

## A REALIDADE SOCIAL: UMA ONTOLOGIA DE SEGUNDA NATUREZA

*The social reality: an ontology of second nature*

Denis Coitinho  
Unisinos

**Resumo:** O objetivo central do artigo é argumentar que estar comprometido com a realidade social não implica necessariamente um comprometimento metafísico mais robusto do que estar comprometido com a realidade individual. Também, defenderemos que este comprometimento ontológico estará restrito ao compromisso com certos postulados de uma teoria política. Para tal, iniciamos com o questionamento sobre o significado da identidade pessoal. Posteriormente, defendemos a necessidade de se contar com a identidade coletiva e a intencionalidade coletiva para melhor lidar com a complexidade moral. A seguir, problematizamos a existência mesma do livre-arbítrio. Por fim, postulamos uma distinção entre uma ontologia de primeira natureza de uma ontologia de segunda natureza, defendendo que o comprometimento com uma ontologia social que resguarda a dimensão individual parece mais adequada à nossa sensibilidade moral e política e, por isso, deveria ter prioridade na formulação de uma teoria política.

**Palavras-chave:** Ontologia social, identidade pessoal, intencionalidade, livre-arbítrio, segunda natureza

**Abstract:** The main aim of this paper is to argue that being committed to social reality does not necessarily imply a more robust metaphysical commitment than being committed to individual reality. Also, we shall argue that this ontological commitment will be restricted to compromise with certain postulates of a political theory. To do this, we begin by questioning the meaning of personal identity. Following this, we will defend the need to count on collective identity and collective intentionality to better deal with moral complexity. Next step, we shall problematize the very existence of free will. Finally, we shall postulate a distinction between a ontology of first nature from a second nature ontology, arguing that the commitment to a social ontology that safeguards the individual dimension seems more adequate to our moral and political sensibility and should therefore have priority in formulation of a political theory.

**Keywords:** Social ontology, personal identity, intentionality, free will, second nature

I

Karl Popper em seu influente livro *The Open Society and Its Enemies*, publicado em 1945, denunciou que Rousseau, ao fazer uso do conceito de vontade geral em sua

teoria contratualista da legitimidade do poder político, “foi uma das influências mais perniciosas da história da filosofia social” (1945, p. 220, n. 20). Essa denúncia parece ter tido por foco a imputação de que os regimes políticos totalitários, tais como o stalinista e o nazista, por exemplo, teriam como pressupostos teóricos ideias historicistas e coletivistas como Povo, Classe, Estado, Nação, em detrimento da proteção dos direitos individuais, tais como vida, liberdade e igualdade. Essa crítica foi endereçada especialmente aos filósofos sociais e políticos - como Platão, Hegel e Marx - que fizeram uso de uma metafísica da história para defender prescritivamente a tribo e o coletivo em detrimento do indivíduo, como uma forma de defender a democracia liberal e se contrapor ao totalitarismo das sociedades fechadas.<sup>1</sup>

Contemporaneamente, essa crítica parece ainda estar em voga, haja visto que a principal divisão entre os programas político-econômicos que disputam o eleitorado em todo o mundo parece se concentrar entre a afirmação dos direitos individuais em contraposição à reivindicação de direitos sociais, e isso sendo extensível aos problemas de como especificar os direitos e deveres das nações ou dos povos. Por um lado, o programa conservador e libertário (ou neoliberal) parece defender exclusivamente os direitos privados do indivíduo, tais como a vida, a propriedade, o mérito e a liberdade democrática. Por outro lado, programas liberais-igualitários e trabalhistas ou até mesmo programas socialistas e/ou marxistas parecem reivindicar a preponderância dos direitos sociais, tais como oportunidades iguais ou equitativas à educação, saúde, emprego e renda, especialmente para os grupos vulneráveis. Um exemplo dessa contraposição programática pode ser vista nas principais disputas eleitorais entre Republicanos e Democratas nos EUA, ou mesmo entre Conservadores e Trabalhistas no Reino Unido e entre Republicanos e Socialistas na França.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A crítica de Popper se direcionou particularmente a Platão, no volume 1, e a Hegel e Marx, no volume 2, como representantes mais característicos das sociedades fechadas. Embora Rousseau não tenha sido um alvo privilegiado das críticas de Popper, o seu conceito de vontade geral mereceu grande atenção e reprovação em razão do seu uso ser um dos responsáveis pelo totalitarismo do século XX, no seu entender. Ver POPPER, 1945, pp. 1-4. Sobre o conceito de vontade geral, sua evolução e seus principais críticos, ver FARR; WILLIAMS, 2015, pp. xv-xxxv.

<sup>2</sup> Alguém poderia objetar que a vitória de E. Macron na França na última eleição presidencial revelaria que essa contraposição programática que apresento não daria mais conta de explicar a realidade política atual,

O que queremos chamar atenção nesse ponto é que a disputa política atual parece se concentrar sobre algumas questões que procuram levar em consideração o que seria mesmo a realidade que todos nós deveríamos prestar atenção e reconhecer como verdadeiro, a saber, a realidade corresponderia ao que concerne à esfera individual ou coletiva? Exemplos dessas questões seriam: Reconhecer o mérito pessoal não seria contraditório com a defesa das oportunidades equitativas? Qual o tamanho que o Estado deveria ter e em que medida o pagamento de impostos não seria injusto? Os povos dos países ricos teriam deveres especiais para com os povos de países pobres, especialmente àqueles onerados por guerras, como o dever de acolher os refugiados e incluí-los em suas sociedades? Em que medida os povos teriam o dever de reduzir suas emissões de carbono para refrear o aquecimento global?<sup>3</sup>

Veja-se que essas e outras questões similares que são corriqueiras no debate político contemporâneo parecem estar particularmente centradas em uma certa disputa sobre o que é a realidade mesma: seria o indivíduo o que deveria contar como o centro das leis ou seria a sociedade que deveria ser observada para o estabelecimento das políticas públicas? Mas o que é mesmo que significaria falar em direitos de uma sociedade ou responsabilidade coletiva de um povo sobre seus erros do passado, como o de ter instituído a escravidão? Podemos saber do que se trata quando apelamos para essa ideia de vontade geral em contraposição a vontade de todos os indivíduos ou para quando apelamos para um certo ideal de identidade ou

---

uma vez que ele derrotou os dois partidos franceses mais tradicionais, o Republicano e o Socialista. Mesmo considerando que isto é parcialmente verdadeiro, chamo atenção que a forma com que um presidente terá de lidar com os problemas reais nacionais e mundiais ainda estará centrado nesta oposição. Veja o caso de sua proposta de corte nos impostos para 2018 e de como isso aponta que beneficiará mais os 10% mais ricos. E se olharmos outros países, como Espanha, Portugal e Alemanha, exemplificando, parece que esta contraposição ideológica ainda consegue espelhar parcialmente as disputas eleitorais e as decisões políticas tomadas. Sobre a falência dos partidos tradicionais na França, ver a matéria de A. Chrisafis, publicada no *The Guardian* em 12/06/2017.

<sup>3</sup> É importante notar que essa contraposição pode ser observada na formulação de uma das teorias da justiça mais influentes da contemporaneidade, a saber, a teoria rawlsiana, que procurou harmonizar os valores da liberdade e igualdade. Ela é uma concepção de justiça liberal-igualitária que afirma que os dois princípios de justiça podem ser entendidos como um esforço de expressar o conteúdo da vontade geral. Para Rawls: “A ideia essencial é que nós queremos considerar os valores sociais, o bem intrínseco das atividades institucionais, comunitárias e associativas a partir de uma concepção de justiça que é individualística em sua base teórica” (RAWLS, 1971, p. 264/233 rev.).

intencionalidade coletiva? Por outro lado, parece bastante evidente do que estamos falando quando no referimos à vontade dos agentes, a sua identidade pessoal ou à intencionalidade de um indivíduo. Mas, isso seria assim tão evidente? Essas duas instâncias seriam realmente tão diferentes?

O ponto central neste artigo será o de defender que estar comprometido com uma ontologia do social não implicaria um comprometimento metafísico mais robusto do que estar comprometido com uma ontologia do indivíduo e, também, que a realidade social é imprescindível para lidar com os problemas morais satisfatoriamente. E isso parece ser assim, pois também pairam muitas dúvidas a respeito do que significaria a vontade do indivíduo, sua identidade pessoal, ou mesmo se existiria algo como o livre-arbítrio. De forma similar, parece haver muitos problemas com o conceito de intencionalidade. Por exemplo, se apelar para a intencionalidade dos sujeitos para procurar distinguir entre mente e cérebro já não implicaria em dualismo?<sup>4</sup>

Uma alternativa possível ao comprometimento metafísico em uma teoria política, por exemplo, seria o reducionismo, quer dizer, procurar reduzir toda atividade mental como consciência, intencionalidade, valoração, deliberação e escolha moral a uma atividade meramente cerebral, isto é, física. Esta posição materialista parece evitar toda metafísica, uma vez que busca descrever e explicar como as coisas realmente funcionariam, evitando o dualismo, o que é claramente positivo. Mas, esta posição materialista reducionista estaria isenta de problemas? Penso que não, uma vez que ela não parece capaz de explicar eventos mentais que são fundamentais para o nosso mundo, tais como a intencionalidade e a valoração. Por exemplo, seria justo punir alguém por um crime de roubo se não levarmos em conta que a pessoa teve a

---

<sup>4</sup> John Searle, por exemplo, é um dos filósofos que procura explicar o funcionamento da mente como consciência e intencionalidade, a distinguindo do funcionamento puramente cerebral. Para ele a consciência é causada por um processo biológico (de nível baixo) no cérebro e é ela mesma uma característica (de nível elevado) do sistema cerebral. Mas, note-se que uma das fortes objeções que se faz a essa concepção é que ela implicaria em epifenomenalismo, isto é, dualismo. Isso quer dizer que a consciência, embora causada por processos cerebrais, não poderia ela própria causar nada. Seria um tipo de resíduo vaporoso que não funcionaria causalmente na produção de uma ação, por exemplo. Ver SEARLE, 1999, pp. 57-62.

---

intenção de roubar, a capacidade de agir livremente e de deliberar e escolher moralmente? Parece que não.<sup>5</sup>

Ao nos afastarmos da estratégia reducionista materialista, defenderemos que não é tão problemático assim uma teoria política ter um certo comprometimento ontológico, isto significando um comprometimento com certos pressupostos postulados pela própria teoria, como uma certa ideia de indivíduo e de sociedade. Ao contrário, esta estratégia parece promissora uma vez que estes pressupostos seriam aqueles que poderíamos reconhecer como adequados a partir de certos procedimentos. E mais, esta estratégia poderá contar com uma distinção entre uma ontologia de primeira e segunda natureza, de forma a ver o mundo tanto individual quanto social um tanto distanciados do puramente material, embora em conexão com essa realidade.

No momento que pudermos observar que as teorias políticas que tomam como central o indivíduo e sua realidade também precisarão contar com pressupostos (metafísicos) que são assumidos pela teoria, então poderíamos reconhecer que as outras teorias que estabelecem o coletivo como sua referência norteadora também estariam no mesmo barco, pois também precisarão contar com certos pressupostos. Mas, como avaliar esses pressupostos? Seria uma questão de pura preferência subjetiva ou teríamos algum método para garantir um certo nível de objetividade? Por mais que não tenhamos uma resposta definitiva a esta questão, procuraremos esclarecer o que seria mesmo uma dimensão como a da intersubjetividade e de como isto poderia representar uma alternativa mais eficiente ao problema que estamos investigando.

No restante do texto refletiremos sobre o problema da identidade pessoal e da necessidade de contarmos tanto com a identidade e intencionalidade coletiva no raciocínio moral. A seguir, problematizaremos a existência mesma do livre-arbítrio. E, por fim, distinguiremos entre uma ontologia de primeira natureza de uma ontologia de

---

<sup>5</sup> Em *Mind & Cosmos*, Thomas Nagel diz que uma concepção materialista da natureza e da vida, tal como a neo-darwinista, não conseguiria explicar conceitos centrais do mundo relacionados à mente, tais como consciência, intencionalidade, significado e valor. E, dado que esses eventos mentais seriam fundamentais em nosso mundo, a tese reducionista seria falsa ou ao menos incompleta. Ver NAGEL, 2012, pp. 3-12.

---

segunda natureza, defendendo que os comprometimentos de uma ontologia social que resguarda a dimensão individual parecem mais adequados à forma com que avaliamos os diversos fenômenos sociais, políticos econômicos e, por isso, deveriam ter prioridade no desenvolvimento de uma teoria política.

## II

Iniciemos com o problema da identidade pessoal. O que seria para uma pessoa persistir através do tempo? Seríamos as mesmas pessoas em todos os momentos de nossa existência? E quando mudamos nossas crenças, memórias e desejos, ainda seríamos os mesmos ou apenas nosso nome seria preservado? Por exemplo, o que seria para uma pessoa A1 no tempo t1 ser a mesma que a pessoa A2 no tempo t2? Imaginemos alguém que é uma artista plástica reconhecida em t1 - é professora de pintura, realiza diversas exposições pelo mundo e vive a sua vida a partir de uma identidade "artística". Agora imaginemos essa pintora contraindo Alzheimer em t2. Ela poderá ser considerada ainda a mesma pessoa? Se sim, em que sentido e em que medida, uma vez que suas memórias serão distintas, assim como suas crenças e desejos. Também, em t2 esse agente parece não poder contar mais com uma capacidade autoconsciente, isto é, com a capacidade de poder considerar a si mesmo como ele próprio em diferentes tempos e lugares. Como considerá-la, então, uma pessoa nessas condições e, mais ainda, como considerá-la a mesma pessoa?<sup>6</sup>

É claro que podemos evidenciar alguns aspectos importantes da identidade pessoal, tais como a aparência física, a voz, as impressões digitais e também as memórias. Isso parece suficiente para em t2 o agente A2 sacar o dinheiro que foi depositado no Banco X pelo agente A1 em t1. Da mesma forma que parece suficiente para A2 em t2 ser condenado por um crime cometido em t1 por A1. Mas veja que isto não é tão simples como se poderia estipular em uma primeira avaliação. Imaginemos que tenhamos a tecnologia para fazermos clones de nós mesmos, e isso com a

---

<sup>6</sup> "Pessoa" está sendo tomada como um ser mental autoconsciente de forma muito similar à concepção de Locke. Vejamos sua definição: pessoa é "um ser pensante, inteligente, que tem razão e reflexão e que pode considerar a si mesmo como ele próprio, a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares" (LOCKE, 1961, p. 280).

intenção de usarmos seus órgãos em transplantes em razão de possíveis doenças que poderiam surgir no futuro. Neste caso, um clone meu teria a mesma aparência física, a mesma voz e as mesmas impressões digitais. Além do mais, ele poderia ter memórias semelhantes às minhas em razão de um processo de implante artificial de memórias. Mesmo considerando a continuidade espaço-temporal (física) e a continuidade psicológica, creio que teríamos grandes dificuldades em considerar este clone como nós mesmos. Por que razão mesmo?<sup>7</sup>

Derik Parfit nos oferece uma explicação disto. Ele argumenta que a identidade não pode ser redutível aos critérios de continuidades físicas, tais como o corpo ou o cérebro, e nem de continuidades psicológicas, tais como as memórias e os desejos, mas seria melhor compreendida em termos de conectividades psicológicas. Ele questiona a nossa crença amplamente aceita de que a identidade da pessoa seria aquilo que realmente importa para as questões de moralidade, por exemplo. Para ele, a realidade pode ser inteiramente descrita em termos impessoais, isto é, que é possível falar de sobrevivência, memória e responsabilidade sem apelar ao conceito de pessoa, defendendo uma concepção reducionista. Assim, a existência e a identidade continuada de um agente poderia ser entendida de forma impessoal.<sup>8</sup>

Para comprovar seu argumento, apresenta um experimento da fissão cerebral. Imaginem que uma pessoa tenha o seu cérebro dividido ao meio e que cada um dos hemisférios seja transplantado para dois corpos sem cérebro. Após a operação, as duas pessoas resultantes despertam, e cada uma delas é psicologicamente similar ao que teve o cérebro dividido ao meio, tendo as mesmas crenças, memórias e tendo o

---

<sup>7</sup> Em *Never Let Me Go*, Kazuo Ishiguro propõe um cenário semelhante ao que estou descrevendo. Ele imagina uma sociedade hipotética distópica em que são fabricados clones de seres humanos com a finalidade de transplante de seus órgãos para salvar a vida das pessoas “originais”. Os clones estudam em escolas especiais que os prepararam para seu futuro e têm algumas memórias implantadas. São divididos entre os “doadores” e os “cuidadores”, suas vidas terminando ao final de quatro ou cinco transplantes. Ver ISHIGURO, 2010, pp. 3-12.

<sup>8</sup> Importante ressaltar que se a identidade pessoal não é o que importa, então, a teoria do interesse próprio perde toda a sua força. Para Parfit: “As vezes se pensa que é especialmente racional agir em nosso próprio melhor interesse. Mas eu sugiro que o princípio do auto-interesse não tem força. Existem apenas dois genuínos competidores neste campo particular. Um é o princípio da racionalidade parcial: fazer o que melhor realizará o que você realmente quer. O outro é o princípio da imparcialidade: fazer o que é no melhor interesse de todos os concernidos” (PARFIT, 1971, p. 26). Ver, também, PARFIT, 1984, pp. 307-320.

mesmo caráter. A questão relevante aqui seria o de saber em que medida o agente sobreviveria à cirurgia: (i) ele não sobreviveria, (ii) sobreviveria em uma das duas ou (iii) sobreviveria nas duas pessoas resultantes? (PARFIT, 1971, pp. 4-5).

A inteligente solução de Parfit é abdicar do vocabulário da identidade, sugerindo que se sobreviveria a operação de divisão cerebral enquanto dois resultados diferentes, sem a implicação de que se seria esses resultados. O ponto é mostrar que não seríamos idênticos a nenhuma das duas pessoas resultantes, embora possa se reconhecer uma continuidade tanto física, o mesmo cérebro (dividido), quanto psicológicas, as mesmas memórias, crenças, desejos etc. Dado esta compreensão, a identidade não seria o que importa, mas, sim, as conectividades psicológicas. Isso parece significar que a identidade não seria uma relação necessária de um para um e nem de tudo ou nada; antes, ela seria melhor compreendida em termos de relações de graus. Nas palavras de Parfit: “Eu tentei mostrar que o que importa na existência continuada de uma pessoa consiste, na maior parte as vezes, em relações de graus” (PARFIT, 1971, p. 26).<sup>9</sup>

Mas, e as memórias dos agentes e a sua responsabilidade, não nos levariam novamente a ter de admitir a natureza especial da identidade pessoal? E isso porque é de entendimento comum que só podemos recordar as nossas próprias experiências e que só podemos ser responsáveis por nossas próprias ações e intenções. A resposta de Parfit irá na direção de mostrar que ambas as pessoas resultantes têm memórias aparentes de ter vivido a vida da pessoa original. Se elas concordarem que de fato não são essa pessoa, então, teriam de ver essas memórias apenas como q-memórias. O ponto de Parfit é concluir que todas as nossas memórias seriam q-memórias, uma vez que as memórias são simplesmente q-memórias das nossas próprias experiências. E, de forma similar, poderíamos falar de q-intenções e de q-responsabilidade.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> A questão central é compreender que essa forma de refletir sobre a identidade dos agente nos possibilita usar a palavra “eu” para indicar o grau máximo de conectividades psicológicas. Quando as conexões diminuem, por exemplo, com uma mudança de caráter, estilo de vida ou perda da memória, pode-se fazer referência a um “eu” anterior, podendo-se, assim, distinguir entre “eus” sucessivos. Ver PARFIT, 1971, pp. 26-27.

<sup>10</sup> Parfit cunha o termo “q-memória” para dar conta das memórias dos agentes resultantes sem fazer uso do conceito de pessoa. Sua definição é: “Eu q-lembro uma experiência se (1) tenho uma crença sobre uma



Dito isso, quero chamar atenção para uma importante consequência do argumento de Parfit. É que a pessoa pode merecer uma punição menor quanto menos ela tiver psicologicamente conectada com seu “eu” criminoso anterior. Note-se que consideramos o agente responsável pelo seu ato quando o tomamos como apto para compreender o erro ou o ilícito, no caso de responsabilidade jurídica, e teve a intenção de praticar tal ação. Sendo tomado como responsável, a punição ao agente é vista como justa, de uma forma geral. Mas, e quando em t2 um agente se arrepende de um erro cometido e corrige seu caráter ele ainda poderia ser tomado como responsável pelo ato praticado em t1? De que maneira o agente arrependido seria a mesma pessoa que cometeu o crime ou em que sentido “ambos” teriam a mesma identidade pessoal? Deixem-me dar dois exemplos para esclarecer essa questão.

Imaginemos dois amigos, Augusto e Beto. Eles tem uma relação de amizade de vários anos, trocam confidências, costumam visitarem-se mutuamente e sentem prazer na companhia um do outro. Agora imaginemos que Augusto descobre que Beto está tendo um caso com a sua mulher, Bárbara. É bastante razoável acreditar que a reação de Augusto seja a de se sentir ressentido com a traição e terminar a sua amizade com Beto. Agora consideremos que, em razão da traição cometida, Beto, além de perder o amigo, perde também a sua própria mulher, Cássia, que pede o divórcio após saber do ocorrido. Além do mais, isso o priva do contato direto com seus dois filhos. Imaginemos que tudo isto seja razão suficiente para Beto repensar as suas ações e identificar que seus valores não eram adequados. E que, após algum tempo, tenha se sentido culpado e arrependido e, por fim, tenha pedido desculpas a Augusto pela traição cometida. Sendo o arrependimento sincero, qual o significado desta mudança quando pensamos na importância da identidade pessoal para a responsabilização moral e também para a punição?

Lembremos de um exemplo similar encontrado em *Les Misérables* de Victor Hugo. Jean Valjean em t1, após sair das galés, rouba o bispo Benvindo que o havia

---

experiência passada que parece em si mesmo como uma crença de memória, (2) alguém teve tal experiência, e (3) minha crença é dependente desta experiência da mesma maneira em que uma memória de uma experiência é dependente disto. De acordo com (1) q-memórias parecem memórias. Então, eu q-lembro ter experiências” (PARFIT, 1971, p. 15).

auxiliado e, também, rouba uma moeda de 40 francos de um rapaz saboiano – Gervásio. Acontece que em t2 quando acontece o julgamento por estes atos ilícitos (e mais o roubo de frutas) ele não é mais Jean Valjean, de temperamento sombrio e indiferente, mas, sim, o senhor Madelaine, prefeito da cidade de Montreuil-sur-Mer, que é bondoso, sempre preocupado com os outros, generoso, caridoso e altruísta. A pergunta relevante aqui seria o de questionar se a desconectividade psicológica observada entre Jean Valjean em t1 e Madeleine em t2 já não seria suficiente para se perceber que a punição de Madeleine seria injusta e a substituição pelo perdão se imporia?<sup>11</sup>

É claro que o Beto arrependido – o chamemos Beto2 – guardaria similaridade com o Beto desleal – o Beto1, como ter a mesma aparência física, a mesma voz, impressões digitais e compartilhar de uma série de memórias e crenças. Mas veja que o problema seria estabelecer o quanto Beto2 estaria conectado psicologicamente com Beto1, uma vez que os valores de lealdade e fidelidade agora seriam centrais em sua “nova” vida, bem como o seu caráter teria sido modificado de vicioso para virtuoso. De forma similar, teríamos continuidades físicas e psicológicas entre Jean Valjean e Madeleine, mas não teríamos nenhuma conectividade psicológica, uma vez reconhecida a transformação moral ocorrida. Considerando a forte desconexão psicológica, não seria injusto responsabilizar e punir Beto2 e Madelaine pelos atos cometidos por Beto1 e Jean Valjean? Se podemos avaliar isso como injusto, então parece que a identidade pessoal, ao menos parcialmente, seria insuficiente para lidar com estes casos complexos de responsabilização moral e justificação da punição como os apresentados.

### III

---

<sup>11</sup> Importante notar que essa transformação moral se dá a partir do perdão que Jean Valjean recebe do Bispo Benvindo. Mesmo tendo recebido hospedagem do Bispo, após passar 19 anos nas galés por ter roubado um pão, rouba a prataria do Bispo e, após, a moeda do rapaz saboiano. Acontece que a culpa e o arrependimento pelos atos cometidos opera a correção no caráter do personagem, como fica demonstrada pela vida altruísta levada em Montreuil-sur-mer. Mesmo após a descoberta de seu verdadeiro nome, Jean Valjean continua agindo virtuosamente, como se evidencia pelo cuidado dispensado a Cosette, por exemplo. Ver HUGO, 1999, Tomo I.

Na seção anterior procurei mostrar que o vocabulário da identidade pessoal não nos auxilia muito para tratar do problema da responsabilidade moral e da punição, além de ser um grande empecilho para pensarmos o que seria mesmo a sobrevivência de um agente ao longo de sua vida. E isto com o propósito de defender a ideia de que fazer uso de uma ontologia do social não significaria necessariamente um comprometimento metafísico mais robusto do que quando se utiliza de uma metafísica do indivíduo. Agora quero defender a relevância de utilizarmos os conceitos de identidade e intencionalidade coletiva para podermos lidar melhor com estes complexos problemas morais. E, além disso, que sem o uso desses conceitos seria difícil compreendermos o fenômeno moral em sua abrangência.

Consideremos a seguinte situação. Como se responsabilizaria os cidadãos de uma certa nação B que durante três séculos elegeu a escravidão como um modelo econômico preferencial e a tornou institucional, além de moralmente aceitável. Considerando que o repúdio à escravidão e à discriminação racial se dê em t2 e os atos escravagistas em t1, como se daria a responsabilização, isto é, a quem seria direcionada a censura moral e a merecida punição? Note-se a dificuldade do caso pois, individualmente, os cidadãos que de fato teriam escravizado em t1 já não estariam mais vivos, bem como os que teriam sofrido a escravidão (cidadãos1). Além do mais, os cidadãos atuais desta nação B (cidadãos2) não seriam os que teriam escravizado e nem os que teriam sofrido com esta instituição imoral. Então, como lidar com este problema?

Uma forma possível seria o de reconhecer que haveria algo em comum entre os cidadãos em t1 e t2: eles compartilhariam certos laços culturais e emocionais, tais como uma língua, valores culturais e morais e, em muitos casos, uma mesma religião ou alguma religião semelhante, laços estes que assegurariam o caráter reconhecível de um povo. Em outras palavras, estes laços compartilhados pelos cidadãos 1 e 2 da nação B poderiam ser entendidos enquanto a identidade coletiva de um povo. Mas qual a relevância em se ressaltar a interconexão entre povo e nação para os nossos propósitos? Parece que a importância estaria no reconhecimento de uma força

---

normativa que seria compartilhada por estes indivíduos enquanto entidade coletiva, que organizariam suas vidas em torno de certas atividades que ocorrem num certo espaço.<sup>12</sup>

Por mais difícil que seja tentar descrever o que seria mesmo a identidade coletiva de um povo, parece que é ela que pode garantir que seus cidadãos no presente assumam certos contratos feitos no passado ou mesmo que assumam certas obrigações de reparar os antigos erros que geraram danos. Lembremos os casos do nazismo e do franquismo, por exemplo. Parece ter sido a identidade comum do povo alemão e espanhol que foi capaz de expressar uma vontade coletiva com a afirmação dos valores comuns de tolerância e democracia, respectivamente, permitindo a superação dos interesses particulares e criando uma disposição de reparação destes traumáticos erros ocorridos. Mesmo considerando a abstração do conceito, parece que esses compromissos políticos assumidos atualmente, pelos europeus ao menos, se mostram bastante concretos.

Agora, retornando ao nosso caso, é razoável estipular que seria a identidade coletiva do povo de B que possibilitaria que em t2 os seus concidadãos se sentissem responsáveis pela escravidão ocorrida em t1, em razão de reconhecerem fazer parte do mesmo povo e terem um objetivo comum de estabilidade social e prosperidade econômica. Como isso, eles poderiam, além de censurar seus antepassados ou até mesmo punir seus contemporâneos se estes repetissem o erro, tentar encontrar mecanismos que possibilitassem uma maior integração na sociedade. Parece que seria este sentimento de pertencimento e vinculação a um grupo que obrigaria os cidadãos2 em t2 a buscar formas de reparação com alguma ação afirmativa ou mesmo com algum tipo de indenização, por exemplo. Note-se a dificuldade em justificar ações afirmativas deste tipo apenas usando uma noção tradicional de responsabilidade moral e intencionalidade individual. É possível que precisemos contar com uma noção

---

<sup>12</sup> Veja o interessante paradoxo que se pode observar na relação ente Estado e povo. O Estado, que é criado pelo povo – através de um contrato, por exemplo – transforma-se em algo do qual o próprio povo emerge, uma vez que um povo vive e se desenvolve em uma nação. Sobre a conexão histórica entre o Estado e o povo, ver EDER, 2003, pp. 6-7.

---

especial de responsabilidade que esteja conectada com os compromettimentos normativos de um povo e com a sua intencionalidade comum.<sup>13</sup>

Mas, o que seria mesmo a intencionalidade coletiva? Segundo Searle, é uma capacidade natural de não apenas se engajar em algum comportamento cooperativo, mas, também, de compartilhar estados intencionais, tais como crenças, desejos e intenções. Uma forma ilustrativa para entender este fenômeno é procurar identificar casos em que um indivíduo está fazendo algo, desejando algo, acreditando em algo, apenas como parte de uma realização coletiva. Vejamos a situação de jogadores de futebol que agem de uma certa maneira, por exemplo, atacando ou defendendo, como parte de uma estratégia coletiva de ganhar o jogo, que é o objetivo comum do grupo. De forma similar, poderíamos observar músicos em uma orquestra sinfônica. Um violoncelista, por exemplo, tocando a sua parte da música – digamos a Sinfonia No. 3 de Beethoven – na performance coletiva da orquestra, que pretende realizar um excelente espetáculo. Note-se que nesses casos e outros similares o comportamento coletivo não seria redutível a uma mera soma dos comportamentos individualizados dos membros do grupo, tal como observado em treinos e práticas individuais.<sup>14</sup>

Com isso, estamos estipulando que toda a tentativa em reduzir a intencionalidade coletiva à intencionalidade individual parece falhar. E a falha se daria em razão da intencionalidade coletiva ser um fenômeno primitivo que não poderia ser reduzido a outra coisa. Concordando com Searle, a principal razão de não se poder admitir essa redutibilidade é que isto anularia o sentido de coletividade que é central

---

<sup>13</sup> Para Pollak, a memória é um importante elemento que compõe o sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, pois é um fator essencial do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou grupo em sua reconstrução de si. Em suas palavras: “Nessa construção de identidade (...) há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados” (POLLAK, 1992, pp. 204).

<sup>14</sup> Searle também menciona casos de conflitos humanos que parecem requererem a intencionalidade coletiva. Veja-se o caso de uma guerra, em que um soldado deve fazer certas ações – matar o inimigo, por exemplo, ou curar quem está ferido – em razão de um propósito comum, que é a vitória na guerra, digamos, a destruição de um grupo terrorista como o do Estado Islâmico. Outro exemplo seria o de um tribunal, onde se pode observar litigantes que desejam resolver sua disputa apelando para a autoridade do sistema jurídico do país. Ver SEARLE, 1995, pp. 23-24.

em nossa existência. Em suas palavras: “O elemento crucial em intencionalidade coletiva é um sentido de fazer (querer, acreditar etc.) algo em comum, e a intencionalidade individual que cada pessoa tem é derivada da intencionalidade coletiva que compartilham” (SEARLE, 1995, pp. 24-25). Retomando o nosso exemplo da orquestra sinfônica, a intenção do violoncelista em executar seu movimento da melhor forma possível seria uma parte da intenção coletiva da orquestra em executar a *Eroica* com perfeição.

É importante ressaltar que essa irreducibilidade se daria em razão da conexão da intencionalidade coletiva com os fatos sociais (institucionais) e com as regras constitutivas. Observemos o casamento, eleições e dinheiro. Eles são fatos institucionais, uma vez que não existem de forma independente das instituições humanas, se distinguindo de fatos brutos como o de existir neve eterna no cume do Monte Everest ou da água ser formada por uma composição de H<sub>2</sub>O, que são fatos observáveis e sem um forte componente interpessoal. Outra característica importante é que estes fatos parecem adquirir realidade através das regras constitutivas que se diferenciam de regras puramente regulativas. Pensemos no caso do casamento. Quando alguém diz “eu aceito” estaria demonstrando não apenas a sua intenção de constituir uma família e ser feliz, mas uma intenção coletiva – do casal e da sociedade – em assumir certos deveres em vista de um certo fim, tal como alcançar felicidade e a harmonia social. E note-se que esta instituição é formada por um conjunto de regras que lhe dá realidade, tais como a do compromisso de cuidado e companheirismo mútuo, que são criadas e aceitas pelos envolvidos.<sup>15</sup>

Essa irreducibilidade também pode ser estipulada quando pensamos nas relações entre identidade pública e privada. Por mais que imaginemos que seria a identidade privada (pessoal) dos cidadãos que constituiria a identidade pública, parece

---

<sup>15</sup> Para Searle, as regras constitutivas se caracterizam por darem realidade a uma certa instituição ou atividade, com as regras do xadrez, enquanto as regras regulativas apenas regulariam o funcionamento desta mesma atividade ou instituição, como a regra de dirigir do lado direito da estrada no Brasil. As regras constitutivas apresentam a seguinte forma: X conta como Y em C. Por exemplo, dizer “eu aceito” contaria como nossa “aprovação aos compromissos assumidos” no contexto de uma “relação de casamento”, assim como uma “nota de 10 reais” contaria como “dinheiro – tendo um certo valor de compra” no contexto da “economia brasileira”. Sobre fatos institucionais e regras constitutivas, ver SEARLE, 1995, pp. 31-57.

que, antes, o oposto é que é verdadeiro. Imaginemos um caso de um cidadão que troca suas crenças religiosas, políticas e econômicas ao longo de sua vida. Por exemplo, em t1 o cidadão A era católico, conservador e neoliberal e em t2 passou a ser ateu, liberal e igualitarista. O que garantiria a liberdade religiosa, política e de pensamento para o cidadão A se não os próprios valores de tolerância, liberdade e igualdade, entre outros, que constituiriam a identidade pública de povos liberais e democráticos? E se isto é assim, então, não seria a identidade pública a condição de possibilidade da identidade pessoal?<sup>16</sup>

É forçoso reconhecer, entretanto, que esta concepção de senso comum é reforçada por vários filósofos que defendem a tese da redutibilidade da intencionalidade coletiva à individual. A tese estipula que porque a intencionalidade existe no cérebro de seres humanos individuais, a forma da intencionalidade apenas poderia fazer referência aos indivíduos existentes nos cérebros. Mas creio que podemos objetar esta tese demonstrando que seu argumento é falacioso. Vejamos. Podemos reconhecer a verdade da afirmação que diz que a vida mental está no interior dos cérebros dos seres humanos. Mas disto não segue que toda vida mental destes seres seria sempre expressa na forma singular de um “eu quero” ou “eu acredito”, uma vez que eles também poderiam expressar sua vida mental na forma coletiva de um “nós queremos” e “nós acreditamos”. E, nestes casos, o “eu intenciono” tal e tal coisa seria apenas parte de “nossa intenção” compartilhada (SEARLE, 1995, pp. 25-26).

Se pudermos reconhecer o fenômeno da intencionalidade coletiva, ao menos provisoriamente, poderíamos, então, admitir a sua importância para resolver casos morais complexos, como o de saber qual seria a nossa responsabilidade com os erros passados e quais seriam as nossas obrigações com as gerações futuras, por exemplo.

---

<sup>16</sup> Rawls dá um exemplo interessante sobre esta questão. Ele observa que Saulo de Tarso na estrada para Damasco se tornou Paulo o apóstolo e que tal conversão não implicaria nenhuma mudança em nossa identidade pública e nem em nossa identidade pessoal, mudando apenas as crenças religiosas do agente (concepção de bem). O ponto aqui é destacar que uma concepção política de justiça que se pretende *freestanding* não tomará por base as concepções de bem dos agentes, mas apenas a identidade pública dos cidadãos. Ver RAWLS, 1996, pp. 31-32.

---

Dessa forma, poderíamos contar com um “nós intencionamos” no interior mesmo do raciocínio moral, de forma a tornar mais claro para nós mesmos quais seriam os nossos deveres morais enquanto membros de uma coletividade. Uma vez que problemas morais e políticos são comuns a todos os participantes da comunidade, buscar soluções individualísticas parece insatisfatório.

#### IV

Queremos já esclarecer que não estamos defendendo uma posição coletivista contraposta à individualística, mas que estamos estipulando uma posição holística em contraposição ao atomismo. E isto significa pensar na realidade individual sempre em relação aos demais sujeitos, isto é, em suas interações sociais, econômicas e políticas, por exemplo. Seguindo Pettit, creio que esta posição nos permite avaliar a dimensão social do indivíduo adequadamente, isto é, como uma forma de “individualismo holístico” (PETTIT, 1993, pp. 111-116). Esta dimensão parece revelar a intersubjetividade que estaria pressuposta aos fenômenos anteriormente abordados. E isto porque a intersubjetividade parece se constituir como a característica central da realidade social, que não poderia ser confundida com a realidade objetiva dos fatos brutos e nem redutível a uma mera soma da realidade subjetiva dos agentes, tal como ligada aos seus desejos e gostos.

Mas veja que o problema dessa conclusão - que defende a importância da realidade social para a melhor compreensão dos problemas morais - seria o de se ter que descartar ou enfraquecer a importância do agente e sua individualidade no âmbito moral. Mas não seria a própria ideia de sujeito, sua identidade e, sobretudo, sua liberdade, uma condição essencial tanto para a responsabilização quanto para a exigência de direitos, por exemplo? E se isto é assim, como compreender a complexidade moral sem levar em conta a liberdade desses agentes? Em que medida seria justo responsabilizar alguém moralmente e juridicamente por um ato errado e ilícito, tal qual um ato de linchamento, por exemplo, sem considerar que a pessoa



---

poderia ter agido diferentemente? E se isto não pode ser visto como justo, então, não seria o livre-arbítrio uma condição necessária para a moralidade e legalidade?

É sabido que o livre-arbítrio é um conceito central para as esferas ética, política, econômica e até mesmo religiosa de nossas vidas, como podemos evidenciar tanto pela moral de senso comum como pelo nosso código penal. Para ilustrar, um agente com uma grave deficiência mental não seria censurável e nem punível por participar de um linchamento, uma vez que reconheceríamos que sua ação foi determinada, e isto significando que o ato não teria sido livre. Mas veja que o próprio conceito de livre-arbítrio não estaria isento de problemas. Embora nos pareça que agimos livremente quase a todo momento, que decidimos livremente fazer um ato caridoso, que escolhemos livremente um certo candidato numa eleição, seríamos realmente livres? O que seria algo como o livre-arbítrio? Esta ideia de liberdade não seria apenas uma ilusão em relação a uma certa capacidade que não possuímos?<sup>17</sup>

Experimentos feitos por neurocientistas têm questionado vivamente esta ideia amplamente compartilhada de liberdade. Veja o experimento de Libet. Na década de 80, Benjamin Libet fez uma experiência que envolvia uma medição da atividade cerebral durante um processo de tomada de decisão para compreender a relação ente os fenômenos neurológicos e a vontade do agente. Voluntários eram instruídos para levantarem o pulso ou um dedo e ao mesmo tempo registrarem onde estava o ponteiro do relógio quando tomavam esta decisão. Enquanto isso, os cientistas mediam a atividade cerebral desses voluntários. A conclusão da experiência foi estarrecedora, uma vez que mostrou que se podia detectar no cérebro o começo do movimento pelo menos 0,5 segundo antes das pessoas registrarem que tinham tomado a decisão. Com isso, a sensação de ter tomado a decisão não seria

---

<sup>17</sup> Mesmo considerando a grande divergência que há a respeito da existência ou não do livre-arbítrio, a maior parte dos filósofos o define como uma capacidade de agir diferentemente, isto é, como uma capacidade do agente A fazer uma ação F diferente da que ele realmente fez em um certo tempo t e em um dado mundo M. Esta é uma característica metafísica da responsabilidade moral, por exemplo, uma vez que não está em jogo aqui as condições epistemológicas de saber o certo e errado e nem as condições psicológicas de ter uma certa disposição para a ação. O que estaria em jogo seria uma condição de abertura aos contrários, uma vez que no momento t e mundo M tanto F como não F seriam igualmente possíveis para A. Sobre uma definição de livre-arbítrio, ver MELE, 2006, pp. 14-17.

---

correspondente ao que de fato teria causado o movimento, o que parece implicar no reconhecimento de causas inconscientes para as nossas decisões.<sup>18</sup>

Experiências como esta e similares fornecem fortes evidências para aumentar a nossa desconfiança sobre a existência do livre-arbítrio. Todas elas parecem compartilhar de um mesmo argumento determinístico ao atacar nossa pretensão de liberdade, tentando provar empiricamente que o nosso universo é determinado. O argumento determinista defende que dada as leis da natureza e o estado do universo em qualquer tempo passado, é fisicamente impossível para a história do universo ser diferente do que é. Por exemplo, imaginemos um certo agente A realizando uma ação F, como a de fazer um sinal de positivo com a mão. Se F é uma ação livre, então, A poderia ter se abster de realizá-la. Mas, segundo o determinismo, dada as leis da natureza e o estado do universo em qualquer tempo t anterior à F, o futuro do universo não poderia ter sido diferente do que realmente ocorreu. Assim, A não poderia ter se abster de fazer o sinal de positivo com sua mão, o que implicaria que A não fez F livremente.

De forma similar aos deterministas, também os fatalistas procuram minar nossa crença no livre-arbítrio. Eles procuram mostrar que seríamos prisioneiros do destino e, assim, não poderíamos fazer nada diferentemente do que realmente fazemos. O seu argumento central é afirmar que existirá apenas um futuro real e que para qualquer proposição P, se P é verdadeiro agora, foi verdadeiro em qualquer tempo passado que P. Por exemplo, se fiz um ato de caridade em t, então este ato caridoso já era verdadeiro em um tempo anterior a t. A conclusão é que não existiriam dois ou mais futuros reais, existindo apenas uma forma em que o universo de fato ocorrerá. E isto

---

<sup>18</sup> É importante notar que este experimento e similares não são provas conclusivas a respeito da não existência do livre-arbítrio. Muitos filósofos libertistas procuram refutar a tese determinista distinguindo entre causação e determinação ou mesmo distinguindo entre querer, intencionar e decidir. Esta última é a estratégia usada por Mele ao dizer que se distinguirmos entre o “querer”, o “intencionar” e o “decidir”, então poderíamos salvar o livre-arbítrio. Ver MELE, 2006, pp. 30-46. Para mais detalhes do experimento, ver LIBET, 1985, pp. 529-540.

---

parece colocar em xeque nossa ideia de livre-arbítrio como uma capacidade de agir de outra maneira.<sup>19</sup>

Por mais sofisticado que seja este argumento, que leva em conta uma questão sutil sobre a intemporalidade da verdade, penso que o fatalismo teológico é mais ameaçador em razão de usar crenças amplamente aceitas por nós. O argumento procura mostrar a contradição entre a tese da onisciência divina e a do livre-arbítrio humano. O problema - que já foi muito debatido desde o período medieval - é que se Deus conhecesse todas as verdades presentes, passadas e futuras, então, ele deveria conhecer o que cada ser humano faria. Mas, se é assim mesmo, nenhuma ação humana seria livre. Esse é um paradoxo interessante porque estas considerações sobre a onisciência divina e sobre a liberdade humana parecem centrais na forma com que nos vemos e vemos o mundo, embora pareçam crenças contraditórias. E o problema é que a verdade de uma crença implicaria necessariamente na falsidade da outra.<sup>20</sup>

Além dos argumentos determinista e fatalista, a ideia de livre-arbítrio também é atacada por ser incoerente e, assim, ela seria incompatível tanto com o determinismo quanto com o indeterminismo. Galen Stawson adota essa estratégia, dizendo que o conceito de livre-arbítrio é incoerente por não termos a capacidade de autoderminação e, sendo assim, tanto a responsabilidade moral quanto o livre-arbítrio não passariam de ilusões, uma vez que requereriam uma condição de *causa sui* que é logicamente impossível de ser satisfeita. O seu argumento destaca que uma ação verdadeiramente responsável pressuporia uma escolha verdadeiramente responsável pelo tipo de pessoa que se é. Mas, dado que as pessoas não podem escolher verdadeiramente quem são, as pessoas não seriam verdadeiramente responsáveis por suas ações e, por isso, não seriam livres (STRAWSON, 1994, pp. 5-7).

---

<sup>19</sup> B. Garret explica os dois princípios do fatalismo da seguinte maneira: o papel do primeiro princípio seria o de afirmar a não existência de dois futuros reais possíveis. O segundo princípio, por sua vez, defenderia a intemporalidade da verdade, uma vez que se é verdadeiro agora que P, então P foi verdadeiro em qualquer tempo passado. Ver GARRET, 2006, p. 104.

<sup>20</sup> O fatalismo teológico de Steven Cahn é formulado com uma pequena variação. Ele diz que: “Se é verdadeiro que eu realizei uma ação particular, então, Deus, que sabe todas as verdades, sabe que eu a realizarei. Contudo, se eu pudesse abster-me de realizar esta ação, provavelmente eu poderia refutar o conhecimento de Deus, o que é impossível. Entretanto, se eu não posso abster-me desta ação, ela não é livre” (CAHN, 1995, p. 169).

Strawson destaca que como estamos interessados no livre-arbítrio, nosso foco recai sobre as ações que são realizadas por certas razões. Mas, quando se age por uma razão, o ato da pessoa está relacionado a como ela é mentalmente, isto é, como são os seus valores, desejos, ideias, bem como o seu caráter. Isto implica que para alguém ser verdadeiramente responsável pelo ato, deveria ser verdadeiramente responsável por como é. Mas, para ser verdadeiramente responsável por como se é, a pessoa deveria ter podido escolher conscientemente a forma que é. O problema identificado é que ninguém poderia ter dito que escolheu a menos que o agente estivesse equipado com alguns princípios de escolha P1, tais como preferências, valores, atitudes, ideias, e tivesse sido o responsável por ter estes princípios, tendo-os escolhido racional e conscientemente. Além do mais, ele deveria ter acesso a outros princípios P2, à luz dos quais ele teria escolhido P1 e assim sucessivamente. A acusação de Strawson é que nos encontraríamos em uma situação de regresso ao infinito. E a sua conclusão trágica é que não seríamos livres e nem responsáveis em razão de não podermos contar com uma capacidade de autodeterminação.<sup>21</sup>

Mas, a ausência de livre-arbítrio seria fatal para a compreensão de nossos deveres e direitos, por exemplo? Seria necessário que existisse uma capacidade de agirmos de outro modo para podermos responsabilizar os agentes? Parece que não necessariamente, uma vez que podemos conceber situações em que o agente não poderia agir de outro modo e mesmo assim seria tomado como livre e responsável. Vejamos um exemplo de tipo-Frankfurt que parece elucidar muito bem este ponto. Imaginem um agente, digamos Salman, que passa a integrar o Estado Islâmico (E.I) por concordar com sua ideologia. Agora imaginemos que este agente decide detonar um explosivo em um concerto de uma cantora pop - em que haveria 20 mil pessoas presentes - para castigar os infiéis. Para ele ser tomado como livre e responsável por,

---

<sup>21</sup> Importante frisar que o ponto de Strawson é lógico e não empírico, uma vez que seu argumento nos aponta para uma situação de regresso *ad infinitum* que comprovaria a incoerência da ideia de livre-arbítrio, sendo uma posição independente em relação a tese do determinismo ser verdadeira ou falsa. Em suas palavras: “Uma verdadeira autodeterminação é impossível porque requer um domínio real de uma série infinita de escolhas de princípios e, assim, a verdadeira responsabilidade moral é impossível porque requer uma autodeterminação verdadeira, e ninguém pode se autodeterminar” (STRAWSON, 1994, p. 7).

digamos, a morte de 22 pessoas e mais o ferimento de 59, ele deveria, na hora de detonar o explosivo, ter tido a capacidade de não fazê-lo? Adotando uma concepção tradicional de livre-arbítrio, a resposta seria positiva. Mas, notemos que a questão não é tão simples assim.

Estipulemos, em acréscimo, que os dirigentes do E.I, com medo de Salman não realizar o ato programado, implantassem um dispositivo cerebral nele - sem ele saber, é claro - para controlar seus pensamentos e movimentos. E, se na hora determinada ele não detonasse o explosivo, o dispositivo entraria em funcionamento e o forçaria a explodir a bomba. Acontece que na hora determinada, Salman detona o explosivo por seus próprios desejos e crenças – o que traz por consequência a sua própria morte. O que isto parece mostrar? Que ele não podia agir diferentemente, mas que ele seria igualmente livre e responsável. Seguindo esse exemplo de tipo-Frankfurt podemos concluir que o livre-arbítrio não exigiria a capacidade de agir de outra forma, mas requereria que a nossa ação se dê conforme nossas próprias crenças e valores.<sup>22</sup>

A importância dessa solução compatibilista parece ser a de mostrar a irrelevância, ao menos parcial, da falsidade do determinismo para podermos pensar na liberdade e na responsabilidade dos agentes. Essa estratégia nos permite conceber a coexistência da liberdade e determinismo no interior mesmo da escolha humana. Isto quer dizer que mesmo em um universo determinado, poderíamos ver a escolha humana, sobretudo a moral, como um tipo de ação não determinada. E dizer que a escolha é um tipo de ação não determinada não seria o mesmo que tomá-la como incausada. Também, nos permitiria compreender a escolha como um tipo de ação que está associada à deliberação, que é um ato de pesar razões, significando que esta ação não estaria ligada redutivelmente à causas (físicas), mas, sim, à razões (morais). E, por fim, que essa escolha (moral) seria um tipo de ação que se dá em um âmbito social.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Os exemplos de tipo-Frankfurt procuram mostrar que há circunstâncias que constituem condição suficiente para uma ação F ser realizada por um agente A livremente e que seria impossível para A agir de outra forma; porém, não impele A a agir ou produz a sua ação de alguma forma. Não haveria algo que impulsionaria A para F, porém, A não poderia agir de outro modo. A conclusão é que a responsabilidade moral estaria descolada do princípio das possibilidades alternativas. Ver FRANKFURT, 1969, p. 830.

<sup>23</sup> Essa estratégia compatibilista argumenta que as ações humanas, sobretudo as escolhas, não seriam governadas por leis causais, mas pertenceriam a uma esfera diferenciada, a saber, seriam explicadas por

---

Penso que a vantagem do compatibilismo, então, estaria na possibilidade de compreender o livre-arbítrio não apenas como uma escolha de um certo curso de ação feito por um indivíduo isolado, mas realizá-la de acordo com uma capacidade de comandar as vontades e de justificá-las frente aos membros da comunidade moral e política. Isto já não seria uma razão ao menos *pro tanto* para desinflationarmos a importância da realidade individual no âmbito moral, procurando conectá-la com a realidade social para lidarmos melhor com sua complexidade?

## V

É importante deixar claro que as ponderações feitas ao logo do artigo não tiveram por objetivo defender um tipo de coletivismo frente ao individualismo, isto é, defender a dimensão coletiva como predominante em uma teoria política, desconsiderando a realidade individual. Ao contrário, nosso propósito foi o de defender uma posição holística em contraposição ao atomismo, e isto significando a tentativa de compreender a importância da esfera individual em conexão com as dimensões intersubjetivas de nossa realidade, tais como a política, a social, a econômica, a religiosa, entre outras. Lembrando Ortega y Gasset, podemos dizer que “O homem rende o máximo de sua capacidade quando adquire a plena consciência de suas circunstâncias. Por elas, se comunica com o universo” (1998, p. 62). Um “individualismo holístico”, assim, apresentaria uma perspectiva atraente para uma consideração mais adequada das questões de identidade, intencionalidade, conhecimento e liberdade - levando em conta as dimensões tanto pessoal quanto coletiva - para melhor lidarmos com os complexos problemas morais e políticos.

Nosso argumento central foi defender que estar comprometido com a realidade social não implicaria necessariamente um comprometimento metafísico mais robusto do que estar comprometido com a realidade individual. E isto seria assim porque ambas realidades parecem ter que contar com pressupostos estipulados pelas teorias

---

razões. Essa distinção nos permitira eliminar as causas materiais como explicações de nossas ações, sendo a ação humana explicada pela atribuição de razões. Sobre o papel de razões normativas na ação, ver PARFIT, 2011, pp. 31-42.

políticas, tais como as ideias de indivíduo e sociedade. Por exemplo, a concepção de indivíduo usada por Nozick é o pressuposto básico de sua recusa ao distributivismo. Mas, até que ponto essa concepção de indivíduo que tem direitos inalienáveis não está sendo apenas estipulada? Qual seria a sua diferença básica em relação à concepção de sociedade bem ordenada de Rawls? Ambas não estariam apelando para uma certa ideia construída e que não poderia ser redutível a uma mera descrição? Agora devemos esclarecer o argumento postulando que tanto a dimensão pessoal quanto a coletiva se constituíam de uma ontologia de segunda e não de primeira natureza. Deixem-me abordar essa importante característica com um comentário sobre os fatos institucionais e as virtudes.

O que significaria dizer que a democracia, os direitos humanos, o livre-mercado e até mesmo o casamento seriam fatos institucionais? Em primeiro lugar, seria considerá-los como diferentes dos fatos brutos, que não necessitam da aceitação interpessoal dos agentes em sua dimensão comunicativa. Por exemplo, a lei da gravidade e a estrutura do DNA podem ser tomados como fatos brutos, uma vez que são vistos como uma realidade independente dos sujeitos, realidade esta que é objetiva, embora, é claro, mediada por uma teoria. Agora quando falamos em direitos individuais de vida, liberdade e igualdade, bem como quando defendemos a democracia e o livre-mercado não teríamos nada aqui que pudesse contar como algo independente de nossas mentes. Mas, dizer isso não é o mesmo que subscrever que essa realidade seria subjetiva, pois uma vez criada, essa esfera passa a ter objetividade. Por exemplo, o dinheiro é um fato institucional mas vale objetivamente, uma vez que seu valor de compra é universal, da mesma forma que o valor dos direitos humanos é objetivo, pois é um critério universal de sanções entre os países.

Em segundo lugar, é importante reconhecer que esses fatos institucionais seriam construídos coletiva e não individualisticamente. Assim como não podemos ter uma língua privada, as regras sociais também são compreendidas enquanto coletivamente dadas. Pensemos nas regras morais, políticas e jurídicas, tais como a regra da imparcialidade ou utilidade. Haveria alguma forma disponível de entender essa

---

realidade como construída por algum agente isolado? Note-se que a própria ideia de indivíduo parece ter sido uma construção social da modernidade, como uma forma de legitimar o poder político horizontalmente. Assim, estes fatos seriam tomados como uma ontologia de segunda natureza, que manteriam algum contato com os fatos brutos, tais como a constituição física, química e biológica do universo humano, mas que não poderia ser redutível a essa realidade de primeira natureza em razão de sua dimensão intersubjetiva.

Mas, e as virtudes não nos introduziriam novamente a uma ontologia de primeira natureza? Em primeiro lugar, é importante identificar que a virtude não é algo natural e nem contrário à natureza. Ela é melhor compreendida como um traço comportamental permanente que é desejável por garantir uma vida bem-sucedida. Depende de uma disposição (*héxis*) do sujeito em agir de forma virtuosa para aquisição do hábito e de sua deliberação para usar os meios adequados para realizar o fim bom. Mas veja a complexidade do caso, pois é a própria ação que possibilita essa disposição, uma vez que se adquire uma virtude agindo virtuosamente. Por exemplo, só seremos temperantes praticando atos de temperança. É certo que a virtude moral tem relação com a função própria (*ergon*) do ser humano como agente racional e de linguagem. Mas, mesmo com essa característica, ela parece se constituir efetivamente como em uma segunda natureza.

Vejamos os casos da virtude de lealdade e fidelidade para esclarecer esse ponto. Lembremos de Beto<sup>1</sup> que tinha um caráter vicioso em razão de não levar em consideração os sentimentos de seus amigos e esposa. Seria esse caráter passível de mudança? Inicialmente sim, uma vez se dando o arrependimento da traição e uma reflexão sobre a importância da confiança nas relações afetivas, Beto<sup>2</sup> passou a se comportar de forma leal e fiel, substituindo o seu caráter vicioso, traidor, para virtuoso, isto é, confiável. Esse exemplo nos possibilita reconhecer que até mesmo a dimensão das virtudes dos sujeitos pode ser vista como uma ontologia de segunda natureza, uma vez que estas disposições teriam sido adquiridas com ações repetidas, o que teria possibilitado a habituação do agente. Importante reconhecer, também, o



caráter coletivo das virtudes, uma vez que quem determina o padrão normativo parece ser o grupo e não os indivíduos. Pensemos, por exemplo, nas virtudes da coragem e da solidariedade. Embora a coragem tenha sido central no contexto antigo e medieval, esta virtude parece ter perdido sua centralidade no contexto moderno e contemporâneo, sendo substituída por outras virtudes, tais como a curiosidade e a solidariedade.<sup>24</sup>

Ao observarmos tanto os fatos institucionais como as virtudes no interior mesmo de nossa linguagem moral e política, podemos reconhecer facilmente o caráter relacional da normatividade, sobretudo a moral. E essa identificação relacional da normatividade parece nos permitir distinguir o mundo tanto social como individual do mundo que seria puramente material, uma vez que sua constituição se daria intersubjetivamente e não objetivamente. E mais, parece que nos permite, também, admitir a irredutibilidade do social frente ao individual. E isto porque a pluralidade observada na esfera social e política não poderia ser reduzida a unidade que é característica da esfera individual ou associacional. Por exemplo, se adotarmos as regras de funcionamento dos grupos para pensarmos na organização de uma sociedade plural contemporânea, não anularíamos a própria pluralidade que caracteriza esta sociedade?<sup>25</sup>

Note-se que uma sociedade democrática contemporânea é formada por indivíduos que se associam em grupos que possuem certas crenças religiosas, políticas e econômicas. Por exemplo, ela é formada por sujeitos que possuem religiões diversas,

---

<sup>24</sup> A habituação é central na ética das virtudes de Aristóteles, por exemplo, pois para saber se uma ação é correta se observará o próprio caráter do agente como critério normativo, lembrando, é claro, que esse caráter é formado por atos repetitivos que se tornam hábitos. Assim, nós teríamos uma precedência e prevalência das ações frente às disposições dos sujeitos. Nas palavras de Aristóteles: "(...) pelos atos que fazemos em nossas relações com os homens, tornamo-nos justos ou injustos; (...) Para sumarizar isso em uma concepção simples: um estado [de caráter] resulta da [repetição de] atividades similares" (ARISTOTLE, 1999, 1103b14-17; 21-22).

<sup>25</sup> Essa irredutibilidade também é defendida por Aristóteles ao dizer que a *pólis* é anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é anterior às partes e, também, que a *pólis* não poderia tornar-se unitária, tal qual a família ou um indivíduo, pois deixaria de ser plural. Para Aristóteles: "Não é óbvio que uma *pólis* que se tornasse cada vez mais unitária deixaria de ser uma *pólis*? A natureza da *pólis* é ser uma pluralidade e, em tonando-se mas unitária, passaria de estado (*pólis*) a casa (*oikía*), e de casa a homem individual, uma vez que podemos afirmar que a casa é mais unitária que o estado e o indivíduo mais que a casa" (ARISTOTLE, 2000, 1261a15-20).

assim como possuem diferentes posições políticas e econômicas. Mas como caracteriza-se o funcionamento de um grupo? Basicamente, ele conta com a adesão dos seus membros, isto é, ele conta com crenças compartilhadas. Dessa forma, um crente participa de uma certa igreja em razão de sua fé e de sua aceitação aos dogmas proferidos, bem como um liberal ou conservador votam em um certo partido em razão de sua aceitação ao programa partidário. E a sociedade, funcionaria igualmente? Tudo indica que não, uma vez que ela seria a condição de possibilidade da própria divergência dos seus cidadãos em questões religiosas, políticas, econômicas etc. Pensemos em um caso de deliberação coletiva sobre a pertinência ou não de uma ação afirmativa para afrodescendentes. Ela não teria que contar com os critérios de publicidade e tolerância para possibilitar o debate entre os opositores e garantir a legitimidade do resultado? Se sim, algo parece transbordar quando comparamos a razão pública com as diversas razões não-públicas de uma sociedade pluralista.

Adotando uma estratégia pragmatista ao estilo de Quine, creio que podemos sustentar um comprometimento com a realidade social que resguarda a dimensão individual em razão dele estar mais adequado à forma com que avaliamos e nos relacionamos com os diversos fenômenos interpessoais de nossa vida, operando com uma narrativa mais coerente. E, por isso, deveria ter prioridade no desenvolvimento de uma teoria política. A razão disto é porque esse comprometimento ontológico revelaria tanto o sentido de coletividade como o de individualidade que parecem centrais em nossa existência social. Note-se que por mais relevante que seja o princípio do autointeresse para buscarmos soluções dos problemas políticos, bem como pareça muito importante o princípio consequencialista que avalia como correta a ação que maximiza o bem-estar, creio que não poderíamos ver como algo justo a punição de um inocente com fins de prevenção e nem a distribuição dos bens públicos com base apenas no mérito pessoal.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Em “On What There Is”, Quine defende a tese do comprometimento ontológico em termos de variáveis de quantificação e levando em consideração a teoria das descrições de Russell e, assim, ser é ser o valor de uma variável. Por exemplo, dizer que “alguns cães são brancos” não implicaria em um comprometimento nem com a “canidade” nem com a “brancura” enquanto entidades. Apenas haveria um comprometimento ontológico em um plano semântico, dizendo que há algumas coisas que são cães e que são brancas. Essa

Penso que o significado desta recusa seja o de revelar um ponto de vista imparcial ou de reciprocidade que seria a perspectiva por excelência das dimensões intersubjetivas, como a social, a política, a econômica etc., implicando no reconhecimento dos direitos individuais de dignidade e liberdade, por exemplo, bem como na compreensão da necessidade de oportunidades equitativas para os membros da comunidade. Essa perspectiva imparcial estaria mais apta para conciliar as virtudes privadas e públicas dos cidadãos, melhor conectando seus direitos individuais e sociais. Mas, é claro que isto não provaria em definitivo que deveríamos escolher uma teoria política de tipo liberal-comunitarista em contraposição às teorias políticas tradicionais disponíveis, tais como a liberal, a conservadora, a marxista, a utilitarista, a libertarista e a comunitarista, entre outras.

Como a questão ontológica é ainda uma questão em aberto, bastaria que afirmássemos esses comprometimentos ontológicos com tolerância e um certo tipo de espírito experimental para evitarmos tanto os posicionamentos absolutistas bem como as atitudes de acrasia epistêmica no interior mesmo do debate político. Esta estratégia, embora não definitiva, poderia ser vista como uma alternativa mais eficiente para o enfrentamento dos complexos problemas morais e políticos que exigem soluções urgentes.

### Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics* (Transl. Terence Irwin). 2a. Ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. *Politics* (Transl. Benjamin Jowett). Mineola, NY: Dover, 2000.

CAHN, Steven. "Fatalism". In: KIM, J; SOSA, E. (Eds.). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1995, pp. 168-170.

CHRISAFIS, Angélique. "Emmanuel Macron's party set for landslide in French parliamentary elections". *The Guardian*, 12/june/2017.

---

estratégia pragmatista estabelece uma comparação interessante entre a aceitação de uma ontologia e a de uma teoria científica. Ver QUINE, 1960, pp. 13-19.

EDER, Klaus. "Identidades coletivas e mobilização de identidades". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 18, No. 53, 2003, pp. 5-18.

FARR, James; WILLIAMS, David Lay. *The General Will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015.

FRANKFURT, Harry. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy*. Vol. 66, No. 23, 1969, pp. 829-839.

GARRETT, Brian. *What is this Thing Called Metaphysics?* London: Routledge, 2006.

HUGO, Victor. *Les Misérables*. Tome I. Paris: Gallimard, 1999.

ISHIGURO, Kazuo. *Never Let Me Go*. London: Faber and Faber, 2010.

LIBET, Benjamin. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 08, 1985, pp. 529-566.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Dent, 1961.

MELE, Alfred. *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press, 2006.

NAGEL, Thomas. *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marias. 4a. Ed. Madrid: Catedra, 1998.

PARFIT, Derek. "Personal Identity". *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1, 1971, pp. 3-27.

\_\_\_\_\_. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *On What Matters*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PETTIT, Philip. *The Common Mind: an essay on psychology, society, and politics*. New York: Oxford University Press, 1993.

POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Vol. 05, No. 10, 1992, pp. 200-212.

POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Vol. I. London: Routledge, 1945.

QUINE, Willard Van Orman. "On What There Is". In: *From a Logical Point of View*. Second Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 1996.

SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books, 1999.

STRAWSON, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility". *Philosophical Studies*. Vol. 75, No. 102, 1994, pp. 5-24.

---

Doutor em Filosofia (PUCRS)  
Professor do PPG Filosofia/Unisinos  
Bolsista de Produtividade CNPq  
E-mail: [deniscoitinhosilveira@gmail.com](mailto:deniscoitinhosilveira@gmail.com)