 1951.
- Lehrer, Keith (1968), “Cans without Ifs”. *Analysis* 29(1), 29–32.
- Lewis, David (1979), “Counterfactual Dependence and Time’s Arrow”. *Noûs* 13(4), 455–476.
- (1981), “Are We Free to Break the Laws?”. *Theoria* 47(3), 113–121.
- (1986), *Philosophical Papers (Vol. II)*. New York: Oxford University Press.
- McKay, Thomas; Johnson, David (1996), “A Reconsideration of an Argument against Compatibilism”. *Philosophical Topics* 24(2), 113–122.
- Mele, Alfred; Robb, David (1998), “Rescuing Frankfurt-Style Cases”. *Philosophical Review* 107(1), 97–112.
- Nelkin, Dana (2001), “The Consequence argument and the Mind argument”. *Analysis* 61 (270), 107–115.
- Oakley, Shane (2006), “Defending Lewis’s Local Miracle Compatibilism”. *Philosophical Studies* 130 (2), 337–349.
- Ockham, William (1969), *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents* [ed. orig. c. 1342]. New York: Hackett Pub Co.
- Pereboom, Derk (2000), “Alternative Possibilities and Causal Histories”. *Philosophical Perspectives* 14(s14), 119–138.
- (2001), *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priest, Graham (1979), “The Logic of Paradox”. *Journal of Philosophical Logic* 8(1), 219–241.
- Prior, A.N. (1967), *Past, Present and Future*, Oxford: Clarendon Press.
- Quine, Willard van O. (1960), *Word and Object*, Cambridge: M.I.T. Press.

- Rowe, William (2010), *Introdução à Filosofia da Religião*. Lisboa: Editorial Verbo, 2011.
- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*. London: Penguin.
- Tye, Michael (1994), “Sorites paradoxes and the semantics of vagueness” *Philosophical Perspectives* 8, 189-206.
- Smith, Michael (1997), “A Theory of Freedom and Responsibility” in G. Cullity & B. Gaut (Eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 293–317.
- van Inwagen, Peter (1975), “The Incompatibility of Free Will and Determinism”. *Philosophical Studies* 27(3), 185-199.
- (1983), *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- (1989), “When is the will free?” in *Philosophical Perspectives* 3, 399–422. Reimpr. in T. O’Connor (Ed.), *Agents, Causes, and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 219-238.
- (2015), “Some Thoughts on *An Essay on Free Will*”. *The Harvard Review of Philosophy* 22, 16–30.
- Widerker, David (1995), “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”. *Philosophical Review* 104(2), 247–261.
- (2000), “Frankfurt’s attack on the principle of alternative possibilities: A further look”. *Philosophical Perspectives* 14(s14), 181–202.
- Widerker, David; McKenna, Michael (Eds.) (2003), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press.
- Wolf, Susan (1990), *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.