

O Conceito de Pessoa

Maria Clara Dias*

Resumo: O objetivo deste artigo é fornecer uma elucidação do conceito de pessoa. Para tal, pretendo em primeiro lugar apresentar a caracterização desse conceito fornecida por Strawson, como sua solução para o problema tradicional da relação mente/corpo. Na medida em que a caracterização do conceito de pessoa fornecida por Strawson se revela incompleta, pretendo, então, investigar a tese de Frankfurt segundo a qual o conceito de vontade livre deve ser considerado como o critério decisivo para caracterização de uma pessoa. Aceitando, com Frankfurt, que apenas entidades às quais atribuímos liberdade podem ser consideradas como pessoas, pretendo contra Frankfurt mostrar que o aspecto crucial para a distinção entre pessoas e outras entidades não é fornecido pelo conceito de vontade livre, mas pela nossa compreensão de liberdade como autodeterminação.

Palavras-chave: pessoa – liberdade – vontade – ação – autodeterminação – determinismo

Da *Revolução dos bichos* ao *Planeta dos macacos*, de *Solaris* a *Blade Runner*, a história da ficção científica persegue a possibilidade de colocar nos livros ou nas telas reproduções quase perfeitas da mente humana. Todas estas tentativas parecem esbarrar em uma mesma questão: que características permitem distinguir um ser humano dos demais seres vivos ou de autômatos? Fora da ficção, esta questão parece também tão antiga quanto a própria filosofia. Trata-se de determinar quem é aquele ao qual atribuímos, além de predicados corporais, sensações e sentimentos, pensamentos, crenças e ainda atitudes morais.

* Doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

O objetivo deste artigo é fornecer, com base na análise do artigo “Freedom of the will and the concept of a person”, de Harry G. Frankfurt (Frankfurt 4, p. 5-20) – concebido como uma crítica à concepção de Strawson –, uma elucidação satisfatória do nosso conceito de pessoa. De acordo com Strawson, o conceito de pessoa exprime uma entidade à qual atribuímos, simultaneamente, predicados mentais e corporais. Como assinala Frankfurt, não é apenas a seres humanos que atribuímos predicados mentais e físicos. Assim sendo, uma tal caracterização, embora correta, seria insuficiente para distinguir, entre as diversas classes de entidades, aquela à qual julgamos pertencer.

O desdobramento do presente artigo está concebido de acordo com o seguinte itinerário: em primeiro lugar, pretendo fornecer uma elucidação sucinta do conceito de pessoa fornecido por Strawson (Strawson 7) como uma tentativa de dissolução do dualismo mente-corpo. Nesse sentido, pretendo remontar à discussão na qual tem origem, a saber, o problema do dualismo ontológico. Em segundo lugar, pretendo apresentar a distinção de Frankfurt entre desejos de primeiro e segundo nível e volições de segundo nível e sua caracterização de uma pessoa como sendo a entidade capaz de desenvolver volições de segundo nível e, por conseguinte, de desfrutar de uma vontade livre. Em seguida, pretendo investigar a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade da ação e elucidar em que sentido o conceito de liberdade pode contribuir para a nossa caracterização do conceito de pessoa. Para concluir, pretendo, contra Frankfurt, mostrar que a atribuição de liberdade a uma pessoa é uma condição necessária, embora não suficiente, para atribuição de valor moral a suas ações.

O desenvolvimento desta exposição pode ser, portanto, resumido de acordo com as seguintes etapas:

1. Apresentação do conceito de pessoa fornecido por Strawson como uma tentativa de dissolução do dualismo ontológico;
2. Apresentação dos conceitos de desejos de primeiro e segundo nível, volições de segundo nível e vontade livre;

3. Análise dos conceitos de liberdade da vontade e liberdade da ação; e, finalmente,
4. Uma investigação da relação entre o conceito de liberdade e nosso conceito de sujeito moral.

1. Pré-filosoficamente, costumamos distinguir duas ordens de fenômenos: fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. São caracterizados como fenômenos psicológicos a ansiedade, a dor, o ódio etc. Em contrapartida, são caracterizados como fenômenos fisiológicos o aumento da adrenalina na corrente sanguínea, comumente associado à ansiedade, a estimulação de células nervosas que acompanha a sensação de dor e o aumento da pressão arterial frequentemente associado à sensação de ódio. Para cada indivíduo parece então possível como que traçar duas histórias paralelas: sua história psicológica e a história de seus processos fisiológicos.

Essa distinção, aparentemente inocente, entre fenômenos mentais e fenômenos corporais irá contudo gerar uma série de impasses, caracterizados na tradição filosófica como “o problema mente/corpo”. O problema filosófico tem início quando a distinção fenomênica cede lugar a uma problematização teórica acerca do estatuto ontológico de tais “fenômenos”: devemos supor que fenômenos mentais e corporais constituem classes de entidades ontologicamente distintas? Se aceitamos, por um lado, a tese cartesiana de que na base de tal distinção fenomênica há uma distinção ontológica entre uma *res cogitans* e uma *res extensa*, então seria impossível compreender como entre ambas possa haver uma interação causal⁽¹⁾ – interação esta que aceitamos trivialmente ao dizermos que agimos de tal e tal modo porque temos tais e tais intenções. Por outro lado, se aceitamos a tese materialista de que na base de tais fenômenos não haja senão uma mesma entidade material, como poderemos explicar que o modo pelo qual nos referimos a fenômenos psíquicos, tais como ansiedade, dor e ódio, nos parece irreduzível ao modo pelo qual falamos do aumento da adrenalina no sangue, da estimulação das células nervosas ou do aumento da nossa pressão arterial?

Para solucionar o problema mente/corpo, Strawson (Strawson 7) procura mostrar que na base da distinção fenomênica entre o mental e o físico está o conceito de pessoa, como o conceito de uma entidade à qual são atribuídos igualmente estados de consciência e predicados corporais. Aquele ao qual nos referimos quando falamos de dores e quando falamos de estimulações nervosas não é nem uma “consciência”, nem um “corpo”, mas uma pessoa. Uma condição necessária para a atribuição tanto de estados psicológicos, quanto de estados fisiológicos, é a identificação de seres humanos enquanto entidades públicas espaço-temporais. Por conseguinte, a indagação pela identidade ou distinção ontológica entre “mente” e “corpo” não faz sentido. O que pressupomos ao falarmos de fenômenos psíquicos e físicos no plano lógico e ontológico é a existência de pessoas. Desse modo, o conceito de pessoa se apresenta como um conceito primitivo, ou seja, inerente a todo e qualquer sistema conceitual, a partir do qual possam ser pensados fenômenos físicos e psicológicos. A distinção entre estas duas classes de fenômenos deve ser, portanto, compreendida como uma distinção entre duas formas de abordagem de uma mesma entidade.

Para distinguir os predicados atribuídos a uma pessoa dos predicados atribuídos meramente a corpos materiais, Strawson sugere que denominemos os primeiros P-predicados e os segundos M-predicados. P-predicados englobam predicados mentais e corporais. É essencial para os chamados P-predicados que eles possam ser aplicados tanto em primeira, quanto em terceira pessoa, ou seja, auto-atribuídos e atribuídos a terceiros com base no comportamento dos mesmos. Aceitar a aplicação de P-predicados é assumir ambos os aspectos de seu uso (Strawson 7, p. 108). Mas como podemos compreender que os mesmos predicados possam ser atribuídos ora com base em observação, ora não? Em outras palavras, como são possíveis P-predicados? Como é possível um conceito de pessoa como designando a entidade à qual se aplicam simultaneamente predicados mentais e corporais?

Para responder a essa questão Strawson recorre a uma classe de P-predicados, que possa ser aceita trivialmente como envolvendo atividades corporais e intenções ou estados de consciência. São esses predicados do

tipo “estar escrevendo um artigo”, “estar lendo um livro” etc. Tais predicados podem ser auto-atribuídos sem recurso a observações e, com base em observação, atribuídos a terceiros. Compreender tais predicados nada mais é do que tomá-los como ações de indivíduos que sabem de seus próprios movimentos e intenções – independente de observação – o que lhes é atribuído por terceiros com base em observação. Isso significa reconhecer em cada ação de um indivíduo seu aspecto auto-atributivo.

A capacidade de atribuir estados de consciência a outros é, de acordo com Strawson, uma condição necessária para que alguém possa atribuí-los a si mesmo. Só podemos atribuir tais estados a outros indivíduos, se somos capazes de identificar outros sujeitos da experiência. Não podemos identificar outros sujeitos se os identificamos apenas enquanto possuidores de estados de consciência (Strawson 7, p. 100). Para que possamos identificar outros indivíduos como sujeitos da experiência, é necessário que sejamos capazes de lhes atribuir não apenas predicados mentais, mas predicados corporais. Se somos capazes de nos auto-atribuir estados de consciência, devemos, portanto, reconhecer a capacidade de atribuir predicados corporais e psicológicos a outros indivíduos.

Ao assinalar a prioridade lógica do conceito de pessoa, Strawson consegue mostrar que a própria indagação pela identidade ou distinção entre o mental e o físico não faz sentido. Tanto o conceito de corpo quanto o de consciência só podem ser pensados a partir do conceito de pessoa. Resta contudo indagar em que medida a caracterização fornecida por Strawson é suficiente para uma identificação satisfatória do que venha a ser uma pessoa. Será apenas a pessoas que podemos atribuir predicados mentais e corporais? Se tais predicados são atribuíveis também a outros seres vivos, em que poderemos ainda distingui-los dos seres humanos? Diante desta questão Frankfurt nos sugere uma nova caracterização do conceito de pessoa, desta vez apoiada no conceito de uma vontade livre.

2. Em sua crítica a Strawson, Frankfurt procura mostrar que a distinção essencial entre pessoas e outras criaturas está na estrutura da vontade. Seres humanos não são os únicos seres aos quais atribuímos predicados psicológicos, que possuem desejos ou são capazes de tomar

decisões, mas sim os únicos que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível. Nenhum animal fora o homem parece capaz de refletir e avaliar suas próprias inclinações e fins, desejá-los distintos do que são e submetê-los a um desejo de segundo nível (cf. Frankfurt 4).

Falamos de um desejo de primeiro nível, quando alguém busca realizar aquilo que quer, e de um desejo de segundo nível, quando quer ou não possuir um determinado desejo. Alguém possui desejos de segundo nível quando gostaria de ter determinados desejos ou quando gostaria que determinados desejos fossem a sua vontade. A este segundo caso, Frankfurt denomina volições de segundo nível. A característica essencial do conceito de pessoa será fornecida não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível.

Para ilustrar a relação entre desejos de primeiro e segundo nível e volições de segundo nível, Frankfurt nos sugere uma comparação entre dois indivíduos viciados. Partiremos da pressuposição de que os dois indivíduos X e Y apresentam o mesmo grau de dependência física da droga, o que faz com que após um certo período a necessidade física da mesma se faça sentir em ambos de forma igualmente violenta. O indivíduo X manifesta, no entanto, o desejo de abandonar o vício e para realizar esse desejo e fazer com que o mesmo se imponha ao desejo de buscar a droga ele recorre a todas as alternativas disponíveis. X luta incessantemente contra o vício. Cada recaída é sentida como uma derrota, como uma demonstração de sua impotência com relação à dependência. Y, ao contrário, não vivencia conflito algum. Recorre à droga sempre que deseja e não manifesta nenhum desejo de resistência contra o vício. Sua vida é uma constante tentativa de satisfação de seus desejos mais imediatos. A este tipo de desejos chamaremos desejos de primeiro nível. O desejo de resistir ao desejo de recorrer à droga, *o desejo de não desejar a droga* é o que Frankfurt caracteriza como um desejo de segundo nível. Ao desejar que este desejo se imponha como sendo a sua vontade, X demonstra ser capaz de constituir também volições de segundo nível. Deste modo, ainda que fracasse no seu empenho de vencer o vício, ou seja, em fazer valer a sua

vontade, em cumprir o seu propósito, X terá dado um passo que o distingue radicalmente de Y. Terá satisfeito a uma condição necessária para o seu reconhecimento como uma pessoa, a saber: a possibilidade de constituir volições de segundo nível.

Graças à faculdade da razão, uma pessoa é capaz de alcançar uma consciência crítica de seus desejos e constituir volições de segundo nível. Nesse sentido, a própria estrutura da vontade limita a aplicação do conceito de pessoa ao âmbito dos seres racionais e, entre estes, aos seres capazes de fazer de seu próprio desejo objeto de reflexão. Apenas porque uma pessoa possui volições de segundo nível, é capaz de desfrutar de uma vontade livre (Frankfurt 4, p. 11-14).

O que significa exatamente falar de uma liberdade da vontade? De acordo com o conceito tradicional de liberdade mencionado por Frankfurt, ser livre consiste fundamentalmente em poder fazer o que se deseja (*id.*, *ibid.*, p. 14). Em contraposição a essa definição de liberdade Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Para demonstrar o caráter irreduzível deste último ao primeiro, Frankfurt apresenta dois argumentos:

“We do not suppose that animals enjoy freedom of the will, although we recognize that an animal may be free to run in whatever direction it wants. Thus, having the freedom to do what one wants to do is not a sufficient condition of having a free will. It is not a necessary condition either. For to deprive someone of his freedom of action is not necessarily to undermine the freedom of his will” (*id.*, *ibid.*).

A liberdade da vontade não diz respeito à liberdade de ação, ou seja, à relação entre aquilo que um indivíduo realiza e aquilo que gostaria de realizar, mas sim à própria vontade (*id.*, *ibid.*). Neste sentido, Frankfurt assinala tanto a existência de criaturas capazes de agir de acordo com seus desejos, mas que não são capazes de desfrutar de uma vontade livre,

quanto a possibilidade de indivíduos capazes de desfrutar desta última, ainda que tenham sido privados da liberdade de agir. Uma pessoa usufrui de uma vontade livre quando seus desejos e suas volições de segundo nível estão em concordância. Quando esta concordância não acontece, ou quando o indivíduo tem consciência de que ela seja um mero fruto do acaso, ele vivencia sua incapacidade de desfrutar de uma vontade livre. É assim que um indivíduo que vive na dependência da satisfação de seus desejos de primeiro nível tem consciência de sua própria carência de liberdade. Ser livre nesse sentido é não ser livre para realizar o que se quer, mas sim *ser livre para desejar o que se quer* (Frankfurt 4, p. 18-9).

Utilizando o exemplo dado anteriormente poderíamos agora imaginar as seguintes situações: (1) Y está deitado quando sente desejo de fumar. Levanta, procura os cigarros e não encontra. Chega então à conclusão de que seus cigarros acabaram e que terá de esperar até a manhã do dia seguinte para satisfazer seu desejo. (2) X está em casa e é novamente tomado por um desejo insaciável de fumar. É tarde, X levanta, vai até a sala e encontra um maço de cigarros que foi esquecido por um amigo. X olha os cigarros, reluta em pegar o maço e finalmente decide acabar com a tentação. Vai até a cozinha, se desfaz do maço e mais uma vez procura minimizar seu desejo de fumar tomando um chá ou ingerindo as pastilhas que lhe foram recomendadas. X volta para o quarto, não está livre de seu desejo, mas ciente de ter, pelo menos por mais um dia, conseguido vencê-lo. Tanto no primeiro caso, quanto no segundo, não houve a satisfação do desejo de fumar; contudo, apenas no segundo caso podemos atribuir essa conseqüência a um desejo de ordem superior. Enquanto Y encontrou obstáculos alheios a sua vontade para realizar o seu desejo, X fez da sua própria vontade o obstáculo a sua realização. Apresenta, nesse sentido, uma vontade soberana, ou seja, capaz de impor seus próprios fins. X pode então ser dito, nas palavras de Frankfurt, livre para desejar o que quer.

Esse conceito de liberdade da vontade permite, segundo Frankfurt, explicar o valor atribuído à própria liberdade. Desfrutar de uma vontade livre significa estar em condições de satisfazer desejos de nível superior. A ausência dessa capacidade é vivenciada pelo indivíduo como uma carência, despertando, portanto, frustração (*id.*, *ibid.*, p. 17).

A liberdade da vontade, ou seja, a posse de uma vontade livre é aqui o que caracteriza uma pessoa e permite distingui-la de todos os demais animais e de possíveis andrôgenos. O conceito de pessoa deve, portanto, englobar todos os seres para os quais a liberdade da sua vontade pode ser tomada como objeto de reflexão. Um tal conceito exclui todos os seres, humanos ou não, que não satisfazem às condições necessárias para usufruir desta liberdade (Frankfurt 4, p. 19).

3. O que significa dizer que um indivíduo é livre para desejar aquilo que quer? O que está realmente implicado no conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito de liberdade do agir? Concluída a apresentação de Frankfurt, proponho que retomemos a distinção tradicional entre esses dois conceitos a partir da questão que lhe deu origem, a saber: o conflito entre a premissa determinista e nossa atribuição de liberdade e, por conseguinte, responsabilidade às ações humanas.

De acordo com o senso comum, nós só podemos atribuir a responsabilidade a um indivíduo pelas conseqüências de seus atos, quando podemos supor que o mesmo tenha agido de acordo com seu desejo, ou seja, quando podemos atribuir-lhe a liberdade de agir segundo a sua própria vontade. Para a concepção determinista, no entanto, tudo o que acontece acontece de acordo com leis determinadas e as ações humanas não devem constituir nenhuma exceção. Como possíveis candidatos a desempenhar o papel de determinador ou de causa das ações humanas estão os processos fisiológicos ou estados psicológicos de um indivíduo, seu meioambiente ou sua cultura.

Para a atribuição de responsabilidade é essencial que possamos reconhecer que o indivíduo poderia ter agido de outro modo, se assim o quisesse. É, portanto, essencial supormos o indivíduo seja capaz de interferir no curso de suas ações. Ora, se os deterministas estão certos e as ações de um indivíduo não são senão o resultado de leis que determinam a sua própria vontade, então como poderemos explicar nossas práticas de atribuição de responsabilidade e de sanção social? Nesse sentido somos conduzidos ao seguinte dilema: ou bem aceitamos que os seres humanos sejam capazes de desfrutar de uma vontade livre – e neste caso recusamos

a tese determinista –, ou aceitamos o determinismo e recusamos a consciência subjetiva que temos da nossa própria liberdade. Neste sentido teremos ainda que considerar um equívoco o modo pelo qual, irrefletidamente, reagimos às nossas próprias ações e às de outros indivíduos. Toda reação que supõe liberdade e responsabilidade deverá, então, ser considerada inapropriada.

Se elegemos esta última opção seremos levados a afastar como ilusória parte significativa da nossa experiência. Aos defensores do determinismo caberá explicar todos os mecanismos de reação social que pressupõem a idéia de liberdade, responsabilidade, merecimento etc. Se elegemos, em contrapartida, a primeira opção, antideterminista, nos deparamos com as seguintes dificuldades: em primeiro lugar, o simples fato de não podermos, no momento, enumerar as leis ou os fatores que determinam a nossa vontade não pode ser considerado uma prova de que tais fatores não possam existir. Podemos supor que um dia será possível explicar – no sentido pretendido pelos deterministas – o que hoje nos parece pura espontaneidade. Além disto, o que vivenciamos em primeira pessoa como pura espontaneidade, quando analisado em terceira pessoa, pode muitas vezes ser visto como apenas um elemento a mais, pertencente um leque de relações causais. Em segundo lugar, caberá explicar como uma pessoa pode ser dita livre, responsável por suas ações e capaz de determiná-las, em um sentido que não o fornecido pelos deterministas. O conceito de uma vontade incondicionada, sem qualquer determinação espaço-temporal, não nos fornece um critério que permita discriminar as situações em que o indivíduo agiu de acordo com a sua vontade e situações nas quais tenha agido a partir de meros impulsos físicos ou psicológicos. Uma noção de liberdade no sentido de puro acaso ou indeterminação não forneceria contribuição alguma para um esclarecimento da nossa atribuição de responsabilidade. É preciso, portanto, elucidar como o indivíduo é capaz de agir de forma determinada, sem que para tal seja necessário prejudicar a existência de leis naturais, psicológicas ou sociais que determinem a sua vontade.

Não será possível fornecer uma definição de liberdade que não esteja necessariamente em conflito com a noção de determinação e que, por-

tanto, não prejudique uma refutação da tese determinista? É como resposta a esta questão que Hume (cf. Hume 5, Livro II, Parte III, Seção I e *idem* 6, Seção VIII) introduz a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de ação. De acordo com Hume, a liberdade da vontade é a liberdade que os opositores do determinismo pretendem demonstrar. Este conceito de liberdade seria metafísico, injustificável e inútil. A liberdade de ação é a liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade. Este conceito de liberdade pode ser também definido negativamente, a saber: ausência de obstáculos que possam impedir uma pessoa de agir de acordo com a sua vontade.

Se definimos a liberdade humana como a liberdade de agir de acordo com as decisões da própria vontade, ou seja, como a capacidade de determinar nossas próprias ações, então não precisamos nos comprometer, quer com a recusa, quer com a aceitação do determinismo. Ser livre neste sentido é ser responsável por suas ações, independentemente do fato de que a vontade que as determina seja ela mesma determinada causalmente ou não. Dizemos que um indivíduo é responsável por seus atos, quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse, ou seja, quando reconhecemos, não apenas que ele agiu livre de coação, mas ainda que foi capaz de eleger entre alternativas disponíveis. A ausência de coação e a consciência de alternativas nos indicam, assim, a primeira condição a ser satisfeita para que possamos considerar um indivíduo como livre e, por conseguinte, como responsável pelo seu agir.

Há, no entanto, determinados contextos nos quais, apesar de não podermos claramente atribuir a causa de uma ação a fatores que independam dos desejos do próprio agente, não podemos também atribuir-lhe responsabilidade pelas conseqüências da mesma. Este é o caso quando o agente em questão é um animal, uma criança pequena ou um adulto incapaz de refletir sobre seus próprios atos e medir suas conseqüências. A segunda condição para que possamos atribuir liberdade ao agir de um indivíduo, é, portanto, que esse seja capaz de refletir sobre o seu agir, e isto significa ser capaz de agir de acordo com razões, ou, ainda, agir de acordo com regras que possam ser justificadas.

Retornemos agora à questão conforme colocada por Frankfurt. Tal como foi dito, seu objetivo é nos fornecer uma elucidação do conceito de pessoa que nos permita distinguir, entre diversas entidades, aquela à qual pertencemos. Para tal, ele introduz o conceito de vontade livre. Para explicitar tal conceito, ele recorre à análise do conceito de liberdade. Mediante uma crítica ao caráter insuficiente do conceito de liberdade como a possibilidade de agir conforme a vontade, Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Resta, portanto, indagar se o conceito de liberdade de agir, tal como acaba de ser apresentado, é realmente insuficiente para dar conta da atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas.

Para sustentar a sua tese de que o conceito de liberdade de agir não é capaz de fornecer uma condição nem suficiente, nem necessária para a atribuição de liberdade a uma pessoa, Frankfurt apresenta dois argumentos: de acordo com o primeiro, animais e alguns seres humanos seriam também capazes de agir de acordo com seus desejos sem que pudessem ser reconhecidos como sendo capazes de desfrutar de uma vontade livre. O segundo argumento apela para o reconhecimento da liberdade da vontade de indivíduos que possam ter sido privados de sua liberdade de agir⁽²⁾. Em vez de cumprir com o propósito de nos fornecer razões para que possamos aceitar o caráter insuficiente do conceito de liberdade de agir, Frankfurt não nos fornece, portanto, senão uma contraposição entre dois conceitos distintos de liberdade. A aceitação de que o único elemento capaz de caracterizar uma pessoa é sua capacidade de desfrutar de uma vontade livre não é uma conclusão, mas uma premissa de seus argumentos.

Nós podemos concordar que a mera capacidade de agir conforme nossos próprios desejos não forneça um critério suficiente para a atribuição de responsabilidade. Isto porque a atribuição de responsabilidade supõe também a capacidade de o próprio agente refletir sobre seus desejos e sobre as conseqüências de seus atos. Nesse sentido, o conceito de liberdade que está sendo implicado pela nossa atribuição de responsabilidade é claramente irreduzível a qualquer noção de liberdade que pudéssemos atribuir a um animal ou a seres humanos incapazes de agir de forma refletida. Contudo, isto não significa que o conceito de liberdade de ação seja ele mesmo insuficiente, quer para explicar nossa atribuição de res-

ponsabilidade a um indivíduo, quer para caracterizar o âmbito das relações humanas.

Em que sentido poderíamos ainda negar que a liberdade de agir seja uma condição necessária para a atribuição de liberdade a um indivíduo? O que significa falar da liberdade de um indivíduo que não pode agir de forma livre? Nós podemos supor que o ser humano seja dotado da capacidade de refletir sobre suas ações e determinar pelo uso da vontade seus próprios fins. Esta suposição não assegura, contudo, que possamos atribuir liberdade a todos os indivíduos, e de fato não o fazemos quando verificamos que apesar de satisfazer a tais condições em determinadas circunstâncias o indivíduo possa ter sido constrangido a agir contra sua própria vontade. Neste sentido, somos levados a admitir que a liberdade de agir constitui uma condição necessária para que possamos atribuir liberdade a uma pessoa.

Um indivíduo é reconhecido como livre quando é capaz de desfrutar da possibilidade de determinar suas ações de acordo com os fins eleitos pela sua vontade, em outras palavras, quando não encontra obstáculos que o impeçam de realizar seu próprio projeto. Esta capacidade de intervir no curso de suas ações e determiná-las de acordo com uma avaliação racional dos seus próprios fins é uma característica única dos seres aos quais aplicamos o conceito de pessoa. O que caracteriza uma pessoa, e permite distingui-la de todas as demais entidades, deve ser portanto resgatado por meio de um sentido específico do conceito de liberdade, a saber: liberdade como autodeterminação⁽³⁾. O complemento positivo do conceito negativo de liberdade, a saber, liberdade como mera ausência de coação, é portanto fornecido pelo conceito de auto-determinação. Apenas mediante este conceito, somos capazes de fornecer uma caracterização satisfatória para o nosso conceito de pessoa.

Passemos agora à etapa final desta exposição, qual seja, a análise da relação entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade moral.

ponsabilidade a um indivíduo, quer para caracterizar o âmbito das relações humanas.

Em que sentido poderíamos ainda negar que a liberdade de agir seja uma condição necessária para a atribuição de liberdade a um indivíduo? O que significa falar da liberdade de um indivíduo que não pode agir de forma livre? Nós podemos supor que o ser humano seja dotado da capacidade de refletir sobre suas ações e determinar pelo uso da vontade seus próprios fins. Esta suposição não assegura, contudo, que possamos atribuir liberdade a todos os indivíduos, e de fato não o fazemos quando verificamos que apesar de satisfazer a tais condições em determinadas circunstâncias o indivíduo possa ter sido constrangido a agir contra sua própria vontade. Neste sentido, somos levados a admitir que a liberdade de agir constitui uma condição necessária para que possamos atribuir liberdade a uma pessoa.

Um indivíduo é reconhecido como livre quando é capaz de desfrutar da possibilidade de determinar suas ações de acordo com os fins eleitos pela sua vontade, em outras palavras, quando não encontra obstáculos que o impeçam de realizar seu próprio projeto. Esta capacidade de intervir no curso de suas ações e determiná-las de acordo com uma avaliação racional dos seus próprios fins é uma característica única dos seres aos quais aplicamos o conceito de pessoa. O que caracteriza uma pessoa, e permite distingui-la de todas as demais entidades, deve ser portanto resgatado por meio de um sentido específico do conceito de liberdade, a saber: liberdade como autodeterminação⁽³⁾. O complemento positivo do conceito negativo de liberdade, a saber, liberdade como mera ausência de coação, é portanto fornecido pelo conceito de auto-determinação. Apenas mediante este conceito, somos capazes de fornecer uma caracterização satisfatória para o nosso conceito de pessoa.

Passemos agora à etapa final desta exposição, qual seja, a análise da relação entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade moral.

4. De acordo com Frankfurt, o fato de um indivíduo, em certas circunstâncias, ter ou não agido de acordo com a sua vontade, ter tido ou não escolha, ter podido ou não agir de outro modo, não desempenha papel algum na atribuição de responsabilidade moral ao mesmo. Em suas próprias palavras: "It is not true that a person is morally responsible for what he has done only if his will was free when he did it" (Frankfurt 4, p. 18). Ou ainda: "For the assumption that a person is morally responsible for what he has done does not entail that the person was in a position to have whatever will he wanted" (*id.*, *ibid.*, p. 19). Como podemos interpretar tal afirmação?

Frankfurt manifesta em seu artigo a pretensão de ter apresentado um conceito de liberdade da vontade neutro com relação ao problema do determinismo (*id.*, *ibid.*, p. 20). Isto significa, como foi visto anteriormente, apresentar um conceito de liberdade que não esteja comprometido quer com a existência, quer com não existência de leis que determinem a própria vontade. Ao dissociar liberdade e responsabilidade, Frankfurt parece retornar ao cerne do impasse determinista e propor a seguinte solução: não precisamos provar que a vontade de um indivíduo seja ou não livre, simplesmente porque, para atribuímos responsabilidade moral a alguém, basta que analisemos as conseqüências de seus atos.

Não parece ser contra-intuitiva a afirmação de que atribuímos responsabilidade moral a um indivíduo a partir das conseqüências de suas ações? Faz sentido supor que atribuímos responsabilidade moral a uma criança de 2 anos que afoga o irmão mais novo ou a um adulto que atropela uma criança que se jogou na frente do seu carro, não lhe deixando nenhuma possibilidade de evitar o acidente? Em ambos os casos a conseqüência poderá ter sido a morte de alguém, contudo tanto no primeiro quanto no segundo, mas por razões distintas, não responsabilizamos o agente pelo trágico acontecimento. Uma criança de 2 anos não é capaz de avaliar as conseqüências de suas ações, neste sentido não pode também ser responsabilizada pelas mesmas. Tampouco faz sentido responsabilizar um adulto por uma ação que não pode ser evitada, ou seja, uma ação que não foi determinada pela sua vontade. Não julgaríamos os dois exemplos mencionados de forma bem diferente se no primeiro em vez de uma criança o

agente fosse um adulto em busca de vingança e no segundo em vez do nosso motorista indefeso estivesse um engenhoso manipulador de uma morte “quase” acidental?

Para que um agente seja responsabilizado pelas conseqüências do seu agir, o bom senso exige que avaliemos não somente as circunstâncias em que se deu a ação, mas ainda a capacitação do agente de refletir sobre as mesmas. Sem que possamos atribuir a um indivíduo liberdade de agir – e isto implica tanto ausência de coação, quanto capacidade de refletir sobre as conseqüências do seu agir –, não podemos lhe atribuir responsabilidade pelas conseqüências de seus atos. O enunciado “ele poderia ter agido de outro modo” não exprime nada além da capacidade do indivíduo de refletir sobre o seu agir e de se deixar influenciar por razões ou argumentos, a favor ou contra uma determinada conduta. Ser livre neste sentido significa, portanto, ser capaz de responder pelas próprias ações, em outras palavras, ser responsável pelas mesmas. Se o conceito de liberdade aqui fornecido pode ser aceito, a dissociação entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade a um mesmo indivíduo torna-se, portanto, impossível.

Deixemos por alguns instantes de lado a relação entre liberdade e responsabilidade para que possamos avaliar a questão específica da atribuição de moralidade a um indivíduo, e por conseguinte, a questão da censura moral. Moralmente falando, não deixamos de recriminar as idéias fascistas de um indivíduo se elas não tiveram como conseqüência a morte de judeus, homossexuais ou comunistas durante a Segunda Guerra. Recriminamos moralmente qualquer tipo de princípio ou conduta que infrinja princípios morais com os quais estejamos identificados. Ser ou não objeto de censura moral não é portanto um fato que resulte tão-somente de uma avaliação das conseqüências concretas das ações de um indivíduo, mas o resultado do julgamento das ações e dos princípios de um indivíduo a partir da comunidade moral.

Resta, no entanto, uma questão: é necessário que todo e qualquer indivíduo aceite os princípios da comunidade moral? Nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade. Aceitar ou não a própria moralidade é, portanto, um ato da

autonomia do indivíduo.⁽⁴⁾ Se não elegemos para nossa identidade qualitativa⁽⁵⁾ a identificação com os princípios de uma comunidade moral, eliminamos qualquer possível referência a sentimentos morais, tais como culpa, ressentimento e indignação. Se elegermos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios.

Se, para que sejamos responsáveis por nossos atos, basta que possamos ser reconhecidos como livres, ou seja, como indivíduos capazes de agir de acordo com a própria vontade, para que possamos nos reconhecer como pessoas morais, é necessário algo mais do que o simples reconhecimento da nossa liberdade. É necessário que no desfrutar desta mesma liberdade façamos uma escolha, a saber: a escolha de nos reconhecermos como integrantes da comunidade moral. É a partir desta escolha que nos comprometemos a agir de acordo com princípios morais.

Nesse sentido ser moral, ou agir de acordo com princípios morais, não se reduz a agir de forma livre, ou a ser capaz de determinar as próprias ações de acordo com os fins eleitos pela própria vontade. Desfrutar desta liberdade é uma condição necessária, embora não suficiente, para que um indivíduo esteja em condições de aceitar a própria moralidade, ou seja, de optar por agir de acordo com fins morais, ou, ainda, de avaliar as suas ações levando em consideração a perspectiva dos demais indivíduos. Agir de tal maneira que as regras do nosso agir possam ser tomadas como uma lei universal⁽⁶⁾ é uma opção de indivíduos livres. Aceitar um tal princípio significa aceitar uma moral universalista, a partir da qual todo e qualquer indivíduo deve ser considerado como possuindo igual valor normativo, como igual objeto de respeito, seja este capaz ou não de desfrutar desta mesma liberdade, por conseguinte, de optar ou não pela própria moralidade. Se aceitamos os princípios de uma moral universalista, então reagiremos com indignação a qualquer tentativa de restrição das nossas normas morais aos indivíduos de uma determinada etnia, sexo, ideologia ou classe social.

Até aqui, aceitamos a caracterização de Strawson do conceito de pessoa como uma entidade, à qual atribuímos tanto predicados físicos, quanto predicados psicológicos. Pelo caráter insuficiente dessa definição

para discriminar entre as diversas entidades aquela à qual julgamos pertencer, partimos, com Frankfurt, para a análise do conceito de pessoa a partir do conceito de vontade. Contra a tese de que apenas o reconhecimento de uma vontade livre é capaz de caracterizar o agir de uma pessoa, defendi a tese de que não precisamos nos comprometer quer com a existência, quer com a não existência de liberdade da vontade, para (1) atribuímos responsabilidade as ações de uma pessoa e (2) para distingui-las das ações de outras criaturas, sejam elas humanas ou não. Ser uma pessoa é não apenas ser uma entidade à qual são atribuídos predicados físicos e mentais, mas ainda ser capaz de refletir sobre suas ações – nesse sentido, de se deixar influenciar por razões e argumentos a favor ou contra determinada conduta – e ser capaz de determiná-las de acordo com seus próprios fins. Esta capacidade de eleger seus próprios fins, de constituir um projeto de vida, de se autodeterminar é, por conseguinte, o que nos possibilita identificar uma pessoa.

Para concluir, apresentei a distinção entre o agir de forma autônoma, ou seja, o agir autodeterminado de uma pessoa e o agir moral. Defendi a tese de que a possibilidade de desfrutar de liberdade é uma condição necessária, embora não suficiente para caracterização do agir moral. Neste sentido, é preciso que possamos ser reconhecidos como pessoas, para que possa ser atribuído um valor moral a nossas ações. Porém, ser uma pessoa não significa ainda aceitar a moralidade, em outras palavras, assumir o compromisso de agir de acordo com princípios morais.

Abstract: My aim in this paper is to explain and qualify the concept of person. To this purpose, I'll consider first of all Strawson's presentation of it as a solution for the traditional body/mind problem. In so far as Strawson's characterization of a person prove to be incomplete, I'll then pursue Frankfurt's suggestion in giving consideration to the "free-will" concept as the decisive criterion of person identification. Agreeing with Frankfurt that only entities to which we ascribe freedom can be described as persons, it will be my intent nonetheless to show that the crucial aspect that distinguishes personal from non-personal entities is, not Frankfurt's concept of free-will, but our understanding of freedom as self-determination.

Key-words: person – liberty – will – action – self-determination – determinism

Notas

- (1) *Descartes procura explicar a possibilidade de uma tal interação nos seguintes termos: a matéria se deixaria influenciar pela mente quando tornada "muito etérea" na glândula pineal. Essa concepção, longe de nos fornecer uma solução para o problema da interação causal entre fenômenos físicos e mentais, não pode ser compreendida senão como uma metáfora. Sobre a solução cartesiana, cf. Descartes 1, Méditation Sixième.*
- (2) *Ver a citação dos dois argumentos na página XX do presente artigo.*
- (3) *Sobre o conceito de autodeterminação, ver Tugendhat 9 e 8.*
- (4) *Sobre o papel da autonomia na questão da fundamentação da moralidade, ver Tugendhat, E. Vorlesugen über Ethik. Frankfurt, 1994.*
- (5) *A questão da constituição da identidade qualitativa do indivíduo é abordada por Tugendhat em seu artigo "Identidad: personal, nacional y universal" (citado a partir do manuscrito). A relação entre a constituição da identidade qualitativa e a questão da constituição de uma identidade moral a partir da concepção de Tugendhat eu abordo de forma mais detalhada em Dias 2 e 3.*
- (6) *A primeira formulação do Imperativo Categórico kantiano é aqui mencionada por fornecer uma explicitação do princípio comum a toda e qualquer concepção moral universalista.*

Referências Bibliográficas

1. DESCARTES, R. *Meditations de Prima Philosophia*. Paris, 1641.
2. DIAS, M.C. *Die sozialen Grundrechte: Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten*. Konstanz, 1993.
3. _____. “Direitos sociais básicos: uma fundamentação dos direitos humanos a partir da moral do respeito universal”. In: *Atas do XIII Congresso Interamericano de Filosofia*. Bogotá, 1994.
4. FRANKFURT, H. “Freedom of the will and the concept of a person”. In: *The Journal of Philosophy*, nº 68, 1971.
5. HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford, 1978.
6. _____. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of moral*. Oxford, 1975.
7. STRAWSON, Peter F. *Individuals*. Londres, 1959.
8. TUGENDHAT, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt, 1979.
9. _____. “Der Begriff der Willensfreiheit”. In: CRAMER, K. (Hg), *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt, 1987, 373-393.
10. _____. “Identidad: personal, nacional y universal” (citado a partir do manuscrito).