

Denis Coitinho e João Hobuss
(Organizadores)

SOBRE RESPONSABILIDADE

DISSERTATIO
FILOSOFIA

SOBRE RESPONSABILIDADE

Comitê Editorial

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)

Prof. Dr. Carlos Ferraz

Prof. Dr. Manoel Vasconcelos

Prof. Dr. Sérgio Strefling

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Comitê Científico

Prof. Dr. Denis Coitinho (UNISINOS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)

Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Iber (PUCRS)

Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)

Prof^a. Dr^a. Sofia Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)

Denis Coitinho e João Hobuss
(Organizadores)

SOBRE RESPONSABILIDADE

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Simone Godinho Maisonave – CRB-10/1733

S677 Sobre responsabilidade [recurso eletrônico] / organizadores
Denis Coutinho, João Hobuss. – Pelotas : NEPFIL online,
2014.
279 p. – (Série Dissertatio-Filosofia)

Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/index.php>>
ISBN: 978-85-67332-24-6

1. Filosofia antiga 2. Aristóteles 3. Ética I. Coutinho,
Denis, org. II. Hobuss, João, org. III. Série

CDD 180
185

Sumário

ARISTOTLE'S CONCEPT OF CHANCE AND ITS IMPORTANCE FOR HUMAN RESPONSIBILITY John Dudley	7
<i>ETHICA EUDEMIA</i> II, 6 Inara Zanuzzi	37
DETERMINISMO Y RESPONSABILIDAD MORAL EN ARISTÓTELES Javier Echeñique	55
DETERMINISMO, RESPONSABILIDAD Y ACCIÓN EN EL ESTOICISMO Marcelo D. Boeri	91
NATURALISMO, LEY Y RESPONSABILIDAD POLITICA EN EL DEFENSOR DE LA PAZ DE MARSILIO DE PADUA Francisco Bertelloni	131
RESPONSIBILITY AND MORAL BRICOLAGE Andrew S. Eshleman	151
NEUROÉTICA, LIVRE ARBITRIO E RESPONSABILIDADE MORAL: A NEUROCIÊNCIA NÃO PROVA QUE O LIVRE ARBITRIO É UMA ILUSÃO Cinara Nahra	175

RACIONALIDADE PRÁTICA E RESPONSABILIDADE EM JOSEPH RAZ	
Carlos Adriano Ferraz	195
VIRTUDES, CARÁTER E RESPONSABILIDADE	
Denis Coitinho	211
IMPUTABILIDADE, RESPONSABILIDADE, RECONHECIMENTO: DA ADMIRAÇÃO DECLARADA AO ANTI-HEGELIANISMO POLÍTICO DE RICOEUR	
Theresa Calvet de Magalhães	237
ASCRPTIONS OF RESPONSIBILITY: THE EXPRESSIVIST VIEW	
Wilson Mendonça	257
Sobre a obra	277
Sobre os autores.....	277

ARISTOTLE'S CONCEPT OF CHANCE AND ITS IMPORTANCE FOR HUMAN RESPONSIBILITY

John Dudley

In this article I shall attempt to give an account of the most important aspects of Aristotle's view of chance. I shall start with Aristotle's metaphysical account of chance, since this is where Aristotle explains the meaning of chance. I shall then move on to Aristotle's application of chance in his physics, and then proceed to the use of chance in his ethics. Finally I shall examine his rejection of determinism, which is closely related to his account of chance.

Aristotle's metaphysical account of chance

Aristotle's metaphysical account of chance is to be found in Book II of his *Physics*.¹ In his inquiry we find that he divides all events into three categories, namely those that occur always in the same way, those that occur usually in the same way, and those that are unusual. Thus day always follows night, summer follows winter, death follows life, the offspring of a cat is a cat and the offspring of a human being is a human being. There are no exceptions. However, other events occur only usually, but not always. Thus the weather (in Greece) is usually good in summer, but exceptionally there can be a

¹ Book II of *Phys.* is largely a treatise on causes, and chance is viewed by Aristotle as a cause. His immediate reason for holding that chance is a cause (as shown by γὰρ in 196b24) is the phrase ἀπὸ τύχης (196b23-24) "by chance", which implies that chance is a kind of agent.

storm. Finally, some events always occur unusually, such as winning a lottery or finding buried treasure. Aristotle observes, then, in the first place, that chance events always belong to the category of those events that occur unusually.²

Secondly, Aristotle observes that all events that we attribute to chance are related to our expectations and our aims in life. To clarify his meaning, we must first examine another statement of his. Aristotle says that some events occur for a purpose and others do not.³ What he means is that some events appear relevant to us and others do not.⁴ Thus when I wish to cross the road, it is relevant that a car is approaching at high speed, but I am not at all interested in the colour of the cars parked on the other side of the road, as they are not related to my aim of crossing the road safely. When I read the newspaper I am interested in any event that could have an influence on my life, and I am not interested in anything not related to my life. At all times human beings try to understand situations and events in relation to their aims. They take an interest in what is relevant and show no interest in the innumerable irrelevant details of every situation. We can compare the situation to that of an experienced chess player who will only ever examine a very limited number of possible moves, since he knows that it is pointless to examine the vast number of possible moves that will not help him to win the game.

In metaphysical terms Aristotle points out that the number of accidents or details of every substance or situation is unlimited.⁵ We will never take an interest in most of them.⁶ Aristotle gives the

²*Phys.* 196 b10-13, 196b 20; 197a19-20, 32; *De Cael.* 283a32 - 283b1; *Gen. et Corr.* 333b3-7; *APo.* 87b19-27; *EE* 1247a31-3; *Rhet.* 1369a32 - b 5. Cf. *Top.* 112b1-20. Cf. Freeland, 1991, p. 56: "The key feature of the accidental is that it is not regular or predictable."

³ *Phys.* 196b17-18.

⁴ Cf. further my book *Aristotle's Concept of Chance*, p. 23-26.

⁵ *Met.* E(VI) 1026b7; *Phys.* 196b28-29.

⁶ Cf. Charlton, 1990, p. 106-7: "We ascribe a thing to chance only if we think it remarkable, and it is doubtful whether we should think a thing remarkable, doubtful whether we should even notice it or be able to pick it out from the rest of our environment, if it did not seem to us, at least in a weak sense, such as to be for something."

example of the coincidence that someone is cured of an illness at the time he got his hair cut, and the fact that someone is washing himself at the time that a solar eclipse occurs.⁷ One cannot say that there is any connection between these events, because one cannot lead to the other or have any relevance to it. For this reason I cannot say that I washed myself in vain because afterwards there was no eclipse of the sun. If I said such a thing I would be sent to a psychiatrist who would declare me insane, because I would not be obeying a fundamental law of humanity, which is that our intellect must always attempt to understand events, i.e. to interpret them in a way that promotes our aim in life. Thus all of the events that cannot be interpreted in terms of our goals have no meaning. But chance events belong to the small group of events that are meaningful because they are related to our aims in life, and at the same time occur unusually. Whenever something occurs unusually, and also could have occurred for a purpose, we say it occurred by chance.

Let us test this definition by means of an example. If I meet a friend of mine on the beach in Spain, I would say that that was a chance event. Firstly, it is very rare and completely unexpected for me to meet a friend of mine when I am on holidays in a foreign country. Secondly, I could have made an appointment to meet this friend if I had known that he was going to Spain on his holidays. Anyone who did not know that it was a chance meeting could easily conclude that the meeting was deliberate. Thus the example corresponds to Aristotle's definition, as the meeting was unusual and could have been deliberate.

Aristotle then calls chance an accidental cause and explains what he means. The fundamental cause of a house, he says, is a builder, and of a statue, the sculptor.⁸ The accidental cause of a house or of a statue is the fact that the builder or the sculptor is pale or a musician. Instead of saying that the builder built the house, I could say that a pale man or a musician built the house. But the real or efficient cause of the house is the builder. The indeterminately large number of

⁷ *Phys.* 197a21-25; 197b27-29.

⁸ *Phys.* 196b24-27; 197a14-15; 195a32-b 6. Aristotle calls the fundamental cause a '*per se cause*' (καθ' αὐτὸ αἴτιον).

substitute terms for the builder are accidental or coincidental causes, as they are merely accidents of the fundamental cause.

Aristotle then says that chance is an accidental cause of this kind. He gives the example of a man who goes to the market-place to go to the theatre. On the way to the theatre he unexpectedly meets his debtor and gets back his debt. The fundamental cause why the man got his money back is his decision to go to the market-place. The accidental cause is his meeting with his debtor. He sees the meeting as an accident of the fundamental cause.⁹

According to Aristotle only real existing things and human decisions have a purpose. Therefore accidents do not have a purpose. And hence accidental events do not occur for a purpose. Aristotle thus says that chance events appear to be meaningful, but in fact do not occur for a purpose. Thus the man who accidentally got his money back did not set out to get his money back, as his intention was to go to the theatre. But if he had known in advance that this debtor was coming that way, then he would have set out with the intention of getting his money back.

According to Aristotle there is nothing in the fundamental cause of a chance event that causes the chance aspect of the event. If the man had set out for the market-place to get his money back, then he would not have got it back by chance. What therefore is chance? Chance is the recognition of a meaningful event at an unexpected moment. However, this recognition depends on the continual search by our intellect for something that appears to contribute to our goal in life, since otherwise chance events would not be noticed by us. Thus the man on his way to the market-place notices the relevance of the approach of his debtor, because getting his money back will contribute to his well-being.

Let us look at some other examples given by Aristotle and his explanation. He mentions the case of a visitor who arrived at exactly the right moment to pay a ransom.¹⁰ The fundamental cause of the chance event is the decision of the man to come for a visit. He did

⁹ Cf. *Phys.* II 196b33-197a5; 197a15-18; *Phys.* 196a3-5.

¹⁰ *Phys.* 199b20-25.

not come to pay the ransom, but would have come for this purpose if he had known of the kidnapping in advance. The accidental cause of the payment of the ransom is the fact that he came at exactly the right time. Aristotle also gives the example of a man who found a buried treasure while he was digging in his garden to plant a bush.¹¹ In this case the fundamental cause of the discovery was the man's decision to dig a hole. The accidental cause was the fact that he dug a hole in exactly the right place. Thus in each case the chance event occurs due to the coincidence of an unexpected accident, such as the right place or the right time, with the real cause.

Aristotle wishes to explain why chance events are unpredictable. A chance event can be the outcome of innumerable fundamental causes. Thus the man who came to the market-place could have intended to go to the theatre or to meet a friend or to go to the law-court—there are innumerable possible reasons. Hence the first cause of a chance event resulting from a decision is the freedom of choice of the person whose decision is the fundamental cause. The second reason is that chance events are unusual. Hence there can be no science of chance events, as science deals with events that always or usually occur in the same way. The aim of science is to predict the future.¹² But the future can only be predicted to the extent that it is possible to exclude unexpected or unusual events. Because chance events are unusual, therefore they occur unexpectedly and cannot be predicted.

As part of his investigation of chance Aristotle also examines the difference between good luck and bad luck.¹³ The essence of luck does not consist in the fact that one would choose it if one could foresee it, as this is not true of bad luck. Bad luck, like good luck, is the unexpected result of an action that is undertaken for the sake of a goal. Thus both good luck and bad luck strike us as meaningful.

¹¹ *Met.* Δ (V) 1025a15-19.

¹² The notion that science is an instrument for predicting the future is implicit e.g. in the search for the times at which honey-water is useful as a medicine, cf. *Met.* E (VI) 1027a20-26. Cf. also *Met.* Γ(IV) 1010b11-14; Plato, *Tht.* 171e, 178b-e. Likewise in the field of ethics, knowledge arising from experience is essential to right action: *NE* 1094b27-1095a11.

¹³ *Phys.* 197a25-27.

For example, a man went into the forest to collect wood and was murdered by robbers. This is an accident based on the coincidence of the right place for a murder with the fundamental cause of the event, namely the decision of the man to collect wood. The result is bad luck because it is in no way absurd to think that a man who goes into a forest could be murdered, although this happens rarely and was not foreseen by the man. The same decision to collect wood could have led to good luck if the man had discovered a hidden treasure instead of being murdered.

Thus the difference between good luck and bad luck does not depend on the fundamental cause of an event, but on the recognition of the unusual accident as a short cut to the happiness that one is already seeking or else as an obstacle to this happiness. Thus the recognition of chance, good luck and bad luck, depends on our search for happiness and our freedom of choice. I would not consider the discovery of buried treasure in my garden to be good luck, if I was not in search of happiness already, and I would not turn my attention to the buried treasure if I did not have freedom of choice, since otherwise I would just continue planting the bush for which I had dug the hole and not bother with the buried treasure.

We might sum up, therefore, by saying that Aristotle holds that chance is a term that refers to a particular kind of event, namely an event that occurs unusually and that appears significant in the context of the human search to achieve a goal. There is a fundamental cause of a chance event, but the chance aspect of the event is caused by the occurrence of an unexpected accident.

We can understand, therefore, why Aristotle so strongly opposed the philosopher Democritus, who was born about 75 years before him. Democritus maintained that the order in the universe is due to chance, but that inside the universe nothing happens by chance, because one can always find a cause for everything that happens. Aristotle replies to Democritus that this is precisely the opposite of the truth. We see very many things happening by chance inside the world. But the order in the universe could not possibly be due to chance, because there is so much regularity in this order, and anything that happens by chance takes place unusually and

irregularly. For this reason Aristotle concludes that the order in the universe could not be due to chance and therefore could only be caused by God.¹⁴

I turn now to chance in the field of nature.

2. Chance in the field of nature

In the seventh book of his *Metaphysics* Aristotle writes that there are only three causes of everything that comes to be, namely nature, art and chance.¹⁵ Thus chance is one of the three fundamental causes of everything that comes to be.

However, chance is not a thing. It cannot be perceived with the senses. According to Aristotle it is a cause that accompanies the first two causes, namely nature and art. Art in this context means the intellectual source of everything that is made by human beings. Let us turn then first to chance in the field of nature.

For Aristotle nature included both living and non-living things, in fact everything except God and things made by human beings. It is unfortunate that he included non-living things as part of nature. However, Aristotle believed that non-living things belong to nature because he believed that they have an internal principle of movement and strive to go to their natural place.¹⁶ Thus if they are heavy, like earth and water, they strive to go down, and if they are light, like air and fire, they strive to go up. This was Aristotle's way of explaining gravity, which had not been discovered at his time. Nowadays we do not consider that non-living things strive for anything, and therefore we do not believe they have a purpose or a meaning of their own.

According to Aristotle everything in nature has a goal or aim. All living beings aim to achieve their full development and seek to

¹⁴ *Phys.* 198a9-13. For Aristotle his God, the Unmoved Mover, causes the order by means of final causality. Cf. *Met.* Λ(XII) 1072b3; *De Philos.* Fr. 21W (= Cic. *DND* II, xvi, 44).

¹⁵ *Met.* Z(VII) 1032a12-13.

¹⁶ *Met.* Θ(IX) 1050b22-30. *Gen. et Corr.* 337a1-7; *De Cael.* 310a33-310b1. Cf. Sedley, 1991, p.184: "...there is no reason to doubt that Aristotle takes elemental teleology seriously...".

remain in this condition for as long as possible. There can be no question of chance in that which occurs in accordance with nature, because something that occurs by chance does not occur regularly, whereas everything in nature occurs either always or in most cases in the same way.

Aristotle says that everything in nature comes to be by a particular kind of necessity. He distinguishes two kinds of necessity, namely absolute necessity and hypothetical necessity. Absolute necessity is found in the field of that which does not change, for example, mathematics and geometry.¹⁷ Hypothetical necessity, on the other hand, is the necessity of the means, once the aim is established.¹⁸ This is the necessity found in nature and art. Human beings first decide what they want to make, and the means are then necessary if one wishes to achieve the goal. The same necessity is found in nature, says Aristotle. From the start of the life of every living being, the goal is established. Thus in the acorn the fully developed oak-tree is potentially present and the acorn necessarily must develop into an oak-tree if nothing prevents it.¹⁹

However, nature is not intelligent. Thus a bird builds a nest and a spider makes a web without reasoning about it. But they act for a purpose and precisely as if they had an intellect. The source of purpose according to Aristotle therefore cannot be intellect. In fact purpose and goals cannot be explained in purely material terms, and the reality of aims and goals therefore shows there must be an immaterial principle, which is called the soul.

Aristotle and all ancient and mediaeval philosophers maintained that all living beings have this immaterial principle called the soul. It was Descartes, the first modern philosopher, who first held that only

¹⁷ Cf. *Phys.* 200a15-18; *Part. An.* 640a3. Cf. further my book *Aristotle's Concept of Chance*, p. 102-4.

¹⁸ *Part. An.* 639b23-26; *De Somn.* 455b26-28; *De Gen. An.* 782a22-24; *Part. An.* 677a15-19; *De Gen. An.* 776b31-33. Cf. further my book *Aristotle's Concept of Chance*, p. 108-9.

¹⁹ Cf. Hocutt, 1974, p. 398 who writes that Aristotle attributes to the acorn "a sort of desire to become an oak...although he does not make the mistake, of which he has often been accused, of attributing *conscious* desires to the whole of nature."

human beings have soul and that other living things are like machines and do not have soul. For Descartes it is the human mind that shows the reality of soul, and as other living things do not have a mind, he held that they also do not have soul. But Aristotle's view is that all living beings must have a soul, because they have a goal in life, namely that of surviving in their best possible condition, and this goal cannot be explained in material terms.

It is the aim or goal of survival that explains all of the typical characteristics of living beings, namely the fact that they feed themselves, defend themselves against predators, heal themselves when injured, develop themselves to their best possible condition, strive to stay in this condition, and finally reproduce in order to survive in the species after their death. Human beings strive for this goal with the aid of their intellect, but every other form of life strives for the same goal without the aid of intellect, and hence Aristotle concludes that the source of the goal and aim of life is not intellect, but soul.

Everything in nature has a goal according to Aristotle. However, nature does not always achieve its goal. There are chance substances, by which Aristotle means that that which comes to be is generated contrary to nature.²⁰ There are two kinds, the first of which is where something goes wrong in nature, for example, a chicken is born with two heads, or a child is born with six fingers, or any other genetic defect. Aristotle includes the mule under this heading, since a mule is part of nature, but something has gone wrong in nature, as the mule cannot produce offspring. A cancer is another example of a mistake in nature. In the case of abnormalities in nature, it is clear that nature is aiming at a goal as usual, but that there has been an impediment and something has gone wrong. Thus the living being is part of nature, but the abnormality is contrary to nature. The mistake in nature is due to chance and can be compared to the unusual accident that causes a chance event, for example, the man who has the bad luck of meeting robbers.

²⁰ Aristotle's detailed treatment of this topic is to be found in *De Gen. An.* iii-iv. Cf. also *Hist. An.* 496b17-18, *Hist. An.* 544b21, and *De Gen An.* 724b25.

The second kind of chance substance is a spontaneously generated animal. Spontaneous generation means the theory that certain living beings come into existence without seed.²¹ Aristotle developed a theory of how this happens. Thus certain liquids that contain earthy material such as sea water get warmed up and form a bubble in which soul becomes trapped.²² The soul that is trapped becomes the soul of the living being. The kind of animal that will come forth out of the bubble will depend on the material that is enclosed in it.²³ The heat of the sun plays an important role because it causes the bubble to take place and then causes the contents of the bubble to develop into an animal.²⁴

The animals that are produced by spontaneous generation are imperfect according to Aristotle. They are part of nature, as they have a body and soul and strive for their full perfection. But they are unable to reproduce normally.²⁵

Aristotle was the first thinker to write about spontaneous generation systematically. However, spontaneous generation was a theory widely believed in ancient Greece, and the concept goes back to the earliest philosophers.²⁶ The theory was never contested in ancient times. Due to Aristotle's influence the theory came to be associated mainly with his name. Aristotle's theory of spontaneous

²¹ *Met. Z(VII)* 1032a31-32; *De Gen. An.* 715b26-27.

²² *De Gen. An.* 762a21-27. The soul in spontaneously generated organisms must be derived from the principle of soul present in their matter. On this "principle of soul" (ψυχικὴ ἀρχή) cf. further my book *Aristotle's Concept of Chance*.

²³ *De Gen. An.* 762b12-18.

²⁴ *De Gen. An.* 743a26-36; 737a3-5; 762b12-16.

²⁵ Cf. *De Gen. An.* 721a5-9; 723b3-9; 732b11-14; *Hist. An.* 539b7-14; 556b21-24; *De An.* 415a26-28.

²⁶ To Anaximander if not to Thales. It is also mentioned by non-philosophical sources. Plato mentions that Socrates investigated the early theories of spontaneous generation and noted their shortcomings. Thus Aristotle knew the theory from popular belief in "mother earth", the idea that the earth brings forth living things without seed, and also from his numerous predecessors. Cf. Quinn, *Theory of spontaneous generation*, who traces the theory in Thales, Anaximander, Anaximenes, Xenophanes, Pindar, Anaxagoras, Archelaus, Parmenides, Empedocles, Democritus, Diogenes of Apollonia, Socrates, Plato, Aristotle, Theophrastus, Epicurus, Lucretius. Cf. the formulation of the theory in Lucr. *DRN V*, 797-8. On the historical background to Aristotle's theory cf. also Byl, 1980, p.269-77.

generation was believed for over two thousand years, like his theory that the earth is the centre of the universe, and was still held as recently as the nineteenth century e.g. by Lamarck (1744-1829). It was only refuted species by species between the seventeenth and the nineteenth centuries. It took the efforts of many leading biologists to finally defeat the theory as providing an explanation for the generation of any given species existing at the present time. However, by the 1860's the theory had been largely refuted in this form by the French scientist Louis Pasteur. It might appear paradoxical that biologists devoted immense efforts to showing that no combination of favourable materials and circumstances would lead to the spontaneous development of living beings, and that when they had succeeded species by species, a new generation of thinkers postulated spontaneous generation under the new title of abiogenesis as the source of *all* life on earth.²⁷ Thus the widely-held contemporary view, namely that life (i.e. living beings) originated (i.e. developed) from non-living materials by chance, is essentially the same as Aristotle's theory of spontaneous generation.²⁸

To explain the origin and development of life from non-living materials many scientists make use of the concept of "physico-chemical evolution", which is an explanation in terms of the material cause. No reason or final cause is given as to why complex protein macromolecules should "evolve" continuously for millions

²⁷ An important catalyst for the development of the theory of abiogenesis was doubtless the success of Darwin's theories. However, it should be pointed out that these theories concern the evolution of already existing living species, not the *origin* of life. In the first edition of *On the Origin of Species* Darwin devoted one sentence to the origin of life: "...I should infer from analogy that probably all the organic beings which have ever lived on this earth have descended from some one primordial form, into which life was first breathed by the Creator" (p. 484). By the third edition (April 1861) he had removed the words "into which life was first breathed by the Creator." Kant, *Kritik der Urteilskraft* ch. 65 was puzzled by the origin of life. Lamarck provided a deist solution to the question of the origin of life by holding that the Creator had endowed matter with certain perfecting or self-organizing principles, beyond those of physics, that operated to generate life from inorganic matter and to evolve it to progressively higher forms. Pasteur believed that life was originally created by God.

²⁸ Heath, 1877, p. 14, refers to "the revival of the doctrine of spontaneous generation".

of years to develop into the first living beings. The argument for the origin of life in terms of random events in this chemical “evolution” is weakened because of the extremely improbable or quasi-impossible occurrence of protolife substances from a statistical point of view considering the age of the earth.²⁹ Leading scientists and philosophers readily admit that they have no plausible explanation for the remarkable appearance of life on earth, and it is unclear how life could come into existence by chance, when scientists with all of the materials and equipment available to them in the laboratory are unable to make even the simplest living being from non-living materials.

I turn now to chance in the ethics of Aristotle.

3. Chance in the ethics of Aristotle

According to Aristotle the purpose of life and of ethics is to achieve happiness.³⁰ However, Aristotle holds that human beings

²⁹ Carrier, 2004, p. 741, argues that an event that occurs once in 10^{50} is not so unlikely as to be impossible. He argues (*ib.* p. 742) that natural explanations so far have been confirmed for every phenomenon that could be fully explored. No one argues for the logical impossibility of a natural origin of life (*ib.* p. 743). Some argue for its physical impossibility – but this has been argued against (*ib.* p. 743-4). Most arguments are for the *effective* impossibility of life originating naturally. Of the various statistics, which are listed by Carrier *ib.* 745-7, the greatest degree of probability of life occurring naturally has been calculated to be 1 in 10^{20} . Most have calculated its probability as vastly less likely. But according to Carrier it has by no means been *demonstrated* that a natural origin of life is effectively impossible, given largely that the factors to be entered into the equation can only be calculated with great inaccuracy. Cf. Szathmáry, 2005, p. 850: “Certainly we do not possess a coherent scenario for the origin of life, hence assigning probabilities to it, or to the origin of the genetic code, does not make sense.” Cf. Fry, 2009, p. 71: “It is now unimaginable to assume, as was the case at the earlier stages of origin-of-life research, that a “happy accident”, producing a molecule capable of self-replication, was responsible for the emergence of life...Obviously in distinction to the biochemical events in extant cells, the chemical processes involved in the construction of scaffolding were not directed by genetic information, and in that sense were random.”

³⁰ NE 1097a34-1097b23; EE 1214a7-8. For the nuances of meaning and implications of the term εὐδαιμονία cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, p. 369. Aristotle states that the vast majority of humanity – both the man on the street and cultivated persons – agree about this: NE 1095a16-20.

need a degree of external prosperity to be happy. Hence happiness depends to a certain extent on chance, since prosperity depends on chance. The question is, then, to what extent chance influences our happiness.

According to Aristotle happiness is not a question of having good luck, but depends on our efforts to lead a virtuous life. Virtue is therefore the source of happiness. There are two kinds of virtue, he says, intellectual virtue, which is contemplation, and moral virtue. Contemplation leads to greater happiness than moral virtue.³¹ However, the person who leads a contemplative life will also need moral virtue in order to achieve the self-control required for contemplation, and contemplation will also lead people to act virtuously.³² The person who leads a contemplative life will also act virtuously towards other people when he is not contemplating.³³ In

³¹ NE 1177a3-6; NE 1178b28-30.

³² NE 1096a4-5. The contemplative way of life (βίος θεωρητικός) includes a certain amount of moral virtue, sleep, amusements, and the other necessary actions in life, as well as contemplation as its dominant component. For a detailed account of the contemplative way of life cf. my book *Gott und Θεωρία*, ch. 2, Italian translation *Dio e contemplazione*, my articles *La contemplation (θεωρία) humaine selon Aristote*, and *Das betrachtende Leben*, esp. p. 35. Cf. also Heinaman, 1988, p. 51.

³³ Cf. EE 1219a35-39 and EE 1220a2-4, where Aristotle speaks of virtue of the soul as being composed of the individual virtues. Cf. EE 1248b8-16, where Aristotle gives the name καλοκαγαθία to the virtue that embraces all of the virtues, and the conclusion of EE VIII, iii, where Aristotle emphasizes the dominance of contemplation over all other goods. Cf. von Fragstein, 1974, p. 391. Cf. NE 1098b15: τὰς δὲ πράξεις (reference to moral virtue) αἱ τὰς ἐνέργειας (reference to contemplation); similarly 1098 b 18-19. In NE 1098b23-1099a29 Aristotle makes it very clear that moral virtue is part of the life (βίος, 1099a7) he seeks. Again, in NE 1099b19-20, 31-32 there is another indication that the happiness being sought includes moral virtue. In 1100b9-10, where Aristotle writes that ἐνέργειαι according to virtue cause happiness, the plural indicates that he is referring to moral virtue as well as contemplation. Again, at 1100b19-20 he writes that the happy man πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, a clear reference to the inclusion of moral virtue and contemplation in the contemplative life. In NE I, xiii Aristotle points out that, while there are two kinds of virtue, only one of them is purely rational. Moral virtue is the virtue of the irrational (not specifically human) part of the soul that is capable of obeying reason, or possibly of a second part of the rational faculty of the soul which obeys pure reason as a child obeys a father, i.e. which can only be an inferior source of happiness. Aristotle excludes as a source of happiness only the excellence of the nutritive part of the soul (1102b11-12) and hence includes moral virtue.

the contemplative way of life, accordingly, there is a harmony between contemplation and moral virtue. Those people who do not have the education required for the contemplative life can still lead a life of moral virtue, he tells us. However, virtuous action does not produce as much happiness as contemplation according to Aristotle.³⁴

But apart from contemplation and moral virtue, which are the sources of happiness, the degree of happiness a person will achieve will also depend on his circumstances. If he suffers severe disasters, then he will never be fully happy, because favourable circumstances are necessary for happiness according to Aristotle. Aristotle gives the famous example of King Priam of Troy who achieved great prosperity and great happiness, but at the end of his life his city was burned and his 50 sons and 50 daughters were killed before his eyes. Such a person cannot be said to have had a happy life, says Aristotle, because his life ended badly.³⁵ Hence chance plays a role in happiness because circumstances are beyond the control of human beings.³⁶ Prosperity is not a source of happiness, because an unvirtuous man can be extremely unhappy even if he is rich and has every advantage in life.³⁷ We must distinguish between a source of happiness and a condition for happiness. A source of happiness, namely intellectual or moral virtue, will necessarily cause happiness, while a condition of happiness does not cause happiness, but allows a source to cause happiness.³⁸ Thus someone who is born with more

When Aristotle writes in *NE* 1100a4-5 that happiness, as stated before, requires “both perfect virtue and a complete lifetime”, he must be referring back to 1098a16-20. But here ‘perfect virtue’ does not mean *only* contemplation, since Aristotle is speaking here of the entire contemplative way of life. The same is true of *NE* 1101a14-16. Purinton, 1998, p. 273-4 holds that ‘perfect virtue’ is an abbreviation of the phrase ‘the best and most perfect virtue’. But this seems unlikely, not just because of the difference in emphasis, but because the object of the search (and thus the context) is different in the two chapters. Cf. also Cooper, 1987, p. 197-200.

³⁴ *NE* 1178a9: Δευτέρως δὲ ὁ [sc. βίος] κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν [sc. εὐδαιμόνων].

³⁵ *NE* I, ix, 1100 a 5-9; *NE* I, x, 1101a6-8.

³⁶ *NE* 1100b22; 1099b6-8; *Pol.* 1323b21-29; *EE* VI (= *NE* VII) 1153b21-22; *MM* ii, 1206b30-34.

³⁷ *NE* 1099a31-32; *MM* 1206b30-34.

³⁸ *EE* 1214b24-27. Cf. *MM* 1182a7-9 and *Pol.* 1323b26-29, where the distinction between sources and conditions is clear. It is remarkable that in *Rhet.* 1360b19-23

advantages in life will have greater opportunities to do good. But Aristotle points out that we must not confuse the sources and the conditions of happiness. To do so is like attributing a brilliant concert on the harp to the instrument and not to the player.³⁹ A good instrument will make it possible for a player to give a better concert, but the good instrument will not help if he is not a good player, and if he is a brilliant player he will still be able to give quite a good concert on an inferior instrument.

Some kinds of goods are useful for happiness according to Aristotle, such as friends, riches and political power.⁴⁰ Other goods that are useful for happiness are good health, physical strength and having opportunities in life.⁴¹ Yet other goods are also necessary for perfect happiness, such as being born in a distinguished family, having satisfactory children, and having a pleasing appearance.⁴² The greatest external good is honour, says Aristotle.⁴³

If we ask how much prosperity is needed for perfect happiness, we find that Aristotle replies: not too much and not too little.⁴⁴ Those who have an average amount of goods will be more willing to listen to reason. It is hard to be reasonable if you are too beautiful or too strong or too rich.⁴⁵ Too many goods are harmful or at least useless to those who possess them.

Aristotle distinguishes between goods of the soul and external goods. Goods of the soul, namely the virtues, most of all deserve to

Aristotle calls the goods which he lists “parts” (μέρη) of happiness, a view which he so clearly denounces in *NE* and *EE*. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p.45 calls it a popular usage.

³⁹ *Pol.* 1332a25-27.

⁴⁰ *NE* 1099b1-2.

⁴¹ *NE* 1178a32-33; 1178 b33-35.

⁴² *NE* 1099b2-3.

⁴³ *NE* 1123b17-21.

⁴⁴ *Pol.* 1295b3-5; *Pol.* 1256b31-37; *EE* VI (= *NE* VII) 1153b21-24. For another argument in favour of moderate wealth cf. *Pol.* 1295b13-21. Poverty leads to crime: cf. *Pol.* 1265b12; *Pol.* 1266b38-1267a1; *Pol.* 1270b10; *Pol.* 1293b38-39.

⁴⁵ *Pol.* 1295b5-9.

be called good and we cannot possess too many of them.⁴⁶ But external goods are only good for the sake of the soul.⁴⁷ In his *Eudemian Ethics* Aristotle makes the clear statement that the amount of goods needed for happiness is the amount that will best enable us to contemplate God.⁴⁸

The cause of external goods is chance. In the field of art a man can possess riches, friends and political power by chance, since he would normally acquire them by his skills. However, if he is born good-looking or in a noble family, that is the due to chance in the field of nature, as it is pure chance and in no way influenced by our action.⁴⁹

Aristotle is thus of the opinion that the perfect life depends to some extent on favourable external circumstances, and thus on chance. It may be added that the only way to eliminate chance from influencing our happiness is to adopt the view that external circumstances play no role at all in our happiness, that happiness depends exclusively on acting virtuously and having a good conscience, and therefore that we can be happy even when we are being tortured. This is the view that was adopted by the philosopher Antisthenes in the fourth century BC, by the Stoic school, and by Plotinus. The Christian view is also that it is more of a blessing to be poor than to be rich, and that one can be blessed when one is being persecuted. However, Aristotle was not willing to adopt this view and preferred to make happiness depend to some extent on possessing external prosperity, which in turn depends on chance.

⁴⁶ NE 1098b12-15; MM 1184b4-5. The activity of the soul is the soul's good (NE 1099b26-28). The activity of the soul must be a good, since Aristotle speaks of the other goods. Pol. 1323b10-11; EE VI (NE VII) 1154a13-14.

⁴⁷ Pol. 1323b18-21; cf. Pol. 1253 b 31-32.

⁴⁸ EE 1249b16-19. Cf. Gauthier-Jolif, 1970, II, 884 ad 1178b4-5. Cf. Gigon, 1969, p. 215: "Der Text sagt ποιήσει [1249b17], wobei es sich von selbst versteht, daß dieses Wort nicht gepreßt werden darf. Die richtige Auswahl der äußeren Güter wird die θεωρία natürlich nicht erzeugen, wohl aber sie ermöglichen. ποιεῖν ist nicht mehr als der Gegenbegriff zu κωλύειν (b20). Sowohl der Überfluß wie auch der Mangel an den φύσει ἀγαθὰ können die θεωρία stören und verhindern."

⁴⁹ Cf. Rhet. 1361b39-1362a12.

It may be noted that chance in Aristotle's ethical works is different from chance in Aristotle's physical works. In the ethical works chance is responsible for all external goods and not just for exceptional cases. A person is born rich or poor, ugly or handsome, intelligent or stupid due to chance. Thus chance in regard to external goods in the ethical works means the random or that for which there is no explanation or just the way things are. However, external goods are merely conditions required for happiness and , but are not in themselves sources of happiness.

Aristotle tells us that the aim of life is happiness, and since Aristotle philosophers almost without exception have repeated the same thing, even Schopenhauer, the most pessimistic of philosophers.⁵⁰ But if we look carefully at what Aristotle meant by happiness, we see that it is not what most people would call happiness, but rather the full development of a human being, the achievement of the greatest perfection which a person is capable of.⁵¹ Thus all human beings seek to achieve their greatest degree of development and to stay in that condition for as long as possible. However, if we inquire into If we ask then the meaning of happiness for us, we discover that it is a feeling that we have when certain events take place, for example, if we pass an examination or become the parent of a child or have success of any kind, that is to say, it is a feeling we get when we understand that we are on the path to achieving our best possible condition. For this reason only human beings can be happy, as Aristotle points out, because only human

⁵⁰ For Kant's standpoint cf. *Kritik der praktischen Vernunft* 220: "Now, inasmuch as virtue and happiness together amount to possession of the highest good in a person, and thereby happiness distributed [to persons] quite exactly in proportion to [their] morality (as a person's worth and his worthiness to be happy) amounts also to the *highest good* of a possible world, the highest good means the whole, [i.e., it means] the complete good. In this complete good, however, virtue as the condition is always the supreme good, because it has no further condition above it, whereas happiness is something that, although always agreeable to him who possesses it, is not by itself alone good absolutely and in every respect but always presupposes morally lawful conduct as [its] condition." (transl. Werner S. Pluhar).

⁵¹ Thus Aristotle tells us that children cannot be happy, *NE* 1100a1-3; *EE* 1219b5. Someone lacking external goods would not have had a perfectly happy life, cf. *NE* I, viii, 1099 b 2.

beings have intellect and can understand that events contribute to their aim in life.⁵² Animals can be contented, for example after a good dinner, but they cannot be happy.⁵³ Happiness, then, is a feeling and it would be strange if the aim of life was a mere feeling. Rather we should say that the aim of life is life itself in the best condition, and that happiness is a mere barometer of success in achieving this aim.

Aristotle also speaks of another kind of chance in his ethical works. Thus in his *Eudemian Ethics* Aristotle says that some people are not intelligent, but do the right thing at the right time for the right purpose.⁵⁴ According to Aristotle this leads to continual good fortune, that is to say, unexpected success in life. But these people are not really fortunate, says Aristotle, because chance or good fortune is something exceptional, whereas the source of that which occurs regularly or always in the same way is nature.⁵⁵ Thus someone who regularly has good fortune really does not have good fortune, but a good nature.⁵⁶ However, their good fortune is not due exclusively to nature. It is due to the attraction or final causality of God.⁵⁷ Thus good fortune is the side effect of the virtuous action of someone with a good nature who acts impulsively and irrationally under the influence of an intuition of the good or due to attraction by God.⁵⁸ Hence Aristotle calls it divine good fortune.⁵⁹ It is the unexpected side effect of the exercise of the virtues, which is the proper source of happiness.

Aristotle also asks the question whether a dice-thrower cannot regularly throw a six and whether a man without a good nature

⁵² NE 1178b24-28; EE 1217a26-28.

⁵³ EE 1217a26-28.

⁵⁴ EE 1247a13-23; 1247b24. Cf. Plat. *Meno* 99c7-9.

⁵⁵ EE 1247a29-31.

⁵⁶ EE 1247b18-28.

⁵⁷ EE 20-22, 1248a22-29. For a detailed examination of this difficult passage cf. my book *Aristotle's Concept of Chance*, p. 244.

⁵⁸ EE 1248a15-1248b7 and 1247b33-38. Likewise MM viii, 8-9, 1207a35-1207b5. Cf. MM 1199a10-13 and MM I, xxxiv, 26, 1198a15-18.

⁵⁹ EE 1248 b 4.

cannot have pure luck.⁶⁰ This is also possible, he says, but a man will not always succeed in doing this. However, it is possible that a badly-built ship will arrive safely at its destination, and a well-built ship will sink in a storm.

We come now to the final section of this paper which is closely related to Aristotle's study of chance.

4. Aristotle's rejection of determinism

In the final section of this article I shall deal firstly with Aristotle's rejection of determinism and then attempt to show the foundations of his belief in freedom. I shall argue that there are two foundations, namely the fact that the soul is a self-mover and the fact that indeterminism is a reality in the physical world.

The first reason why Aristotle rejects determinism is because of human free choice.

We choose the means to our end voluntarily. Virtue and vice depend on ourselves (ἐφ' ἡμῶν), he tells us.⁶¹ Man is the source and begetter of his actions, as he is of his children, and the origins (ἀρχαί) of his actions are within himself.⁶² Again, Aristotle writes in his *Eudemian Ethics*:

Hence it is clear that all actions (πράξεις) of which man is the first principle (ἀρχή) and controller (κύριος) may either happen or not happen, and that it depends on himself (ἐφ' αὐτῷ) for them to occur or not, as he controls (κύριός ἐστι) their existence or non-existence. But of things which it depends on himself (ἐφ' αὐτῷ) to do or not to do, he is himself

⁶⁰ *EE* 1247 b 9-18.

⁶¹ *NE* 1113b6-7.

⁶² *NE* 1113b17-21; *Met. E* (VI), i, 1025 b 22-24.

the cause (αἷτιος), and what he is the cause (αἷτιος) of, depends on himself (ἐφ' αὐτῷ).⁶³

Thus it is clear that Aristotle held that human beings are free and that he rejected the notion that human beings are causally determined. Human beings must be free, he argues, because we praise and blame and praise people and punish them.⁶⁴ We do not blame and punish people if they have no choice and cannot act differently. Responsibility depends on freedom.

We can say, then, that Aristotle believed in human responsibility. However, his arguments in support of human freedom are not completely satisfactory, because they are *a priori*. He sets out from the fact that we praise and blame people and concludes that we must therefore be free. But that does not explain how man is free. The same may be said about Kant, who also held that man is free, but did not explain how this is so.

We may say, then, that Aristotle in his ethical writings did not sufficiently lay the foundation of freedom. But I shall attempt to show that this foundation can be found outside of his ethical writings. In order to understand why man is free for Aristotle we need to turn firstly to his *Physics*, where Aristotle points out that everything in nature has an internal principle of movement and of absence of movement, meaning that it has an internal principle of change and of retaining its identity.⁶⁵ Leaving aside Aristotle's inclusion of non-living things in his view of nature, we can say with Aristotle that living beings are not merely passive receivers of determining influences. Their specific aim or goal of survival in their best condition is not caused by any efficient cause, but can only be due to an internal principle called the soul, as I have argued in section 2 of this article. Thus the soul is a self-mover. Aristotle writes clearly in his ethical works that the first principle (ἀρχή) or source of free choice is internal, i.e. in the soul.⁶⁶ To this statement needs to be added, therefore, that the possibility of free, that is

⁶³ *EE* 1223a4-9. Cf. also *Gen. et Corr.* 338b9-10.

⁶⁴ *NE* 1113b23-25.

⁶⁵ *Phys.* 192b13-14. Cf. also *Met. Δ* (V) 1015a13-15.

⁶⁶ *NE* 1113b20-21, 1114a19. Cf. *EE* 1223a16.

to say, uncaused, choice is related, firstly, to the fact that the soul is a self-mover. Secondly, in the case of human beings, the self-moving soul has an inbuilt faculty of intellect (*νοῦς*), which enables it to deliberate, to evaluate its possibilities, and to choose each time its end and the means to this end, thus to direct the self-moving soul without being determined.

Thus fundamentally, human beings are free, because they are not determined by exterior causes. They possess soul, which enables them to initiate actions themselves, and they possess intellect which makes deliberation possible, which in turn makes possible the choice of the means to our end.

The credibility of human freedom depends, however, on a further standpoint closely related to Aristotle's investigation of chance, namely that indeterminism is a reality in the physical world. It is not credible that human freedom is a unique exception in an otherwise determined world. That would be absurd, as Voltaire pointed out.⁶⁷ Aristotle shows that the world is not determined from the unpredictability of the future. Everything that occurs does not happen in his opinion because of a chain of necessary causes. The chains of necessary causes are always interrupted at a certain stage by a free choice or by chance. In a famous passage in the sixth book of his *Metaphysics* he examines the case of a man who decided to eat a spicy meal.⁶⁸ As a result the man got thirsty. Therefore he decided to go out to the well. But beside the well there were robbers who murdered him. Aristotle asks the question whether the man had to be murdered and, if so, as from what point he was condemned. From Aristotle's point of view, the robbers are murderers. It is to be expected that you will be murdered if you fall into the hands of this kind of person. It is also to be expected that a man will go to the well if he gets thirsty. Of course, he would have stayed at home if he had known that the robbers were beside the well. But, as he did not know this, it would have been unthinkable for him

⁶⁷ Voltaire, 1689, Ch. xiii, puts this view as follows: "En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice."

⁶⁸ *Met.* E (VI), iii.

to stay at home and suffer from thirst instead of going to the well. Hence logically he had to go to the well. It is also clear that as soon as he had eaten a spicy meal he had to be thirsty. But according to Aristotle we cannot trace the chain of causes back any further, as the man freely chose to have a spicy meal. He could have chosen to eat something different. Or possibly it was by chance that he had a spicy meal that day. Hence it is not possible to find a necessary cause why the man chose to eat spicy food or by chance had a spicy meal. The cause of the man's death was therefore his free choice to eat spicy food or the fact that by chance the spicy food was the first thing he saw when he opened his store cupboard that day. But as from the moment that the man ate the spicy food he was condemned to die.

Thus when we look back, we can say that the spicy meal on that day was fatal for the man, if we admit with Aristotle that every step in the chain of causes from that moment onwards was logical and therefore necessary. But no one can say that a man who is now in the middle of a spicy meal will be murdered because free choices and chance events can intervene at any stage.

It is striking that there is a tendency to interpret Aristotle as a determinist. This may be for ideological reasons or it may be that there is a tendency to think that man is determined by the world because the world is much bigger than man. If man were much bigger than the world, it is questionable whether there would be the same inclination to think he was determined by it. This tendency is seen in the well-known commentator Ross, for example, who holds that the unforeseeable is necessary, because it can be explained logically with hindsight.⁶⁹ For Aristotle, however, the unforeseeable is contingent, because the possibility of explanation (by means of causes) after the event does not

⁶⁹ Ross, 1949, p. 77-8. Cf. *ibid.*, 1936, p.516 *ad* 196b10-17: "Aristotle is not claiming that there is any breach of necessity involved in such cases [sc. chance events]." Cf. Charles, 1984, p. 47 n. 40: "Indeed Aristotle introduces such cases [sc. of chance events] to show that where there is apparently chance, there is in fact necessitation. Thus it is only *qua* seeker of W, that S's meeting T is not determined. If all that is required for the determinist thesis is that there is *some* description of the relevant processes under which the effect is determined, such cases are compatible with determinism..."

imply necessity in advance.⁷⁰ When a man decides to go to the market to attend a theatre performance, he may end up spending the day recovering a debt, because he happens to meet his debtor before reaching the theatre.⁷¹ There is no chain of rigorous causation leading to the event, as Ross claims. There is only a possibility of rational explanation after the event.

One might be tempted to agree with the English philosopher Hobbes that the cause of something is the combination of all the conditions that are sufficient to produce the effect.⁷² However, it is important to recall that as long as there is no result, there cannot be a cause or set of causes. Something can always intervene to prevent an event taking place (even if this is so unlikely in some cases that one can neglect the possibility in one's calculations), and hence the anticipated cause of an event may turn out not to be a cause at all, if the event does not take place. As Aristotle points out, a sea-battle may or may not take place tomorrow.⁷³ A cause only becomes a cause after the event has taken place. Thus antecedent circumstances do not constitute a cause prior to the event, nor do they account for it. Again, after the event the cause given is the cause that corresponds to the explanation sought by

⁷⁰ Cf. *De Int.* 19a7-19b 4 and Ch. 1 (xi). Sorabji, 1980, p. 32 writes aptly: "...if some of our decisions are not necessitated, it by no means follows that they are uncaused and inexplicable." Cf. *ibid.* xi: "...a cause is one of four kinds of *explanation*." *Ibid.* 40: "Aristotle's so-called four causes are best thought of as four modes of explanation..." Likewise, *ibid.* 10.

⁷¹ Cf. *Gen. et Corr.* 337 a 34 - 337 b 7, where Aristotle introduces a distinction between τὸ ἔσται (that which necessarily will be) and τὸ μέλλει (text Joachim)(that which is about to happen, but need not happen). He gives the example of a man who may not go for a walk, although he is now about to do so.

⁷² *De Corpore* 9.5. Thus for Hobbes the cause of a fire is not just the lighting of a match. It is also oxygen, sulphur, dryness etc., which collectively are the cause. Hobbes is followed by Mill, 1973-4, Bk. 3, Ch. V, §8, pp. 346-7: "The state of the whole universe at any instant, we believe to be the consequence of its state at the previous instant; insomuch that one who knew all the agents which exist at the present moment, their collocation in space, and all their properties, in other words, the laws of their agency, could predict the whole subsequent history of the universe..." Hobbes and Mill are followed by Sharples, 1975, p. 269 n. 65: "But, surely, either the totality of antecedent circumstances, if they are all taken into account, does determine the result..." Likewise Ross, 1936, p. 516 speaks of events as "necessitated by the totality of their conditions".

⁷³ *De Int.* 19a30.

the inquirer (or listener) at that time, and not the totality of antecedent circumstances.⁷⁴ Intellects are goal-orientated and therefore necessarily neglect all circumstances not relevant to their goals. Hence even if a mind could grasp the totality of antecedent circumstances of an event, it would refuse to do so due to its nature. Such a totality is, therefore, a projection of the intellect in search of a determinate explanation of what is inherently contingent.

Aristotle understood that man, in striving to stay alive (to exist and to survive) and in striving for his best condition (his best state), reorientates himself as he thinks best after every event (e.g. he recovers a debt although he had planned to go to the theatre). While man's ultimate goal – expressed in the vague and general term happiness – remains the same, the path he will take to reach it is contingent and unpredictable, because chosen freely, i.e. on the basis of personal evaluation, and because unforeseeable events (coincidences) continually influence the choiceworthiness of our course of action.

Aristotle holds the profound view that science is only of that which man notes to occur always or for the most part. There can accordingly never be a science of the coincidental, since the coincidental is the exception to the rule and therefore can never be predicted. Aristotle's view may be reformulated as follows. Science is an instrument useful to man for the achievement of his aim in life, and its usefulness is as an instrument of prediction. The reason for *explaining* coincidences with hindsight is the attempt to reduce them to a science in order to attempt (in vain) to render other coincidences predictable in the future. As prediction of the future is a major concern for man in ensuring his survival, it is most uncomfortable for man to have to face the fact that the future is inherently unpredictable.

⁷⁴ Sharples, 1987, 207 rightly points out: "We do not normally regard all the necessary conditions for the occurrence of an event as its 'causes', and we do not normally regard an event as insufficiently explained if we have not listed conditions which are jointly sufficient to explain why that outcome occurred rather than any other. What is acceptable as an explanation depends on the context in which an explanation is requested..."

It may be said, then, that Aristotle not only was not a determinist, but that he provided an explanation for the inadequacy of determinism. He argued profoundly not only that human free choices are not the only exception in an otherwise determined world, but that all events on earth are in the final analysis contingent, since they all go back to a contingent starting-point. This contingent starting-point can be a free choice or an accident or chance, which can be based on both. Science is only possible to the extent that accidental causes can be excluded from predictions. The scope of science is, therefore, very limited. Science is dependent on the reduction of events to fundamental or *per se* causes. However, *per se* causes are not sufficient to account for events. Events are, therefore, contingent.

For Aristotle it is not legitimate to view the present condition of the world as the outcome of the interaction of chains of necessary causes, as many contemporary scientists and philosophers would hold. For Aristotle the human intellect can only trace back one chain of causes at a time, and will always have to stop the process when it reaches a free choice or an accidental cause, both of which introduce contingency into chains of causes, since the effect of free choices and accidents on the course of events is inherently unpredictable. While the intellect is tracing one chain of causes, the outcome or final member of any other relevant chain of causes has the status of an accident in relation to the chain of causes under examination. Thus Aristotle's rejection of determinism due to unusual accidents is based on the working of the intellect in tracing individual chains of causes. We may say, then, that Aristotle's objection to the determinist standpoint would have to be that the vision of "the world" as "the outcome of the interaction of chains of necessary causes" is an invalid mental construction, since it does not take account of accidents. The reality of accidents and of accidental causes was seen above to be fundamental to the reality of chance events.

Conclusion

We may say, then, that Aristotle's view of the world strongly emphasizes human responsibility. For Aristotle the world is not a collection of things which act mechanically on one another and which determine man who is just a victim of circumstances. On the contrary,

the soul in all living beings is a self-mover. Because man also possesses intellect man can dominate the world and freely react to the influences of the world. Man dominates the world by creating the enormous network of artifacts and technology with which he has surrounded himself. Man also imposes concepts on inanimate nature, such as mountains, oceans, deserts, fields and hedges, which he uses to dominate the world. The reality of soul, which is required to explain the human experience of finality and the manifest teleology in all living beings, means that man is able to initiate action and react to the influence of the world, and because of his intelligence can choose and therefore must take responsibility for his choices.

In this article I have attempted to show, firstly, the nature and importance of the concept of chance in Aristotle. Aristotle's understanding of chance as an accidental cause makes it possible for us to obtain a better understanding of life. The aim of life, says Aristotle, is fundamentally the search for the goodness and eternity of God. We search for the goodness of God by seeking our full development in life, and we search for God's eternity by attempting to survive and to stay in our best condition for as long as possible. Human beings are continually taking decisions in order to fulfil a series of goals in life that are subordinate to these two final aims. On the way to achieving each of these goals a chance event may occur because we notice an accidental occurrence that alters our calculation of the way towards our aim and then choose freely to change our plan of action.

Aristotle bases himself on human experience. It is a mistake to hold that nothing in the world happens by chance, as Democritus believed. This view is contrary to our experience. However, if we take account of our experience and analyse our experience of chance, then we are led to understand that the world is not determined and that there is room in the world for the use of human freedom.

Bibliography

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*, London: 1900.

BYL, S. *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*. Brussels : 1980.

CARRIER, R. C. "The Argument from Biogenesis: Probabilities against a Natural Origin of Life". in *Biology and Philosophy* 19, 2004, p. 739-764.

CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*, London: 1984.

CHARLTON, W. *Aristotle's Physics, Books I and II, Translated with Introduction and Notes*. Oxford: 1970, reprinted with new material, 1992.

COOPER, J. M. "Contemplation and Happiness: A Reconsideration". *Synthese* 72, 1987, p. 187-216.

Darwin, C. *On the Origin of Species*. London: 1859. Facs. Rpr. Cambridge (Mass.), 1964.

Dudley, J. A. J., *Aristotle's Concept of Chance, - Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. New York: 2012.

_____. "Das betrachtende Leben (bios theoretikos) bei Platon und Aristoteles: ein kritischer Ansatz". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 37, 1995, p. 20-40.

_____. *Dio e contemplazione in Aristotele, Il fondamento metafisico dell' "Etica Nicomachea"*, Introduzione di Giovanni Reale, Traduzione di Giovanni Reale con la collaborazione di Vincenzo Cicero. Milan: 1999.

_____. *Gott und Θεωρία bei Aristoteles, Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. Frankfurt a.M./Bern: 1982.

_____. "La contemplation (θεωρία) humaine selon Aristote". *Revue Philosophique de Louvain* 80, 1982, p. 387-413.

V. FRAGSTEIN, A. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: 1974.

FREELAND, C. A. "Accidental Causes and Real Explanations". in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson, Oxford: 1991, p. 49-72.

- FRY, I. "Philosophical Aspects of the Origin-of-Life Problem: the Emergence of Life and the Nature of Science". in *Exploring the Origin, Extent and Future of Life, Philosophical, Ethical and Theological Perspectives*, ed. Constance M. Bertka, Cambridge: 2009, p. 61-79.
- GAUTHIER, R.-A and JOLIF, J. Y. *Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire*, 4 vols., Louvain/ Paris : 1970².
- GIGON, O. "Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik des Aristoteles". *Museum Helveticum* 26, 1969, p. 204-16.
- HEATH, D. D. "On some Misconceptions of Aristotle's Doctrine on Causation and TO AUTOMATON". *Journal of Philology* 7, 1877, p. 97-115.
- HEINAMAN, R. "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*". *Phronesis* 38, 1988, p. 31-53.
- HOCUTT, M. *Aristotle's Four Be Causes*, in *Philosophy*, 49, 1974, p. 385-399.
- JOACHIM, H. H. *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away, (De Generatione et Corruptione), A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: 1922.
- Kant, Immanuel, *Werke, in Sechs Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1975/83.
- KANT, I. *Critique of Practical Reason*, translated by Werner S. Pluhar, Introd. Stephen Engstrom. Indianapolis/Cambridge: 2002.
- MILL, J. S. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, ed. J.M. Robson, 2 vols. Toronto: 1973-4.
- PURINTON, J. S. "Aristotle's Definition of Happiness (NE 1.7, 1098 a 16-18)". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, 1998, p. 259-297.
- QUINN, F. X. "Theory of Spontaneous Generation according to the Ancients". *The Classical Bulletin* 40, 1964, p. 52-55, p. 57-59.

ROSS, D. *Aristotle*. London: 1949⁵.

_____. *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: 1936.

SEDLEY, D. "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?". *Phronesis* 36, 1991, p. 179-196.

SHARPLES, R.W. "Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the De Fato of Alexander of Aphrodisias". *Phronesis* 20, 1975, p. 247-274.

_____. "Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better? A Response to Professor Frede and Others". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 1987, p. 197-216.

SORABJI, R. *Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory*. New York: 1980.

SZATHMÁRY, E. "Life's Solution". *Biology and Philosophy* 20, 2005, p. 849-857.

VOLTAIRE. *Œuvres Complètes*, 13 Vols. Paris : 1869.

V. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Vol. I, 1931; Vol. II, 1932.

ETHICA EUDEMIA II, 6*

Inara Zanuzzi

O sexto capítulo do segundo livro abre a discussão da ação voluntária na *Ethica Eudemia*. Esta, por sua vez, faz parte do esclarecimento da noção de virtude apresentada na definição de *eudaimonia*, ou felicidade, para o homem. Embora não seja possível compreender a argumentação do capítulo sem levar em consideração esse contexto mais amplo, o nosso propósito aqui é aquele mais restrito de reconstruir o argumento de II, 6.

O objetivo do capítulo é fazer uma delimitação prévia¹ da classe das ações pelas quais um homem recebe louvor e censura (1223a9-15). Assim, ao final do capítulo, ele diz: “De fato, não se é censurado e elogiado devido àquilo que ocorre por necessidade, sorte ou natureza, mas devido aquilo que nós mesmos somos causadores (*aitioi*). Com efeito, daquilo que outro é o causador (*aitios*), é ele que recebe a censura e o elogio” (1223a10-13)². Parece, portanto, haver a

* Versões preliminares deste artigo receberam contribuições de diversos colegas aos quais muito agradeço: Carlo Natali, Cristina Viano, Marco Zingano, Raphael Zillig, João Hobuss, Javier Echeñique, Marcelo Boeri, Lucas Angioni, Priscilla Spinelli, Vivianne Moreira.

¹ Dizemos “delimitação prévia” porque o capítulo se encerra mostrando que o homem é causa daquilo que depende dele mesmo fazer e não fazer e continua dizendo que todos concordamos que o homem é causa das ações voluntárias e, por isso, segue-se a investigação das ações voluntárias. O objetivo do capítulo é, portanto, introduzir o estudo das ações voluntárias através desta discussão sobre o tipo de ações pelas quais o homem corretamente recebe elogio e censura.

² As traduções da *Ethica Eudemia* são minhas. Na passagem destacada, *aitios* pode e foi traduzido algumas vezes por ‘responsável’. Selecionei a palavra ‘causador’ numa tentativa de não prejudicar a interpretação da passagem.

necessidade de mostrar que o homem ele mesmo é um causador daquelas ações que queremos elogiar ou censurar, pois se o homem ele mesmo não o for, então quem quer que o seja é que deve levar o elogio e a censura. A legitimidade que temos de aplicação do elogio e censura provém, pois, de estarmos aplicando-os à origem daquilo que consideramos elogiável e censurável.

Elogio e censura haviam sido mencionados no primeiro capítulo do livro II (1219b8-16). Após ter chegado à definição de felicidade em 1219a34-39 (a saber, que a felicidade é atividade de uma vida plena de acordo com uma virtude plena³), Aristóteles continua dizendo que é uma evidência da correção de sua definição o que todos pensam sobre a felicidade. Ora, há duas opiniões sobre elogios usadas nessa etapa como evidência. A primeira é que elogios não são dados aos que podem vencer, mas aos que vencem. Isso comprova a correção da definição em termos de atividade e não de capacidade. A segunda é que não elogiamos a felicidade, mas aquelas coisas que conduzem ou que são parte dela. Mas por que não? A resposta, diz Aristóteles, é fornecida pela definição: a virtude é elogiável porque conduz à felicidade e é parte dela, a felicidade ela mesma não é elogiável, mas objeto de felicitação, porque é em razão dela que as outras coisas são elogiáveis. O que significa ser elogiável como sua parte? Aristóteles não explica isso aqui, mas se considerarmos *Ethica Eudemia* VIII, 3 podemos obter maiores informações sobre elogios. Ali, Aristóteles explica que alguns bens tais como força e saúde não são elogiáveis porque podem ser usados bem ou mal. Já as virtudes são elogiáveis porque, por definição, são o bom uso das capacidades. É possível, entretanto, valorizar as virtudes de formas diferentes. Ora, as pessoas serão tratadas como admiráveis (*kaloikagathoi*) em razão do modo como valorizam as virtudes. Algumas as valorizam como meios para a felicidade, outras como valiosas em si mesmas, por serem belas. Somente esta última classe de pessoas é admirável. Aristóteles finaliza dizendo que a *kalokagathia* (a disposição admirável, isto é, a disposição para agir escolhendo deliberadamente as belas ações por serem belas) é a virtude plena (*aretê teleios*).

³ Não vou me deter sobre as dificuldades de tradução dessa passagem, em especial, sobre qual a melhor forma de traduzir *teleia zôe* e *teleia aretê*.

É difícil dizer, apenas por essas passagens, como Aristóteles entende a noção de elogio e censura. Salta aos olhos, entretanto, que é central para o par elogio e censura, o elogio e não a censura. A comparação no livro II é com aqueles que vencem competições e no livro VIII a noção de *kaloskagathos* sugere alguém que se preocupa não apenas com as coisas boas que pode obter para si e para outros, mas procura também que seja belo e digno de admiração o modo de obter essas coisas. Parece comum a ambas as passagens o ser digno de admiração. A censura, então, deveria ser a atitude oposta a esta: é digno de censura quem é digno de menosprezo. Aquele que vence é tanto admirado quanto felicitado, assim como o *kaloskagathos*. Ora, são atitudes diferentes o admirar e felicitar, ainda que proximamente ligadas. Nós felicitamos alguém pelas coisas boas que possui e pelo seu sucesso, e admiramos por tê-las obtido, por ter chegado ao sucesso. Nós elogiamos, isto é, admiramos aqueles que alcançam coisas dignas de felicitação, assim como admiramos os que vencem as competições e os felicitamos pelo sucesso obtido. Nós censuramos ou desprezamos aqueles que querem e esforçam-se por obter coisas indignas de felicitação⁴.

Tomemos então como hipótese de interpretação que elogio e censura são expressões discursivas de admiração e desprezo respectivamente. O capítulo que vai nos interessar pergunta, como dizíamos acima, qual a legitimidade que temos pra tais atitudes? E

⁴ Se este pode ser o esboço de uma posição sobre censura e elogio em Aristóteles, parece-nos que não é comparável a nenhuma das posições mais recentes da literatura filosófica sobre punição. O objetivo da censura e do elogio não é claramente utilitarista, nem é apenas o reconhecimento da autonomia do sujeito da ação. Elogio e censura tampouco parecem estar baseados em sentimento de indignação que cimentam os laços de uma comunidade moral. Não vou me aprofundar nessa questão, visto que ela exigiria muito mais cuidado do que posso dedicar-lhe neste momento. Parece, entretanto, lícito inferir que se a preocupação central ao aplicar elogio e censurar é expressar admiração e desprezo, então é preciso estar seguro que a pessoa que é objeto de nossa admiração ou desprezo está na origem dos atos admiráveis ou desprezíveis, pois “se for outro o causador desses atos, é ele que leva a censura e o elogio”. Para uma comparação entre diversas perspectivas acerca de elogio e censura, ver Echeñique, J. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Cf. também Meyer, S. S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011, reimpressão, especialmente o cap.1.

a resposta é que aquilo pelo que alguém é admirado ou desprezado é algo que depende dele mesmo, isto é, algo do qual ele é causa, por oposição à natureza, à sorte ou à necessidade.

É preciso observar que Aristóteles sempre diz que os homens são elogiados e censurados por suas disposições assim como pelas ações que se produzem a partir dessas. Assim, parece-nos poder concluir que para ambos deveria aplicar-se o mesmo requerimento. É um fato, entretanto, que a *Ethica Eudemia* (*EE*) não é tão clara (como parece ser a *Ethica Nicomachea*) em discutir o modo diverso como disposições e ações dependem de nós mesmos.

Podemos apresentar uma passagem do primeiro livro da *EE* que mostra Aristóteles interessado em ambas. A passagem citada a seguir é parte do preâmbulo à investigação aristotélica, desenvolvido no primeiro livro da *EE*. Ele iniciou a discussão, perguntando-se qual poderia ser a origem da felicidade. As possibilidades de origem são: natureza, aprendizado, exercício, inspiração divina ou sorte (1214a15-25). Discutindo algumas dessas possibilidades mais adiante ele dirá:

Por um lado, se o viver belamente depende das coisas que vêm a ser pela sorte ou pela natureza, não poderia estar entre as expectativas de muitos (pois a sua posse não é devida ao empenho: nem depende deles (*ep'autois*) nem de seus empreendimentos. Por outro lado, se o viver belamente consiste em ser de uma certa qualidade o agente e as suas ações, o bem seria mais comum e mais divino: mais comum por ser possível a mais pessoas [dele] participar; mais divino por depender a felicidade dos que fazem a si próprios de uma certa qualidade, bem como a suas ações⁵ (1215a12-19).

O que nos interessa ressaltar dessa passagem é que a felicidade será coisa mais divina na medida em que depender dos homens alcançá-la

⁵ Tradução minha e de Raphael Zillig.

e isso será possível se ela consistir em serem eles de uma certa qualidade bem como suas ações. Aquilo que está em poder dos homens são eles mesmos: sua qualidade e suas ações. Essa passagem pertence, como se disse, ao preâmbulo da discussão. Portanto, ela toma como ponto de partida a expectativa comum dos homens de alcançar a felicidade. Se essa expectativa deve se concretizar, então a felicidade deve depender dos homens, e se isso deve ser assim, então a felicidade tem que residir na qualidade do próprio agente e nas ações que disso decorrem.

Em suma, em muitas passagens Aristóteles diz que as virtudes e suas ações são elogiáveis e nesta apenas citada ele diz que aquilo que depende dos homens é sua qualidade e as ações que dela resultam. Isso parece permitir-nos concluir que Aristóteles quer discutir em maior profundidade o modo como os homens são causa e princípio daquilo que depende deles e do qual, por isso, são elogiáveis. E isso é tanto suas qualidades quanto as ações que delas resultam.

Aristóteles inicia *EE* II, 6 apresentando dois tipos de fontes ou princípios de movimento. De um lado, todas as substâncias naturais, ele diz, são princípios do vir a ser de outras substâncias naturais de mesmo tipo. De outro, os homens são princípios de algumas⁶ ações. Ainda que Aristóteles não diga explicitamente o que ele entende por ‘agir’, podemos supor que ações são tais que podem ser virtuosas e viciosas.

O passo seguinte consiste em apresentar a noção de um princípio *kurios* ou controlador do movimento. Um princípio controlador do movimento é um princípio a partir do qual um movimento *primeiramente* vem a ser. Para esclarecer o que é este tipo de princípio, Aristóteles se vale da sua similaridade com os princípios matemáticos. A similaridade pode ser entendida da seguinte forma: na matemática, *x* é um princípio de *y* se e somente se *x* é um princípio primeiro de *y* *ser* como ele é, enquanto na física e na ética, *x* é um princípio controlador de *y* se e somente se *x* é um princípio primeiro de *y* vir a ser como ele vem a ser.

⁶ A qualificação “algumas” provavelmente têm em vista que algumas ações praticadas mostram-se involuntárias, e, dessas, o homem não é princípio.

O que é então um princípio primeiro? Aristóteles dá a seguinte explicação para entendermos por que na matemática também há um princípio primeiro:

Com efeito, também aqui [no caso da matemática], se o princípio fosse diferente, todas as coisas mostradas [através dele], certamente seriam modificadas, mas estas não modificam a si mesmas, uma sendo refutada pela outra, senão refutando a hipótese e mostrando através disso (1222b25-29).

Entendemos o que Aristóteles quer dizer do seguinte modo. Admitamos que as provas matemáticas funcionem de tal modo a colocar em conexão propriedades dos objetos matemáticos. Essas conexões são estabelecidas de forma tal que propriedades mais básicas são utilizadas para derivar propriedades mais complexas. Por exemplo, a propriedade de ser um triângulo equilátero é mais complexa do que a propriedade de ser um triângulo, pois esta última propriedade é necessária para delimitar a natureza da (o que é a) primeira propriedade. Além disso, certas propriedades decorrem diretamente de outras. Assim, a propriedade de ter os ângulos internos igual a dois retos (doravante, abreviado como “2R”) decorre diretamente da propriedade de ser um triângulo⁷. Embora também seja necessariamente verdadeira de todo o triângulo equilátero, ela não decorre diretamente da propriedade de ser um triângulo equilátero⁸. Dadas essas relações entre propriedades (algumas são primitivas em relação às outras), não seria possível que as propriedades derivadas fossem alteradas a menos que as propriedades primitivas se alterassem. É claro que se há uma relação de implicação necessária, pela lógica, a alteração no valor de verdade da derivada acarreta a alteração do valor de verdade da primitiva tanto quanto *vice versa*. No entanto, as relações que se estabelecem entre essas propriedades são diferentes. Para provar

⁷ Da natureza do triângulo, ser uma figura plana com três lados, deve seguir-se a propriedade de ser 2R, mas a propriedade de ser 2R só pode ser mostrada verdadeira de triângulos. Assim, a natureza do triângulo é prioritária em relação a da propriedade de ‘ser 2R’.

⁸ Isso é facilmente visto pelo fato que triângulos não equiláteros também são 2R.

que um triângulo equilátero é 2R é preciso recorrer à noção de triângulo. Assim também, para negar 2R de um triângulo equilátero, é preciso negar a noção de triângulo. Portanto, a refutação da noção de triângulo acarretará consequentemente a refutação da noção de 2R para qualquer triângulo, inclusive o equilátero, e a refutação que o equilátero tenha 2R, por implicação, acarreta a refutação da noção de triângulo, mas a prova da primeira é feita diretamente (basta a definição de triângulo), ao passo que a prova da segunda (que equilátero não é 2R) apelará para a noção de triângulo (a definição de equilátero e 2R não são suficientes por si mesmas), pois essa é mais primitiva. Assim sendo, em qualquer das duas provas a ordem de primitividade será a mesma: é porque o triângulo é como é que equiláteros são como são e 2R é como é. Daí que ser triângulo seja princípio primeiro em relação a ser equilátero e ser 2R. O teste da primitividade consistiria em ver se é possível negar a propriedade derivada apenas negando a pretensa propriedade primitiva ou se é ainda necessário negar uma outra propriedade, que, nesse caso, será primitiva em relação a ambas.

O próximo passo é introduzir a noção de causa. Pelo exemplo de Aristóteles, novamente retirado das demonstrações matemáticas, podemos ver que a noção de causa ressaltada é a mesma relação de dependência entre propriedades mais básicas e propriedades mais complexas, somente que enquanto na noção de princípio Aristóteles enfatizou o item primitivo, através da noção de causa, ele enfatiza a relação necessária entre os itens conectados. Causa é uma relação necessária entre um princípio (isto é um item primitivo⁹) e o que vem do princípio (o item derivado) de um modo tal que, se o princípio é tal-e-tal, *necessariamente* o que vem a ser do princípio é tal-e-qual.

Estabelecida a relação necessária entre um princípio e aquilo de que é princípio, e sendo esta a relação de ‘ser causa de’, o próximo passo é observar que para aquilo que vem a ser que pode ser apenas de um modo, seu princípio deve igualmente ter essa mesma característica, mas para aquilo que vem a ser podendo ser de um modo distinto, o seu princípio deve igualmente poder ser de um modo distinto.

⁹ O item primitivo na noção de causa não precisa ser o item primeiro, isto é, aquele tal que nenhum item anterior é requerido no teste da primitividade.

Uma vez que existem coisas que podem ser de outro modo, seus princípios devem poder ser de outro modo, dada a relação necessária entre o princípio e aquilo de que é princípio na relação ‘ser causa de’. Destas coisas que podem ser de outro modo, muitas são tais que dependem dos homens eles mesmos, diz Aristóteles. A partir desse momento da argumentação, Aristóteles passa a colocar ênfase no pronome reflexivo: são os homens *eles mesmos* que são princípio. Esta ênfase deve ser compreendida a partir do objetivo geral do capítulo em diferenciar os homens como causa por oposição a outros tipos de causa que podem operar nele ou através dele: sua natureza, a sorte ou a necessidade.

Ora, pelo modo como Aristóteles se expressa (embora a frase não seja de fácil leitura e foi objeto de correção), a saber, muitas das coisas que podem ser de outro modo dependem do homem ele mesmo, somos levados a inferir que há outras coisas que podem ser de outro modo e que não dependem dos homens eles mesmos. Isso é relevante porque faz imaginar quais sejam estes outros casos. Dois tipos diferentes de eventos que podem ser de outro modo nos vêm a mente. Em primeiro lugar, o caso dos efeitos do acaso e, em segundo, o caso do movimento intencional dos outros animais. Num primeiro momento, os efeitos do acaso são mais relevantes para a distinção que Aristóteles pretende traçar a seguir. Embora, os efeitos do acaso e todos os efeitos naturais que estão submetidos à contingência sejam resultados que podem ser de outro modo tais resultados não são produzidos pelo mesmo princípio, pois é porque o princípio sofre interferência externa que ele gera resultados diversos. No caso do movimento que depende dos homens, por outro lado, o mesmo princípio, o homem, é controlador de ambos os efeitos contrários. Aqui, acreditamos, está a chave para compreender por que depende deles *mesmos* as suas ações.

O que vem a seguir no texto teria por objetivo mostrar que o tipo de princípio que pode ser de outro modo que é o homem é tal que é princípio controlador de qualquer dos dois resultados. Aqui, a noção de *kurios* ou controlador volta explicitamente. Aristóteles diz que o homem é *kurios*/controlador do ser ou não daquelas ações cujo vir a ser ou não depende do homem *ele mesmo*.

Consequentemente, é evidente que aquelas ações cujo princípio e controlador é o homem são capazes de vir a ser e de não vir a ser, e depende dele mesmo o vir a ser ou não daquelas coisas das quais ele é controlador do seu ser ou não ser. daquelas coisas que dependem dele mesmo ele é o causador. Aquelas coisas das quais ele é o causador dependem dele mesmo (1223a4-9).

Há três pontos importantes a discutir: i) se o homem é princípio e controlador das ações que são capazes de vir a ser e não vir a ser, então há ações que não satisfazem essa característica e das quais o homem não é princípio e controlador¹⁰; ii) que as ações das quais ele é princípio e controlador do seu ser ou não ser são as que dependem dele *mesmo* (importa aqui ressaltar o pronome reflexivo); iii) a frase final opera uma restrição na causalidade humana: o homem é causador do que depende dele *mesmo*.

Sobre o primeiro ponto, devemos notar que Aristóteles encerrará este capítulo dizendo que todos concordam que as ações que dependem dos próprios homens são as voluntárias e passará a estudar as ações voluntárias. Ao discutir a definição das ações voluntárias, Aristóteles vai se valer em duas ocasiões desta característica, que dependa dele próprio fazer ou não fazer, para excluir que certos tipos de ações sejam voluntárias¹¹. Aristóteles vai finalmente dar uma definição da ação voluntária que inclui na sua especificação que dependa do próprio homem fazer ou não fazer.

O segundo e o terceiro pontos são mais importantes para nossos propósitos. Aristóteles esclarece que ações das quais o homem é controlador dependem dele mesmo fazer e não fazer e são essas aquelas das quais ele é causador. Muitas coisas são produzidas pelo homem, mas nem todas dependem dele mesmo fazer e não fazer e, nessa medida, ele não é considerado causador. Na passagem seguinte, Aristóteles dirá que nós elogiamos e censuramos apenas aquelas ações das quais o homem ele mesmo é causador, e não as ações das quais a

¹⁰ Conforme observado na nota 7, Aristóteles já havia mencionado que os homens são princípios de *algumas* ações, implicando com isso que não é de todas.

¹¹ Cf. 1225a2-36. Estas passagens serão discutidas mais adiante neste artigo.

natureza, a sorte ou a necessidade são causadores. Ora, o que vemos é que a linha limítrofe entre ser o homem ele o causador, por oposição à sua natureza, à sorte ou a necessidade é que dependa dele tanto o vir a ser quanto o não vir a ser daquele efeito. Assim, precisamos ter clareza sobre o que significa ‘depende dele mesmo fazer e não fazer’ de um modo tal que nesse sentido podemos entender que o homem seja ele mesmo causa de suas ações.

Parece-nos que existem três interpretações possíveis para essa expressão.

Na primeira delas, o ‘depende dos próprios homens fazer ou não fazer’ significa apenas que cada homem tem capacidade para gerar tanto um efeito quanto o seu oposto. Essa capacidade é compartilhada com os demais animais, todos os que são semoventes. Em uma passagem da Física, VIII, 255a4-11, Aristóteles diz que os semoventes são causas para si próprios tanto do caminhar quanto do não caminhar. Todos estes são capazes de mover-se a partir de uma intenção para mover-se ou para não moverem-se. A diferença entre os homens e os demais animais é que os primeiros são capazes de um tipo especial de movimento, a ação. Somente ações são elogiáveis ou censuráveis porque somente ações podem ser virtuosas ou viciosas. E para que um movimento possa ser virtuoso ou vicioso é requerida a capacidade racional naquele que se determina a agir, visto que “o melhor e mais excelente é aquilo que está em acordo com a razão correta, e este é um meio termo entre o excesso e a falta em relação a nós (1222a8-10)”, onde excesso e falta são contrários à razão correta. A ação virtuosa ou viciosa depende dos próprios homens e não da sorte, necessidade ou natureza do mesmo modo como o movimento voluntário dos demais animais depende deles próprios. Os demais animais não são elogiados ou censurados pelo seu movimento voluntário porque tais movimentos não exibem traços elogiáveis ou censuráveis, isto é, virtudes e vícios e, por isso mesmo, os animais não são controladores dos traços elogiáveis ou censuráveis desses movimentos. Os animais não tem intenção de agir com virtude ou vício. Já os homens, na medida em que queremos elogiá-los e censurá-los, devem ser princípios controladores dos traços censuráveis e elogiáveis de suas ações. Ora, isso eles são na medida

em que, além de semoventes, são também racionais (com efeito, eles podem agir com intenções virtuosas ou viciosas). No entanto, o que está em questão no capítulo é delimitar em que medida os homens são origens eles próprios de seus atos, e isso é na medida em que eles são princípios que podem gerar efeitos opostos.

Nessa interpretação, o ponto central que permite atribuir aos homens uma causalidade própria sobre as suas ações, por oposição à natureza, sorte e necessidade, é que eles possam em princípio produzir quaisquer de dois efeitos contrários, assim como os demais semoventes. A natureza pode produzir apenas um tipo de efeito, do mesmo modo como o acaso. Embora eles sejam princípios que podem gerar efeitos diversos, eles não o geram enquanto são os mesmos princípios, mas na medida em que estão submetidos a interferências externas. Assim, eles podem ter efeitos diversos porque podem ser submetidos a interferências externas (coisa que Deus não pode, por exemplo), mas não enquanto estão operando como princípios controladores. Já os homens operando como princípios controladores podem ser princípios de qualquer de dois efeitos opostos. Os homens se diferenciam enquanto causas da necessidade na medida em que a necessidade é sempre uma interferência externa e forçada.

Nessa interpretação, entendemos que é *ele próprio* que produz os efeitos precisamente porque ele pode gerar efeitos opostos.

As outras duas interpretações são fortes, pois não é o mero fato de ser um princípio explicativo para qualquer de dois opostos que garante a distinção. A primeira interpretação sustenta que depende do homem ele próprio na medida em que ele é livre para escolher qualquer das duas alternativas. Na medida em que ele pode escolher qualquer das alternativas, ele se diferencia dos outros tipos de causalidade e podemos dizer que é ele próprio que produz o efeito.

A segunda interpretação sustenta que depende do homem ele próprio porque, sendo para ele as duas alternativas possíveis, ele escolhe segundo o seu caráter: se ele é virtuoso, a opção virtuosa; se é vicioso, a viciosa. Como nem ser virtuoso nem ser vicioso é uma característica natural, caso contrário não seria possível para o mesmo homem produzir qualquer das duas, esse tipo de causalidade é

diferente da causalidade natural, bem como da sorte e da necessidade. Entendemos que é ele próprio quem é causa porque são características peculiares suas (não naturais, pois cada homem tem o seu próprio caráter) que produzem os efeitos.

Ambas as interpretações fortes, entretanto, parecem exigir mais do texto do que ele pode suportar. Por outro lado, a interpretação fraca é suficiente para produzir uma distinção entre a causalidade humana dos outros tipos. Isso é assim porque o que é determinante para diferenciarmos o movimento ou ação que depende de nós daquele que não depende é que este seja o tipo de movimento ou ação que poderia ter ocorrido de outro modo a partir do mesmo agente. Lembremos que o homem é um princípio primeiro, isto é, controlador de qualquer dos dois efeitos. Para algo ser um princípio controlador era preciso passar no teste da primitividade, isto é, ao negar a característica gerada deveria ser suficiente apenas negar também o princípio, sem precisar recorrer a um outro princípio anterior. No caso do ação humana, para negar a característica gerada é suficiente recorrer ao mesmo princípio, isto é, não é sequer necessário negar o princípio, pois o mesmo princípio explica tanto o vir a ser quanto o não vir a ser. Por isso mesmo ele passa no teste da primitividade. O que no homem passa no teste da primitividade? Na interpretação fraca, é a existência de uma intenção do agente, em operação através das capacidades que Aristóteles especificará como produtoras do movimento voluntário: o desejo, a escolha deliberada e o pensamento; na primeira interpretação forte, é sua capacidade de livre escolha; e na segunda interpretação forte, é o seu caráter.

Se a liberdade fosse necessária para fazer isso não poderíamos atribuir ao animal não racional a capacidade para mover-se ou ficar parado a partir de seus desejos. Se, por hipótese, os homens têm uma capacidade de ação livre, mas não os animais, então enquanto os homens de fato podem agir em qualquer de dois modos contrários, os animais não podem. No entanto, isso não parece significar que os movimentos dos animais não dependem deles próprios num modo que não seja diferenciável da sua natureza, geradora de apenas um tipo de efeito, da sorte e da necessidade. Com efeito, uma vez que o movimento a ser produzido por um animal não racional é tanto o

de mover-se quanto o de ficar parado, é preciso que, enquanto princípios controladores, eles possam dar origem a ambos. Ora, os animais são movidos pelas suas intenções, que podem ser ou de mover-se ou de ficar parado. Será preciso recorrer a algo além da intenção do animal para explicar por que ele moveu-se ou por que ficou parado? Não parece. Não precisamos explicar como surgiu a intenção para explicar o movimento, pois a intenção é controladora de qualquer dos movimentos. Se isso é assim, então também no caso do homem, para explicar por que uma ação foi feita ou não, sua intenção, a partir do seu desejo ou escolha deliberada, é suficiente. Não é preciso perguntar se algo determina (ou não) que o desejo ou a escolha deliberada sejam disto ou daquilo para tornar o movimento um que depende dele próprio.

Podemos dar mais evidência disso, se considerarmos em mais detalhe as passagens em que o critério do que depende do próprio homem fazer ou não fazer será usado para distinguir ações voluntárias de ações involuntárias. Segundo a *EE* II, 8, 1225a8-19, ações não desejadas em si mesmas feitas para evitar um mal maior são tais que não dependem do agente não fazer. A razão é que a escolha dessas ações é necessária, pois i) não há alternativa que se apresente melhor e ii) o agente não a escolheria se tivesse outra opção. Nesses casos a ação normalmente dependeria do agente fazer ou não, mas na situação em se encontra ele não tem alternativa que não seja pior do que esta. (Aristóteles não consideraria que a ação não depende do agente ele próprio se é a única alternativa disponível mas tal que ele a teria escolhido mesmo que houvesse outras abertas.) O que importa observar é que o que torna aqui uma ação ‘necessitada’ e tal que não depende da própria pessoa não fazer é algo sobre o qual podemos discutir, pois é algo que pode ser compreendido como as intenções do agente. Não são causas desconhecidas por nós mesmos e que movem nossos desejos ou escolhas sem que tenhamos ciência disso.

No outro caso (1225a21-32), tratam-se de ações que ultrapassam o que nossa natureza *humana* é capaz de desejar perseguir ou fugir. São objetos de desejos os quais ou não conseguimos senão persegui-los ou não conseguimos senão evitá-los. Note-se que são os objetos

de desejo que se apresentam como insuportáveis. Isso significa que mesmo aqui podemos discutir sobre características desses objetos que os fazem assim. Além disso, esses objetos não são assim apreendidos por algum indivíduo particular, devido aos seus hábitos adquiridos, mas são apreendidos assim devido a algo na natureza humana. Podemos dizer, então, que há um domínio de objetos que são naturalmente suportáveis, o que equivale a dizer que tanto podemos desejar buscá-los quanto evitá-los, enquanto há objetos que nossa natureza não pode suportar, e vai desejar ou necessariamente buscá-los ou necessariamente evitá-los.

Excetuados esses dois casos, as demais ações são tais que os homens podem ser princípios tanto do seu vir a ser quanto do seu não vir a ser, isto é, os homens podem tanto desejar persegui-las quando fugir delas. Podemos dizer: é algo do qual nossos desejos ou escolhas são controladores. Uma vez que aquilo que depende de nossos desejos é algo que não fazê-lo igualmente dependeria de nossos desejos, e se ao discutir a responsabilidade de alguém por seus atos é suficiente dizer que se ele não tivesse a intenção não teria feito (portanto não precisamos apelar para um princípio anterior à sua intenção como uma origem que explique porque fez ou não fez), então o apelo a intenções, desejos e escolhas é suficiente para a noção de depender de nós fazer ou não. Isto é, não é preciso recorrer nem a uma causa anterior nem a uma ausência de causa anterior, pois simplesmente não é necessário recorrer a nada mais para explicar que a ação tenha ocorrido.

Para finalizar, podemos fazer algumas observações que vão um pouco além do que essa análise permite concluir, mas que são compatíveis com ela.

Se somos dignos de censura e elogio por aquilo do que somos controladores do ser e do não ser e isto são ações das quais nossos desejos e escolhas são controladores, então, podemos acrescentar, somos dignos de elogio e censura tanto por nossa qualidade de caráter quanto por nossas ações. Aristóteles já havia explicado que qualidades de caráter são resultado da repetição de ações e, embora ele não entre em detalhes sobre isso, podemos supor que os homens

desejam ou escolhem se tornar da qualidade das ações que eles repetidamente executam¹².

Se, no entanto, nossos desejos dão origem a ações de uma qualidade tal que pela sua repetição dará origem a ações de mesma qualidade, não estamos presos aos nossos desejos? Não será verdade que só podemos desejar de acordo com desejos já dados num processo inexorável? Por que somos nós próprios causas, então, de algo tão imutável? O problema com essa formulação é que ela supõe a relação entre desejos, ações e hábitos de forma muito rígida e mecânica. E, parece-nos, é rígida e mecânica, justamente porque não leva em conta a não simplicidade de um desejo¹³. Para entender isso, voltemos aos casos discutidos acima, em que Aristóteles admite que em certos casos não depende dos próprios homens não fazer as ações. Neles vemos o mesmo que nos casos normais: desejos ou escolhas dirigidos a objetos ou a uma relação entre eles (para fazer isso, isto deve ser feito mas se isso não for feito, então aquilo

¹² Aristóteles diz isso claramente na *EN* 1114a11-14. Na interpretação oferecida, os homens não são dignos de elogio e censura pelo fato que suas ações são provenientes de caráter já formado, mas pelo fato de escolherem e desejarem as ações que fazem, onde se compreende que escolha e desejo são princípios também para as ações opostas. Assim, podemos dar primazia à escolha e ao desejo das ações sobre o papel que a qualidade de caráter tem sobre essas escolhas e desejos. De fato, a qualidade de caráter ela mesma só pode ser elogiável e censurável porque teve nos próprios homens seu princípio. Isso, é claro, exige não serem executadas na mais tenra infância a repetição de ações desejadas e escolhidas que dá origem à qualidade do caráter. Caso contrário, paradoxalmente, seríamos elogiáveis e censuráveis por qualidades adquiridas quando não as estávamos nós mesmos escolhendo e desejando, já que não tínhamos a capacidade racional para escolhê-las e desejá-las enquanto tal. É importante observar que a razão por que crianças e animais não são elogiáveis e censuráveis não é que não tenham a capacidade de serem eles mesmos origem de seus movimentos, mas que não são capazes de serem origem de ações: isto é, da qualidade ética daqueles movimentos. Levá-los muito longe especificar por que a educação na mais tenra infância é importante se não é decisiva para a formação da qualidade do caráter. Uma pista, entretanto, pode ser sugerida: na infância somos educados (ou não) a controlar intencionalmente sentimentos de prazer e dor de tal modo a estarmos aptos a fazer escolhas segundo a qualidade ética das ações. Assim, a boa educação infantil é necessária para a boa formação do caráter numa etapa sucessiva da nossa vida, mas não é parte dessa formação.

¹³ Cf. Natali, C. *L'Action Efficace: Études sur la Philosophie de l'Action* d'Aristote. Louvain: Peeters, 2004, p. 199-217, para uma interpretação da disposição moral como causa formal dos desejos e escolhas e não como causa eficiente.

ocorrerá). O que os casos problemáticos mostram é que os objetos de nossos desejos e escolhas são bastante complexos (por isso mesmo podemos fazer um tratado de ética sobre eles). A situação de uma vida humana é altamente diversificada e as coisas que estão em jogo em cada momento - além de variarem - são de importância diferente. Seria plausível dizer que um conjunto rígido de desejos cujos objetos estão sempre de algum modo preestabelecidos antes mesmo de chegarmos a uma apreciação da situação pudesse dar conta da nossa necessidade de agir em tão variadas situações? Ainda que tenhamos desejos muito básicos preestabelecidos (salvar a própria pele, a da família, a dos amigos - e, talvez por extensão, a dos concidadãos - nessa ordem), não é plausível esperar que o confronto com uma vasta gama de outros itens que se mostram importantes ao longo da vida pudesse colocar esses desejos em cheque em muitos momentos, dando origem a novos desejos ou desejos por objetos que antes nem sequer considerávamos? Ora, se os objetos dos desejos não são assim tão preestabelecidos, então é lícito admitir que a delimitação destes seja algo que envolve nosso esforço, isto é, não é determinado por algum processo mecânico do qual não estamos conscientes e nem podemos questionar, colocar em dúvida, observar suas inconsistências. Assim, talvez devamos levar a sério o que Aristóteles diz, a saber, que os objetos dos desejos são itens que dependem de nós tanto buscá-los quanto não buscá-los, afinal a questão 'o que fazer?' é uma questão em aberto e isso significa que está em aberto justamente qual objeto devemos desejar. Seguindo por esta linha, entretanto, devemos cuidar para não cair num intelectualismo. Não basta investigar o que é melhor para desejá-lo. Uma boa compreensão, portanto, da formação da qualidade do caráter de um homem deve incluir ambos os elementos, intelecto e desejo, atuando com suas capacidades próprias e, ao mesmo tempo, interagindo nas ações, de modo a constituir a experiência, que resulta em hábito e em caráter.

Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles diz claramente que não somos inteiramente senhores do processo de formação de nossos hábitos (1114b30-1115a2). Se isso é assim, então não estamos inteiramente no controle da nossa qualidade, e, conseqüentemente, da qualidade de nossos desejos e escolhas daí resultantes. Nesse caso, não estará Aristóteles errado em dizer que a felicidade deve repousar

na qualidade de alguém e nas suas ações sob a razão isso seria algo que depende de nós? Dizer que não temos inteiro controle sobre quem nos tornamos ou quem nos tornaremos talvez seja apenas realista sem que isso diminua a importância do fato que o poder que temos sobre nós mesmos é, ainda assim, maior do que o poder que temos sobre qualquer outra coisa. E por isso mesmo esta é a dimensão apropriada em que elogio e censura são aplicados. Não aplicamos elogio e censura ao caráter de alguém porque nossas qualidades dependam *inteiramente* de nós, mas porque, se há algo para sermos admirados e desprezados, é por aquilo do qual nossos desejos e escolhas são controladores. Além disso, se não somos inteiramente controladores de quem nos tornamos, daí não se segue que isso não admita graus e, nesse caso, quanto mais controladores chegarmos a ser, tanto mais divinos e felizes.

DETERMINISMO Y RESPONSABILIDAD MORAL EN ARISTÓTELES

Javier Echeñique

Introducción

Las primeras líneas de *EN* III explican las razones de Aristóteles para detenerse en el concepto de voluntariedad (*to hekousion*):

[T1] Puesto que la virtud concierne afecciones y acciones, y sobre las voluntarias recaen los elogios y los reprobaciones, mientras que sobre las involuntarias recae el perdón y algunas veces incluso la clemencia, distinguir entre lo voluntario y lo involuntario es presumiblemente necesario para quienes investigan acerca de la virtud, y útil también para los legisladores en relación a las recompensas y castigos. *EN* 1109b30-5

Aquí Aristóteles ofrece dos razones para investigar las condiciones del comportamiento voluntario en un trabajo consagrado a la Ética. Una de estas razones apunta a nuestra práctica ordinaria de elogiar y reprobar a otras personas por su comportamiento moralmente significativo, mientras que la otra razón apunta más bien a la práctica legal de distribuir recompensas y castigos. Quisiera argumentar aquí que estas dos razones capturan un aspecto significativamente distinto de nuestra concepción de la responsabilidad moral, y que como resultado de esta diferencia estos dos aspectos imponen condiciones también diferentes sobre lo que ha de ser considerado como el destinatario apropiado de las

respectivas prácticas. La mayor parte de las discusiones sobre la voluntariedad (*EE* II 6-10; *NE* III 1) se concentra en aquél aspecto relacionado con el elogio (*epainos*) y la reprobación (*psogos*) – lo que voy a llamar ‘apreciación ética’; pero Aristóteles también se concentra, particularmente en *EN* III 5, en aquél otro aspecto relacionado con las recompensas y castigos – lo que voy a llamar aquí, ‘rendición de cuentas’ (lo que en inglés tiende a llamarse ‘accountability’). Más adelante voy a argumentar que esta distinción entre apreciación ética y rendición de cuentas es crucial, porque la presión para proponer una incompatibilidad entre la *responsabilidad moral* y el *determinismo* proviene de la ‘rendición de cuentas’, no de la evaluación ética – y Aristóteles reconoce esto.

Voluntariedad y apreciación ética

Tanto en la *Ética Eudemia* como en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles está interesado en la voluntariedad primariamente porque está interesado en las condiciones de elogio y reprobación; y Aristóteles está interesado en esto último porque las conductas que conciernen (*peri*) a la virtud y al vicio son por definición susceptibles de elogio y reprobación (*EE* 1223a9-17; *EN* 1109b30-5). Está demás decir que precisamente en *esta* conexión entre la voluntariedad por un lado y el elogio y la reprobación por el otro, los lectores de la *Ética* de Aristóteles han discernido por lo general una preocupación por lo que nosotros llamamos hoy en día ‘responsabilidad moral’.

Sin embargo, para un gran número de estudiosos ha resultado tentador saltar de este razonable discernimiento, a la conclusión de que Aristóteles está en estos textos interesado en un aspecto particularmente prominente de la responsabilidad moral: en lo que podemos llamar la ‘rendición moral de cuentas’. De acuerdo a esta interpretación, Aristóteles estaría interesado en ofrecer un esclarecimiento de nuestra práctica de *exigir* a otras personas *rendición de cuentas* por sus comportamientos morales y expresar o respaldar dicha exigencia mediante reacciones favorables (gratitud, admiración, etc.) o desfavorables (resentimiento, indignación) hacia ellas por haber cumplido o infringido respectivamente mediante dicho

comportamiento ciertos estándares regulatorios de las relaciones interpersonales. A su vez, de una buena teoría que dé cuenta de esta práctica se espera que sea capaz de explicar qué es lo que hace que un agente y su conducta sean el tipo de agente y el tipo de conducta que son ‘rendibles’, que *merecen* estas reacciones favorables o desfavorables o para los cuales dichas reacciones estarían *justificadas*.

Ahora bien, que este aspecto de la responsabilidad moral no es el interés primario de Aristóteles me parece a mí evidente. En primer lugar, Aristóteles no concibe el elogio (*epainos*) y la reprobación (*psogos*) como actitudes o sentimientos ‘reactivos’ favorables o desfavorables, es decir, como actitudes que los participantes de una comunidad moral se expresan los unos a los otros por motivo de sus conductas moralmente significativas, y que constituyen *respuestas* a dichas conductas que son *adicionales* a la mera evaluación o apreciación de ellas. Para Aristóteles, el elogio y la reprobación, el *epainos* y el *psogos*, son meramente *logoi* (*Rhet.* 1367b27-8, *EE* 1219b16) o *lexeis* (*Rhet.* 1367b36-1368a9), esto es, *juicios verbales* acerca de la excelencia o deficiencia del carácter moral de una persona y su conducta, y *expresar verbalmente* tales juicios es para él elogiar o reprobar a una persona por su conducta. En ninguna parte de los escritos éticos de Aristóteles encontramos una conexión entre el elogio y la reprobación por un lado, y actitudes típicamente reactivas por el otro, como la indignación o el resentimiento, la gratitud o la admiración.

Una segunda consideración, estrechamente vinculada a la anterior, es que Aristóteles no concibe el elogio y la reprobación como ‘reacciones’ que una persona se *merece*, o que sería *justo* manifestar hacia una persona, en virtud de su conducta moralmente significativa. Aristóteles nunca dice que el elogio y la reprobación recaen sobre alguien *dikaiôs* (justamente) o *kat’ axian* (merecidamente) – aunque como veremos, sí dice esto en conexión con las recompensas y los castigos. Una explicación de esta aparente omisión es que existen disposiciones moralmente deficientes que no suscitan reproches (*oneidê*) sencillamente porque no se manifiestan *per se* en conductas que dañen a otros (*EN* 1123a32, 1125a17-9) – es decir, hay disposiciones deficientes que no suscitan reacciones

desfavorables *adicionales* al mero juicio verbal desfavorable, sencillamente porque tales disposiciones no se expresan en el tipo de conducta que deba adecuarse en primer lugar a los estándares que gobiernan las relaciones interpersonales. El reconocimiento de tales disposiciones implica que la cuestión de si acaso es o no *justo* o *meritorio* responder desfavorablemente al agente así dispuesto, no puede ser ni siquiera planteada en primer lugar – lo mismo ocurre con el reconocimiento por parte de Aristóteles de virtudes que no suscitan *per se* estima (*timê*). Sin embargo, tales vicios y virtudes auto-referentes, dañinos y beneficiosos esencialmente para el agente, son respectivamente *elogiables* y *reprobables*. Puesto que, presumiblemente, *todos* los vicios y las virtudes son elogiables y reprobables en *el mismo sentido*, arribamos nuevamente a la misma conclusión anterior según la cual el elogio y la reprobación (el *epainos* y el *psogos*) no son para Aristóteles no son ‘reacciones favorables y desfavorables’ a la conducta moral de las personas.

Y en tercer lugar, preguntémonos si Aristóteles está preocupado por delimitar la naturaleza del agente susceptible de *responder* o *rendir cuentas* por su conducta, o alternatively, preocupado por delimitar la naturaleza del tipo de agente que *merece* reacciones favorables o desfavorables por su conducta – por ejemplo, porque es capaz de reconocer la justificación de tales reacciones hacia su conducta, porque es capaz de responder él mismo del mismo modo hacia la conducta de otros, etc. Una movida estándar de la interpretación basada en la rendición de cuenta moral es identificar a tal agente con el agente prohairético, el agente maduro capaz de decisión racional (*prohairesis*) y deliberación práctica. Sin embargo, dada la naturaleza puramente *verbal*, *no-reactiva* del elogio y la reprobación aristotélicas, es mucho más razonable suponer que el ‘blanco apropiado’ del elogio y la reprobación, según Aristóteles, es el agente que puede de algún modo absorber el mensaje transmitido por el *logos* elogiador y reprobatorio. Todo lo que se requiere para absorber este mensaje, según yo, es el tipo de estructura síquica que Aristóteles describe en *EN* I 13: la posesión de una facultad conativa que es receptiva a la razón en varios grados, pese a no ser ella misma intrínsecamente racional. Si hay algo remotamente similar a la noción del agente ‘moralmente responsable’ en la *Ética* de Aristóteles, esto es la noción del agente que exhibe este tipo de estructura síquica –

una estructura que exhiben en distintos grados los infantes, los incontinentes, los continentes, y los agentes perfectamente prohairéticos.

Me parece razonable concluir de estas consideraciones que cuando Aristóteles aduce la ‘elogiabilidad’ o ‘reprobatoriedad’ de nuestras acciones voluntarias moralmente relevantes como una razón para estudiar la voluntariedad en su *Ética*, él no está interesado en este aspecto de la responsabilidad moral que podemos llamar ‘rendición de cuentas’. Más bien, quisiera sugerir que Aristóteles está interesado en las condiciones bajo las cuales *evaluar* o *apreciar* a un agente adecuadamente receptivo, mediante el lenguaje del vicio y la virtud, es apropiado (y apropiado no en el sentido de ‘justo’ o ‘merecido’). Desde la perspectiva de la *apreciación ética*, esto es, la perspectiva que adoptamos cuando meramente hacemos y expresamos nuestra apreciación de un agente sobre la base de su excelencia o deficiencia moral, el centro de atención es la conducta en tanto expresiva de una concepción de la buena vida (en algunos casos no completamente asentada) y de la habilidad del agente para hacer dicha concepción efectiva mediante su conducta.¹

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta inicial; una razón particularmente destacable de por qué las apreciaciones éticas son en virtud de su naturaleza misma compatibles con el determinismo, dice relación con la improcedencia de los conceptos de *meritoriedad* y *justicia* para dar cuenta de la adecuación de dichas apreciaciones.² La cuestión relativa a la meritoriedad o justicia de nuestras respuestas al comportamiento de otros agentes morales surge más naturalmente en contextos donde tales ‘respuestas’ corresponden a *tratos* ‘desfavorables’ o ‘favorables’, o más específicamente, a reacciones (o disposiciones reactivas) de índole *punitiva* o *remunerativa*, que van desde el mero verse afectado por las emociones reactivas que hemos mencionado, hasta las expresiones más radicales de dichas emociones en forma de castigos positivos o recompensas. Dado el carácter punitivo o remunerativo de estas reacciones, la cuestión de si acaso

¹ Ésta es una idea desarrollada en Watson (1996), y que yo argumento es perfectamente aplicable a Aristóteles en Echeñique (2012).

² Este punto ha sido elaborado de distintas formas por Slote (1990), Smilansky (1994) y Watson (1996).

es *justo* o *meritorio* responder de estos modos hacia otra gente en reacción a sus conductas es una cuestión sumamente apropiada, pues la índole punitiva y remunerativa de estas reacciones consiste en parte en una cierta *distribución* o *asignación de males y de bienes* (cuando castigo asigno un mal, cuando recompenso asigno un bien). Sin embargo, tales cuestiones no surgen necesariamente en conexión con la adecuación de la apreciación ética, pues dicha apreciación no tiene en sí misma un carácter punitivo o remunerativo – no es una modalidad de asignar males o bienes; y es por esta razón, me parece a mí, que Aristóteles nunca caracteriza la adecuación o idoneidad de las apreciaciones éticas (es decir, de lo que él denomina *epainos* y *psogos*) en términos de meritoriedad o justicia.

Para poner esta reflexión en perspectiva, consideremos el ejemplo que pone Michael Slote de la persona que actúa con enfado y agresivamente en relación a otra gente sin provocación alguna. Al igual que otros después de él, Slote ha visto muy bien que una persona irascible como ésta puede ser considerada y juzgada (incluso a *viva voce*) como viciosa, moralmente deficiente, *independientemente* de cualquier compromiso con *reprochar* a tal persona por interactuar incorrectamente con otros.³ En otras palabras, la persona irascible puede ser éticamente apreciada independientemente de que la reprochemos o no, y por lo tanto independientemente de si dicha reacción punitiva es meritoria o no, justa o injusta. Esta independencia de la apreciación ética se hace más evidente aún si uno asume que las circunstancias en las que se crió y educó nuestro personaje (uno puede imaginarse las que describe Séneca en el libro III del *De Ira*), junto con sus características genéticas, se conflagraron para que fuese virtualmente imposible que él desarrollase una disposición para tratar a otros de un modo distinto. En este escenario determinista, resulta evidente que uno puede continuar apreciando al susodicho personaje irascible en el lenguaje del vicio y la virtud (incluso a *viva voce*), independientemente de si es adecuado o no ‘exigirle rendición de cuentas morales’. Pero hay otra implicancia evidente de este tipo de escenario, a saber, que en tal escenario determinista, exigirle cuentas morales a nuestro personaje

³ Slote, 1990, p. 375-6.

irascible por tratar a otros del modo en que lo hace, sería *injusto* – él no se merece una reacción punitiva adicional a nuestro juicio apreciativo, pues si nosotros hubiéramos sido criados y educados en circunstancias similarmente deterministas, estaríamos ahora actuando del mismo modo que él. Y aun así – y esto es importante – estas consideraciones deterministas acerca de sus antecedentes no impugnan nuestro persistente juicio o apreciación de tal persona como ‘irascible’ y ‘viciosa’ (incluso a *viva voce*), por comportarse de un modo que expresa una disposición moral deficiente. Tal apreciación se encuentra, claro está, en el límite con la apreciación estética, pero es más que ello, pues hay razones para pensar que para Aristóteles la apreciación ética no es privada sino más bien de naturaleza pública (no puedo desarrollar este punto aquí, sin embargo).

Este ejemplo del personaje irascible muestra que implícita en nuestra concepción de este aspecto de la responsabilidad moral que llamamos ‘rendición de cuentas morales’ algún principio de meritoriedad o justicia como el que sugiere Gary Watson: “no deberíamos”, dice él, “ser forzados a sufrir sanciones que no hemos tenido una oportunidad razonable de evitar”.⁴ Voy a asumir aquí la existencia de un principio equivalente para la asignación de recompensas y honores (aunque aquí el asunto se vuelve extremadamente controversial). Este principio watsoniano es fundamental, pues representa la razón primaria de por qué el determinismo ejerce tanta presión en la viabilidad de nuestras prácticas de rendición de cuentas morales, al tanto que muestra también por qué no existe tal presión de parte del determinismo para la viabilidad de lo que estamos aquí llamando ‘apreciación ética’.

Condiciones compatibilistas de la apreciación ética

La cuestión central entonces es si acaso las condiciones de voluntariedad aristotélicas reflejan estas consideraciones acerca de la compatibilidad entre determinismo y meras apreciaciones éticas (es decir, juicios expresados en el lenguaje del vicio y la virtud acerca de un agente y su conducta). Yo pienso que sí. Para mostrar esto, es útil

⁴ Watson, 1996.

tener en mente la estrategia estándar de un compatibilista clásico como David Hume, según la cual la diferencia relevante entre aquellas acciones que son susceptibles de elogio y reprobación y aquellas que no lo son, no radica en el hecho de que el agente sea la causa última de las que son elogiables y reprobables y solamente un eslabón más en la cadena causal en el caso de las que no lo son; ni tampoco radica en el hecho de que la causalidad no es de naturaleza *necesaria* en el caso de las elogiables y reprobables porque el agente tiene posibilidades genuinas de actuar de otro modo, mientras que las no-elogiables y no-reprobables serían causadas necesariamente. Más bien, la diferencia relevante entre las acciones elogiables o reprobables y aquellos que no lo son radica en el *tipo de causalidad* (incluso suponiendo que tal causalidad sea necesaria). Por ejemplo, mientras las acciones susceptibles de elogio y reprobación son causadas por la estructura motivacional del agente en conocimiento pleno de sus circunstancias fácticas, aquellas que no son susceptibles de elogio y reprobación no son causadas de esta manera. Para Aristóteles, como sabemos, solo las acciones voluntarias son susceptibles de elogio y reprobación (EN 1109b31-2, cf. 1135a20-21), y al menos aparentemente, tales acciones se distinguen de las involuntarias de acuerdo a esta estrategia básica compatibilista. De acuerdo a Aristóteles (para citar el pasaje más famoso):

[T2] Dado que lo involuntario es lo que resulta por medio de la violencia y por medio de la ignorancia, lo voluntario pareciera ser aquello de lo cual el origen (*hé arché*) se encuentra en uno mismo, cuando uno conoce las circunstancias particulares en las cuales la acción tiene lugar. EN 1111a22-4

El panorama que uno percibe en base a éste y otros pasajes similares se ajusta bien, al menos inicialmente, a la estrategia básica compatibilista: aquél comportamiento que no es susceptible de elogio y reprobación es simplemente aquél que ocurre en virtud de *un tipo especial de causalidad*, por decirlo así; por ejemplo, en virtud de una *causa que es externa* al agente, como en el caso de la violencia

o fuerza, o en virtud de una causa que, pese a ser interna al agente en el sentido de que es causada por alguno de sus estados motivacionales, no es adecuadamente causada por sus creencias verdaderas, como en el caso de la ignorancia fáctica. Aquél comportamiento que sí es susceptible de elogio y reprobación en cambio, es aquél que es *causado internamente* por algún estado motivacional del agente y sus creencias verdaderas. Por supuesto, estas definiciones han de ser adecuadamente suplementadas por otros factores exculpatorios que Aristóteles reconoce, como la compulsión interna (*EN* 1110a23-29; *EE* 1225a19-33) o la coerción (*EN* 1110a4-23, *EE* 1225a2-10), pero cualesquiera sean las definiciones que logremos como resultado de estos suplementos, estas definiciones van a continuar ajustándose a la estrategia compatibilista básica.

Sin embargo, las interpretaciones incompatibilistas han ofrecido al menos dos líneas de argumentación que representan un desafío para la lectura compatibilista de la definición aristotélica de voluntariedad. Veamos primero de qué presupuestos teóricos surgen estos argumentos.

Hasta el momento he estado asumiendo tácitamente la existencia de dos intuiciones conceptualmente distinguibles en favor del incompatibilismo. Una de ellas es que la responsabilidad moral requiere que los seres humanos seamos *orígenes últimos* de algunas de nuestras acciones, de un modo incompatible con el determinismo causal; o que haya en el ser humano algo en virtud de lo cual la historia causal de algunas de sus acciones no pueda ser rastreada ‘más allá de él’. Otra intuición conceptualmente distinta, sin embargo, es que la responsabilidad moral requiere *posibilidades genuinamente alternativas* de acción, nuevamente, posibilidades incompatibles con el determinismo.⁵ Es plausible sostener que la primera intuición sobre el origen último impone un requerimiento incompatibilista más fuerte que la segunda sobre las posibilidades alternativas; algún tipo de ruptura *causal*, mientras que la segunda

⁵ Véase Kane (1996), sobre cómo cada una de estas intuiciones conceptualmente distintas pueden llevar a formas también distintas de incompatibilismo.

impone un requerimiento más débil, algún tipo de ruptura en la *necesidad causal*. Distinguir estas dos intuiciones es importante para guiarse en la jungla de interpretaciones sobre Aristóteles, puesto que ambas intuiciones han guiado, de modos diferentes cada una, las interpretaciones incompatibilistas. Quisiera comenzar con la segunda intuición, la que presupone el concepto de posibilidades alternativas genuinas, y luego pasar a la segunda intuición.

‘Lo que depende de nosotros’

En varios pasajes Aristóteles asocia la acción voluntaria con una acción que ‘depende de nosotros realizar o no realizar’ (*eph’ hêmin to prattein kai mê prattein*), y esta conexión ha sido tomada por algunos (Alejandro de Afrodisia por ejemplo o Richard Sorabji⁶) como evidencia de que la acción voluntaria (la acción elogiable y reproable) debe involucrar una apertura genuina a alternativas, y por ende una ruptura en la *necesidad* de la causación.

En primer lugar, es menester notar que los modos en que Aristóteles comprende esta posibilidad dual y los modos en que la vincula a la acción voluntaria, no son en absoluto unívocos. Mi argumento al final será que el único lugar donde esta noción parece implicar una ruptura en la causación necesaria es en la segunda parte de *EN III 5* (1113b14 ss.), donde Aristóteles está particularmente interesado en la adquisición voluntaria del carácter moral. Sin embargo, la adquisición voluntaria del carácter moral no es relevante para la apreciación ética, como veremos; en estas secciones de *EN III 5* Aristóteles está más bien interesado en lo que hemos llamado ‘rendición de cuentas’ y en la asignación de castigos y recompensas, y la adquisición voluntaria del carácter moral es sumamente importante desde esta perspectiva, según explicaré en más detalle. Por el momento, quisiera examinar el uso de la frase ‘lo que depende de nosotros’ afuera de este contexto de *EN 1113b14 ss.*

Uno puede hablar de al menos cuatro ‘usos’ de esta frase, ‘lo que depende de nosotros’, en la *Ética* de Aristóteles (cuando hablo de

⁶ Véase Sorabji (1980, p. 233-8), y *De Fato XIV* de Afrodisias (aunque su interpretación se aplica meramente a un sub-grupo de acciones voluntarias).

la ‘Ética’ me refiero a sus dos tratados de Ética). Los dos primeros son evidentemente compatibles con el determinismo.

I. *‘Lo que depende de nosotros’ como ‘lo que nuestra naturaleza no puede soportar’* (EE II 8). Lo que *no* depende de uno en este sentido es lo que la propia naturaleza de uno “no es capaz de soportar y no se encuentra en el ámbito del deseo o razonamiento de uno” (EE 1225a25-7). Este sentido se aplica primariamente a pasiones o deseos del agente. Una pasión o un deseo que no puede ser soportado por la naturaleza de un agente – una consideración digna de perdón – es alternativamente descrita por Aristóteles como una pasión o deseo *natural*, porque es común a todos los seres humanos o parte de nuestra naturaleza humana básica (EN 1149b3-6). Ciertamente el punto de Aristóteles es que las acciones que *no dependen* de uno en este sentido restringido son motivadas por pasiones comunes a nuestra naturaleza básica, debido a que cualquier buen ser humano podría reconocer que si él hubiera estado motivado por dicha pasión, él hubiera actuado del mismo modo: es por esto que dichas acciones son perdonables. Como resultado, pueden haber pasiones, como por ejemplo fobias, que son de hecho psicológicamente irresistibles para un individuo y que causan necesariamente su comportamiento, pero que debido a su excentricidad puede decirse que *sí* ‘dependen del individuo’, en el sentido de que no son parte de su naturaleza básica (y por lo tanto, aunque parezca extraño, *no* son perdonables).

II. *‘Lo que depende de uno’ como ‘aquello cuyo origen está en nosotros’* (EN III 1). En la *Ética Nicomaquea* III 1, encontramos lo que parece ser otro uso de ‘lo que depende de nosotros’. El uso en cuestión ocurre en el contexto de la discusión sobre las acciones ‘mixtas’, como la del capitán del navío que tira la carga por la borda durante una tormenta con el objeto de salvar a la tripulación y a la nave misma. Aristóteles argumenta que estas acciones son en un sentido voluntarias: cuando el origen (*hê archê*) del movimiento de las partes instrumentales del cuerpo está *en el agente* (*en autô[i]*),

depende de él actuar o no (EN 1110a15-16). Este segundo uso de la frase ‘depende de nosotros’ indica evidentemente la *ausencia de fuerza* o violencia externa – como dice EN V 8, si A golpea a C usando la mano de B, B no golpea a C voluntariamente, “puesto que no depende de él” (1135b27-8). En consecuencia, en este segundo uso la frase tampoco soporta una lectura incompatibilista – la ausencia de fuerza externa es completamente compatible con el determinismo.

Otra característica notable acerca de estos dos ‘usos’ de la frase ‘lo que depende de nosotros’, I y II, es que en ambos casos una acción puede depender de nosotros y aun así ser *involuntaria* por que la condición cognitiva, según la cual el agente debe conocer las circunstancias fácticas relevantes de su acción, no se cumple. En el caso I, por ejemplo, mi acción depende de mí en el sentido de que está motivada por una pasión o un deseo que no es avasallador, no es parte de mi naturaleza humana básica, pero aun así ignorar las circunstancias de mi acción. En el caso II, el capitán puede estar en completo control del movimiento de sus manos y pies cuando está tirando la carga por la borda, pero puede estar pensando falsamente que lo que está tirando no es la carga, sino otra cosa (basura, por ejemplo).

Donde surgen los verdaderos problemas es en los otros dos ‘usos’ de la frase.

III. ‘*Lo que depende de nosotros*’ como ‘*el tipo de cosa que puede ser voluntaria o involuntaria*’. El modo más obvio en que esta noción de ‘lo que depende de nosotros’ aparece en la *Ética* de Aristóteles, es como parte de la definición de voluntariedad. La noción puede encontrarse en las siguientes definiciones:

[T3] Llamo ‘voluntario’ a todo lo que, *de las cosas existentes que dependen de uno*, uno haga con conocimiento (...) y no a la fuerza. EN 1135a24

[T4] *Todas aquellas cosas que depende de uno no hacer*, y que uno hace sin ignorarlas y por medio de su

propia agencia, estas son necesariamente voluntarias.
EE 1225b8-9

[T5] *Lo que depende de uno hacer o no hacer, si alguien lo hace o se abstiene de hacerlo por su propia agencia y no por ignorancia, uno lo hace o se abstiene de hacerlo voluntaria-mente. EE 1225b8-9*

En todas estas definiciones encontramos la noción de ‘lo que depende de nosotros’ empleada con el objeto de delimitar el tipo de entidades a las cuales los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’ pueden aplicarse en principio. Todas estas definiciones establecen primero esta *condición general*, tanto para la acción voluntaria, como en principio para la involuntaria, a saber, que la acción en cuestión se encuentre entre este tipo de cosas que depende de los seres humanos realizar o no. Solo *entonces* las definiciones proceden a establecer otras dos condiciones, esta vez específicas a la voluntariedad, a saber, que la acción sea llevada a cabo con conocimiento y mediante el agente mismo (es decir, no a la fuerza). Por lo tanto, es conspicuo que esta primera condición general tiene un estatus distinto al de las otras dos, en tanto que puede ser satisfecha sin que las otras dos sean satisfechas, pero no *vice versa*.

Puede decirse que el rol de la frase ‘lo que depende de nosotros’ en estas definiciones es meramente el de delimitar el dominio de entidades que son en principio *realizables* por los seres humanos en general, y de las cuales tiene sentido por lo tanto predicar la voluntariedad o la involuntariedad: Aristóteles, por ejemplo, a menudo contrasta esta clase de cosas con procesos naturales como crecer y morir (*EN 1135a34-b3*), procesos que no pueden ni siquiera ser llamados ‘involuntarios’ (pues no son el tipo de cosa que pueda en principio ser voluntaria tampoco). Cuando Aristóteles sostiene en el contexto cercano de *EE II 6* que “de *todas las cosas que depende del ser humano hacer o no hacer*, el ser humano es él mismo la causa (*aitios*), y aquello de lo que él es la causa depende de él” (*1223a7-9*), me parece plausible tomar esta afirmación como una afirmación general acerca del dominio de eventos que dependen de *el ser*

humano (*ho anthrôpos*, EE 1223a4, cf. 1226a27): tal dominio es coextensivo con el dominio de eventos de los cuales el ser humano, *en general*, es causalmente responsable. Por lo tanto, en base a lo que Aristóteles ha dicho hasta ahora, *x* puede caracterizarse como que depende de ‘nosotros’, los seres humanos, y en *este* sentido los seres humanos pueden caracterizarse como la causa de *x*, y sin embargo *x* puede ser algo *involuntario*.⁷ Afirmar que *x* depende de nosotros en este sentido, es meramente afirmar que *x* es una *acción*, el tipo de entidad que puede ser voluntaria o involuntaria, algo realizable por los seres humanos.

Ahora bien, mi intuición es que la interpretación incompatibilista requiere que la frase tenga aplicación en un momento lógico posterior de la definición de acción voluntaria, es decir, que denote una propiedad exclusiva de las acciones *voluntarias*, pues solo estas acciones son elogiables y reprobables – en otras palabras, requiere que haya algo en la *voluntariedad* de una acción que implique posibilidades alternativas genuinas. Por lo tanto, la frase no soporta una interpretación incompatibilista (dura). Esto requiere comentario. Denominemos a esta versión incompatibilista (dura) la versión *voluntarista*. Aquí se abre otra posibilidad, y es que Aristóteles podría estar apuntando a una clase abstracta de eventos o cambios llamados ‘acciones’ que tienen (quizá entre otras características) la característica de ser contingentes (pueden ser o no ser), *independientemente de las condiciones de voluntariedad* (y *a fortiori*, de las condiciones de deliberación y elección racional) – más aún, uno debería demostrar que estos eventos contingentes son contingentes en un sentido *indeterminista*. Llamemos a esta versión, a falta de un mejor nombre, la versión *abstracta*. Rechazar esta versión con fundamento textual nos

⁷ Es cierto que en EE 1223a16-18 Aristóteles sostiene que “de todas las cosas que son voluntarias y en conformidad con la elección de cada persona particular (*hekastou*), ella es la causa, pero de lo involuntario ella no es la causa”. Esto es, las *acciones voluntarias* son coextensivas con las acciones de las cuales cada persona particular es la causa. Considero esta afirmación precisamente como una afirmación sobre *cada persona particular* en una ocasión dada, no como una afirmación acerca del ser humano en general. Para una interpretación en ésta línea, ver Loening (1967): Ch. 18; y Zanuzzi (2007).

tomaría otro artículo, pero por suerte ya se ha hecho antes,⁸ y además me parece a mí que es susceptible de un argumento *a priori*. Y es que es absurdo pensar que las acciones involuntarias y abiertas al elogio y la censura son incompatibles con el determinismo porque pertenecen a una clase más amplia de eventos continentes (en el sentido requerido) cuya contingencia radica en alguna propiedad intrínseca a dicha clase, *independiente* de su voluntariedad. Mi intuición es que el incompatibilismo propiamente tal debería situar dicha contingencia precisamente *en* las condiciones de la voluntariedad y no afuera.

No está demás decir que la frase como parte de la definición tampoco logra soportar una interpretación *compatibilista*, por exactamente las mismas razones. Pero este no es un problema para *mí* interpretación, pues como he estado sugiriendo, el determinismo no es un *desafío* desde la perspectiva de la mera apreciación ética.

IV. *El uso simétrico de 'lo que depende de nosotros' (EN III 5)*. En EN III 5 Aristóteles está interesado en mostrar que la virtud y el vicio son voluntarios y dependen de nosotros. Sin embargo, ocurre que esta afirmación es ambigua entre (i) 'la actividad de las disposiciones morales es voluntaria y depende de nosotros', y (ii) 'las disposiciones morales son voluntarias y dependen de nosotros'. La primera parte del capítulo (1113b3-14) trata con (i), mientras que el resto del capítulo (1113b14-1115a3) trata con (ii).

Ahora bien, después de haber estipulado que 'la virtud' en el sentido de actividad (cf. EN 1113b13) depende de nosotros (1113b6), Aristóteles elabora un argumento brillante para mostrar que, *si* la virtud en el sentido de actividad depende de nosotros, también el vicio (en el mismo sentido de actividad) depende de nosotros.

[T6] (A) Pues cuando actuar depende de nosotros, no actuar también depende de nosotros, y cuando decir 'No' depende de nosotros, decir 'Sí' también; de suerte que (B) si actuar, cuando actuar es algo noble, depende de nosotros, no actuar también depende de nosotros

⁸ Ver Sauvé-Meyer, 2013.

cuando es algo innoble no actuar, y si no actuar cuando es algo noble no actuar depende de nosotros, actuar cuando es algo innoble actuar también depende de nosotros. Pero (C) si depende de nosotros realizar acciones nobles e innobles, e igualmente no realizarlas también, y esto, se admite, es lo que significa *ser* una buena y una mala persona respectivamente, entonces *ser* personas decentes, y *ser* despreciables, dependerá de nosotros. *EN* 1113b7-14

He dividido este pasaje en tres secciones para facilitar la referencia. Ahora bien, como lo demuestra el pasaje paralelo de la *Magna Moralia* (1187a5-8), Aristóteles está aquí argumentando en contra de la Tesis Socrática de Asimetría, según la cual ‘nadie comete injusticia o actúa mal voluntariamente’, mientras que la acción justo o correcta es voluntaria.⁹ Este es uno de los famosos pasajes donde tradicionalmente se ha disputado la batalla entre interpretaciones compatibilistas e incompatibilistas; ¿soporta una interpretación incompatibilista?

En primer lugar, examinemos en detalle el argumento aquí presentado en contra de la tesis socrática de asimetría. Supongamos que ‘ σ ’ y ‘ Ψ ’ denotan acciones moralmente significativas y opuestas la una a la otra en un sentido *fuerte*, es decir donde la una es el reverso de la otra (ej. ‘hacer algo justo’ y ‘hacer algo injusto’). Aristóteles comienza con la siguiente premisa en (A):

P1. Depende de S hacer $\leftrightarrow$ Depende de S *no* hacer

P1 corresponde a la formulación estándar de la frase ‘depende de nosotros’. Por supuesto, el problema es si acaso P1 involucra (P1inc.): *dado* el carácter de S, sus deseos, su elección racional, y todos los otros antecedentes causales antes de realizar Φ , S *podría* no

⁹ Ver *Protágoras* 345d-e; *Timeo* 87b; *Leyes* 860d. Una excelente discusión de la respuesta aristotélica a la tesis socrática de asimetría es Sauvé-Meyer (2011, p. 131-2).

haber hecho Φ ; o (P1comp.): si al menos uno de estos antecedentes causales (ej. el deseo de S o su elección racional) hubiera sido diferente (ej. si hubiera sido el deseo o la elección de no hacer Φ), S no hubiera hecho Φ . (P1inc.) es la lectura incompatible, mientras que (P1comp.) es la lectura compatible.

Hay que notar primero que P1 es la primera premisa de un argumento para demostrar que la tesis de asimetría es falsa. Para lograr *este* objetivo, sin embargo, la cuestión de si P1 significa (P1inc.) o (P1comp.) es evidentemente *irrelevante*. La segunda premisa en (B) es la siguiente: supongamos que nuestra situación moral es una situación sin un *tertium quid*, por decirlo así, donde no realizar una buena acción bajo tales y tales circunstancias implica hacer una mala acción (en el sentido amplio de acción) – por ejemplo, *no hacer* algo justo al no devolver un depósito cuando es debido y nada me impide devolverlo, implica *hacer* algo injusto. En tal situación, la siguiente premisa es evidentemente verdadera:

P2. Depende de S *no hacer* $\Phi \rightarrow$ Depende de S hacer Ψ .

De P1 y P2 se sigue que

C. Depende de S hacer $\Phi \rightarrow$ Depende de S hacer Ψ

En otras palabras, la tesis de asimetría es falsa (en la interpretación de ‘actividad’). El punto importante aquí es que Aristóteles puede derivar C de P2 *junto con cualquiera de las dos interpretaciones* de P1. Por lo tanto, el pasaje (6) no puede ser empleado como evidencia independiente en apoyo de una interpretación incompatible – ni tampoco, está demás decirlo, en apoyo de una compatible.

‘Puntos nuevos de partida’

Otros estudiosos como David Furley o Carlo Natali se han visto tentados a ver en la teoría aristotélica de la voluntariedad, no (o no solo) una ruptura en la *necesidad* de la causalidad, sino una ruptura en la causalidad misma – y de hecho, algunos filósofos como R. M.

Chisholm han derivado de esta interpretación sus inspiraciones para sus teorías libertarias.¹⁰ Furley y Natali, sin embargo, están primariamente interesados en la posición de Aristóteles en torno a la relación *sicológica* entre la acción humana o animal por un lado, y el determinismo causal por el otro – de hecho, ambos extraen sus conclusiones de ciertos pasajes clave del *De Anima*, no tanto de la *Ética*. De un modo resumido, su idea central es que las acciones tienen un ‘punto fresco’ de partida, una fuente primaria, en el alma humana o animal porque el intelecto (Natali) o la imaginación (Furley) introducen un nuevo elemento de *interpretación* del objeto externo de deseo. Según Furley, solo los animales se mueven a sí mismos porque “solo los animales requieren que las cosas externas que perciben (o aprehenden) tengan una significancia *para ellos*”¹¹, y la causa externa de sus movimientos “es una causa de movimiento solo porque es ‘vista’ como tal por la facultad del alma.”¹² La posición de Natali es similar: “para Aristóteles, la cadena necesaria de eventos físicos se interrumpe a causa de la interpretación ofrecida por el intelecto, la cual determina la orientación del deseo”.¹³

Ahora bien, estas ideas podrían muy bien ser correctas como interpretación de lo que Aristóteles dice en el *De Anima* (ej. 433a14-b30), pero la cuestión en la que yo estoy interesado aquí no es la de si acaso Aristóteles tiene los recursos teóricos para considerar a los seres humanos, o más generalmente a los animales, como causantes de sus propios movimientos que pueden comenzar una cadena causal novedosa. Mi pregunta es si acaso el estagirita piensa que esto es un requerimiento *para la responsabilidad moral*. Más aún, uno puede argumentar, como Furley lo hace,¹⁴ que cuando Aristóteles define lo voluntario como “aquello cuyo origen (*hê archê*) se encuentra en uno mismo, cuando uno conoce las circunstancias en las cuales la acción tiene lugar” (*EN* 1111a23-4), la palabra ‘origen’ (*archê*) significa algo así como ‘primer principio de movimiento’. De partida, el término ‘*archê*’ es reemplazado por la frase ‘*di hauton*’ en

¹⁰ Chisholm (1967).

¹¹ Furley (1978, p. 64).

¹² *ibid.*, p. 64.

¹³ Natali (2007, p. 216).

¹⁴ Furley (1978, p. 59).

las definiciones eudemias de voluntariedad (ver (T4) y (T5) *supra*), y esta última frase no significa ‘primer principio’ o ‘origen primario’ de una acción; más bien significa que la acción es llevada a cabo ‘mediante el agente mismo’,¹⁵ lo cual es lo mismo que decir que no es el producto de la fuerza (*bia*) – ver (T3) *supra*. En la medida en que la fuerza es una causa externa, su mera ausencia es completamente compatible con la asunción de que las fuentes internas de la acción están determinadas por otros factores también internos (y quizás, aunque más mediatamente, externos también).

Hay sin embargo otra modalidad que puede adoptar la interpretación basada en puntos frescos de partida, que es sugerida por algunos comentarios de Furley y Sorabji, y presupuesta por una cantidad considerable de especialistas. Asumamos las siguientes tres aserciones: (i) la gente con disposiciones morales establecidas puede ser elogiada o reprobada por su comportamiento éticamente significativo *E*; (ii) uno no puede ser elogiado o reprobado por hacer algo *E* si uno no puede (en el sentido relevante) actuar de otro modo; (iii) una persona con una disposición moral establecida no puede actuar de un modo distinto a *E* precisamente mientras esté en posesión de dicha disposición. Se sigue de estas aserciones que el único modo de afirmar (i) – es decir, que una persona con una disposición moral establecida puede ser elogiada o reprobada por hacer algo *E*, ahora, *mientras* está en posesión firme de dicha disposición – es mostrando (iv) que dicha persona era capaz de actuar de otro modo distinto a *E* en algún punto previo a la adquisición firme de su disposición, de modo tal que la asunción en (ii) es aplicable *ahora*. De acuerdo a esta interpretación, el propósito de Aristóteles en *EN* III V (1113b14 ss.) es argumentar en favor de (iv). Antes de pasar a analizar las secciones relevantes de *EN* III V, es preciso examinar este argumento.

La premisa (ii) es extremadamente popular entre los comentaristas, debido a la tentación de concentrarse exclusivamente en este aspecto de la responsabilidad moral que hemos denominado ‘exigencia y rendición de cuentas’. Por ejemplo, Richard Sorabji se

¹⁵ Esto lo nota Sorabji (1980, p. 228).

hace la pregunta de si, asumiendo que el determinismo sea el caso: “¿Podríamos aun así ser nosotros ser *responsables*, esto es, *merecedores* [‘deserving’] *de elogio y reprobación*?”, y continúa, “Yo creo que no podríamos, si es que ha sido *todo el tiempo* necesario que hubiésemos de actuar como actuamos”¹⁶. Entonces el raciocinio natural es que, de acuerdo a Aristóteles, no ha sido todo el tiempo necesario, porque hubo un tiempo en que estaba en nuestro poder adquirir una disposición moral alternativa. Más recientemente, Michael Pakaluk afirma que, a menos que asumamos la responsabilidad por nuestro carácter moral, “no podemos *exigirle cuentas a un cobarde* [‘hold a coward responsible’] por su acción cobarde”.¹⁷ Al igual que Sorabji, Pakaluk está pensando en la responsabilidad moral en términos de ‘rendición-exigencia de cuentas’. Aristóteles, sin embargo, no está preocupado por este aspecto de ‘rendición-exigencia de cuentas’ cuando manifiesta interés por las condiciones de elogio y reprobación; él está más bien preocupado por la apreciación ética, como he argumentado. Más aún, puesto que desde el punto de vista de apreciación ética, la *posesión* (estable o no) de una disposición moral no es una condición necesaria para el elogio y la reprobación – contra (i) – *a fortiori* no puede ser tampoco una condición para la apreciación ética el que el agente al cual está dirigida haya adquirido voluntariamente su carácter o disposición moral.

Según voy a argumentar en lo que sigue, en *EN* III 5 (1113b14 ss.) Aristóteles no está interesado en la ‘apreciación ética’, como sí lo está en el resto de sus discusiones sobre la voluntariedad; aquí su interés está más bien centrado en la exigencia-rendición de cuentas, y Aristóteles sí parece sostener que la adquisición voluntaria y *no-determinista* de las disposiciones morales es un requerimiento de esta práctica.

¹⁶ Sorabji (1980, p. 251). Las cursivas son mías.

¹⁷ Pakaluk (2005, p.122 (las cursivas son mías). Ver también Destrée (2011, p. 297).

EN III V y la rendición de cuentas.

Como he mencionado antes, en la segunda parte de *EN* III 5 (es decir, 1113b14 ss.) Aristóteles está interesado en mostrar que las *disposiciones* excelentes o deficientes son voluntarias y dependen de nosotros. Ahora bien, una lectura cuidadosa de este capítulo revela que los términos ‘elogio’ (*epainos*) y ‘reprobación’ (*psogos*), y los verbos correspondientes, esto es, los términos canónicos para señalar la perspectiva de apreciación moral, no aparecen ni una sola vez. Lo que encontramos más bien es un argumento largo (1113b21-1114a3) basado en la práctica de los ‘legisladores’ – *tôn nomothetôn*, el mismo término que aparece en el nominativo en nuestro párrafo inaugural de *EN* III (1109b30-5). Tales prácticas involucran la disciplina (*kolazô* es el verbo) y el castigo (*timôreô*) – las formas verbales de los términos usados también en nuestro párrafo inaugural de *EN* III – esto es, el tipo de prácticas en principio retributivas que hemos caracterizado como pertenecientes a la exigencia-rendición de cuentas. Más aún, otro extenso argumento (1114a22-31) de esta sección que nos interesa está basado en los vicios del cuerpo, los cuales se dice que son ‘censurados’ y ‘vilipendiados’ cuando son voluntarios – los verbos aquí son *epitimaô* y *oneidizô*. Una vez más, los términos ‘elogio’ (*epainos*) y ‘reprobación’ (*psogos*) y sus verbos correspondientes (*epainô* y *psegô*), los términos canónicos para señalar la perspectiva de apreciación ética, han sido reemplazados por términos que designan las prácticas punitivas y remunerativas adicionales a la apreciación ética y típicas de la exigencia-rendición de cuentas; y además, en un contexto en un contexto tal que si Aristóteles estuviese interesado en la apreciación ética, sería más que apropiado hacer uso de los términos canónicos para designar este aspecto de la responsabilidad moral.

¿Por qué entonces está Aristóteles particularmente interesado en mostrar con tanto énfasis, y en tanto detalle como lo hace a partir de *EN* 1113b14, que las disposiciones morales son voluntariamente adquiridas? Como hemos visto, esto no es porque crea él que la voluntariedad de las disposiciones morales sea un requerimiento de la apreciación ética en términos de *epainos* y *psogos*. La respuesta más plausible, me parece, es que la voluntariedad de las disposiciones

morales es un requerimiento desde el punto de vista de la rendición-exigencia de cuentas, y en particular del tipo de castigo y recompensa institucional, y de la distribución pública de censura y honra que tiene en mente Aristóteles. El argumento para esto puede ser formulado en base a los siguientes cuatro pasos:

[i] Solo en relación con estas prácticas de exigencia-rendición de cuentas tiene sentido exigir que estén ‘justificadas’, de que sean merecidas. Aristóteles reconoce esto, pues si bien nunca emplea el lenguaje de la meritoriedad y de la justicia en conexión con el elogio (*epainos*) y la reprobación (*psogos*), sí usa este lenguaje para describir el castigo. Por ejemplo, reconoce en la *Política* que las disciplinas y los castigos son el tipo de cosas que pueden ser *justas* (ej. *hai dikaiai tomôriai kai kolaseis*, 1332a13-14), y en la *Retórica* sostiene que la persona que ha cometido injusticia (por definición, una acción voluntaria), “es justamente castigada (*dikaîôs kolasthênai*)” (1374b3). Más aún, el honor (*timê*) es un bien externo (*EN* IV 3), y los bienes externos son distribuidos de acuerdo al mérito (*EN* 1123b17; *Rhet.* 1387a8-16), de manera que hace perfecto sentido que Aristóteles asuma que la meritoriedad se aplica al honor – es notable por cierto que el elogio (*epainos*) no sea un bien externo.

Ciertamente, en *EN* III V Aristóteles enfatiza la función *prospectiva* de la asignación de castigos y recompensas. Los legisladores y grupos privados, nos dice, disciplinan a (*kolazousi*) y se vengan de (*timôrountai*) los malhechores y honran a los bienhechores que han actuado voluntariamente y no por fuerza o ignorancia, “con el objeto de estimular [*protrepsontes*] a los últimos y disuadir a los primeros. Por el contrario, nadie nos estimula a realizar cosas que no dependen de nosotros ni son voluntarias, debido a que nada se gana con lograr que alguien se persuada de no sentir calor o dolor o hambre o cualquier cosa de tal índole; pues no por ello habremos de sentir menos estas sensaciones” (1113b25-30). Sin embargo, Aristóteles no está diciendo que *lo único que justifica* la asignación de castigos y recompensas es su eficacia para modificar convenientemente el comportamiento futuro, como un modo de ‘persuasión’. Esta función persuasiva del castigo y la recompensa es

compatible con la preocupación desde la perspectiva de la justicia según la cual de que sería injusto castigar o recompensar a alguien que no ha tenido una oportunidad razonable en el pasado de evitar devenir en el tipo de persona que ahora es. De hecho, Aristóteles hace una distinción clara entre *kolasis* y *timória* que dice relación con esta distinción. En la *Retórica* nos dice que “hay una diferencia entre la venganza (*timória*) y la disciplina (*kolasis*), pues mientras la disciplina se realiza en vistas a quien la sufre [como una especie de “cura” a la Platón], la venganza en vistas a quien la realiza, para que obtenga satisfacción” (1369b12-14). Aristóteles explica más adelante (1378a30-33) que la venganza se lleva a cabo en base a la necesidad de satisfacer a la persona que ha sido ofendida de un modo *injustificado* o *inmerecido* (*mê prosékontos*). Si bien ambas modalidades de castigo tienen una función y justificación disuasiva, como señala *EN* 1113b25-30, y la disciplina tiene además la función y justificación prospectiva de reformar al malhechor, la venganza tiene también la función y justificación retrospectiva de satisfacer el deseo justificado de vengarse de una ofensa injusta o *inmerecida*.¹⁸ Ambas justificaciones entonces son compatibles para Aristóteles, porque el castigo mira tanto al malhechor como a la víctima.

[ii] Ahora bien, es natural preguntarse en relación a estas prácticas propias de la exigencia-rendición de cuentas – no así en relación con el elogio (*epainos*) y la reprobación (*psogos*): ‘¿Bajo qué circunstancias merece una persona ser tratada de estos modos?’. Y aquí es donde las posibilidades alternativas hacen su ingreso. Fijense en lo que dice Aristóteles:

[T7] No solo las deficiencias del alma son voluntarias; en algunos casos las del cuerpo también lo son – las cuales también recriminamos (*epitimōmen*). Pues nadie recrimina (*epitima(i)*) a aquellos que son feos por naturaleza, sino más bien a aquellos que son feos por falta de ejercicio y por dejación. Y del mismo modo en el caso de la debilidad y la deformidad: nadie censuraría

¹⁸ He podido ver esta distinción gracias a Brickhouse (1991, p. 142).

(*oneidiseie*) a alguien que fuese ciego por naturaleza o enfermedad o por un golpe, sino que se compadecería de él. Pero cualquiera recriminaría (*epitimēsai*) a alguien que es ciego por beber demasiado o por cualquier otro comportamiento excesivo. De suerte que en el caso de los males corporales los que dependen de nosotros son recriminados (*epitimōntai*), mientras que los que no dependen de nosotros no lo son. Y si esto es así, entonces todos los otros males que son recriminados (*epitimōmenai*) dependerían de nosotros. EN 1114a21-31.

Esta exigencia de que nuestras disposiciones morales dependan de nosotros es absolutamente nueva en la discusión de la voluntariedad. Si uno no tiene claro que estas reacciones como la censura o la recriminación de las que aquí habla Aristóteles no incluyen al elogio y la reprobación que forman parte de la apreciación ética, entonces Aristóteles pareciera estar súbitamente ingresando un requerimiento para la responsabilidad moral que del cual no habla en ninguna parte, o más radicalmente, pareciera estarse simplemente contradiciendo. Pero si por otro lado uno hace la distinción entre estos dos aspectos de la responsabilidad moral, y toma estos verbos como ‘recriminar’ y ‘censurar’ como prácticas punitivas, la asunción subyacente es absolutamente comprensible: “no se nos debería forzar a sufrir sanciones que no hayamos tenido la oportunidad de evitar”, como dice Gary Watson.¹⁹

[iii] Aristóteles, sin embargo, piensa que una persona con un carácter moral establecido ‘no puede actuar de otro modo’, puesto que está psicológicamente determinada a responder a las situaciones éticamente relevantes que confronta de modos que son expresivos de su carácter estable, ya sea bueno o malo. De acuerdo a Aristóteles, una vez que la persona injusta e intemperada ha llegado a ser tal, “ya

¹⁹ Sauvé-Meyer también nota que estas afirmaciones conciernen prácticas punitivas (Sauvé-Meyer, 2011, p. 134), pero piensa, contra mi punto (i), que estas son prácticas puramente prospectivas.

no es posible para ella no serlo (*ouketi esti mê einai*)” (1114a21-2). Varios comentaristas han notado que esta afirmación no implica que la reforma moral está absolutamente cerrada al agente vicioso. Sin embargo, me parece a mí que esta afirmación sí implica que el intemperante e injusto, *mientras* es intemperante y actúa como tal, no tiene una ‘oportunidad razonable’ de impedir actuar precisamente de este modo, y esto es todo lo que Aristóteles necesita. Por supuesto, las posibilidades alternativas pueden aun así existir para una persona perfecta y completamente intemperada; puede ser posible para ella por ejemplo escoger los medios particulares con los cuales llevar a cabo su concepción de la buena vida como la obtención sistemática de placer. Aun así, estas posibilidades particulares relativas a sus medios no involucran una ‘oportunidad razonable’ de evitar sufrir sanciones, pues no son oportunidades para actuar de un modo éticamente correcto

[iv] En consecuencia, las posibilidades alternativas para actuar de uno u otro modo *éticamente significativo*, justo o injusto, valiente o cobarde, intemperante o moderado, etc., están abiertas al agente solo durante aquél tiempo en que aún no ha adquirido su disposición estable para actuar de uno u otro de estos modos (i.e. del correcto o el incorrecto).

Ahora bien, el argumento propiamente tal de Aristóteles para mostrar que esta condición de posibilidades alternativas éticamente significativas se cumple, consiste en un tremendo esfuerzo (1113b6-14, 1114a3-10) por aplicar esta noción de ‘lo que depende de nosotros hacer o no hacer’ a estas acciones formativas previas al anquilosamiento del carácter moral. En particular, Aristóteles se esfuerza por argumentar que estas acciones cumplen con el requerimiento cognitivo de la voluntariedad según el cual el agente involucrado en este proceso de formación de carácter ha de *saber* lo que está haciendo. Aristóteles piensa que ignorar que una disposición moral se estabiliza como resultado de actuar sistemáticamente del modo característico a tal disposición, es el signo de una persona insensata o inconsciente (1114a10), y evidentemente piensa que este no es en general el caso con las acciones formativas que realiza la mayoría de los pupilos.

Suponiendo que ellos no han sido forzados a realizar estas acciones formativas, se sigue entonces que estas acciones formativas son voluntarias: “si alguien realiza sin ignorar (*mê agnoôn*) las acciones que resultarán en que devenga en alguien injusto, será injusto voluntariamente” (1114a12-13) – y Aristóteles expresa esto diciendo en varios lugares del capítulo que en algún punto dicha persona tuvo *la opción de no llegar a ser así o fue posible para él no llegar a ser así* (1114a20-2, cf. 1115a2).

El uso que Aristóteles hace de esta noción de ‘lo que depende de nosotros’ en este contexto, incluye ahora el requerimiento cognitivo. Este requerimiento pareciera ser inadecuado para pupilos en el proceso de desarrollo moral, pero quizás Aristóteles está pensando primariamente en educadores morales (padres, profesores, etc.): en el contexto ideal de educadores morales perceptivos en posesión de este conocimiento, dicho conocimiento será inevitablemente transferido a los pupilos.²⁰ Pero mi punto central aquí es mostrar que este tremendo esfuerzo de parte de Aristóteles por demostrar que las acciones moralmente formativas dependen del agente, es un esfuerzo que responde, según mi interpretación, a la exigencia de que el agente haya tenido una oportunidad razonable, *éticamente significativa*, para que pueda ser recriminado o sancionado de otros modos por ser como es y actuar como actúa. Otro punto notable acerca de esta aplicación de ‘lo que depende de nosotros’ es que ahora tenemos en nuestras manos una noción que puede recibir en principio una interpretación compatibilista o incompatibilista, puesto que tiene aplicación exclusivamente a acciones *voluntarias* – en particular, a aquella sub-categoría de la cual depende en última instancia el proceso de habituación moral.

Ahora bien, nada hasta ahora pareciera sugerir que Aristóteles está invocando una noción de ‘lo que depende de nosotros’ o de

²⁰ Otra posibilidad es que Aristóteles esté pensando en una etapa más avanzada, más madura de desarrollo moral, pero donde aún hay espacio para la habituación moral. Ver Sauvé-Meyer (2011, p. 124-5). Decidir entre estas interpretaciones no es absolutamente central para mi tesis aquí, pero me parece más plausible suponer que Aristóteles tiene en mente un tipo de conocimiento transmitido por los educadores, pues uno de los ejemplos que da es el de la persona que se enferma *voluntariamente* “por vivir una vida de incontinente desobediencia hacia sus doctores” (1114a15-16).

alternativas de acción éticamente significativas que sea incompatible o sugiera al menos un cierto tipo de incompatibilidad con un determinismo causal. Por el contrario. En 1114a14-15 Aristóteles dice que alguien “no dejará de ser injusto y se hará justo meramente si así lo quiere”. Esto sugiere una lectura compatibilista de “no es posible para uno no ser así”. Si uno toma el carácter moral de S como algo fijo, *no es el caso* que si S hubiera querido hacer algo distinto a α , S no hubiera hecho α . Esto en su lugar sugiere que todo lo que se requiere para que α dependa de uno es que, si uno hubiese querido no hacer α , uno no hubiera hecho α (ej. porque nadie o nada hubiera forzado a uno a hacer α de todos modos). Podríamos por lo tanto proceder a interpretar el resto de las afirmaciones relevantes que hace Aristóteles de este modo condicional: por ejemplo, cuando Aristóteles dice acerca del borracho que “depende de él no emborracharse, lo cual es la causa de su ignorancia” (1113b32-3), podríamos pensar que Aristóteles meramente quiere decir que si el borracho hubiera querido no emborracharse, no se hubiera emborrachado (ej. nada le hubiera forzado a emborracharse de todos modos).

Sin embargo, que esta interpretación condicional, compatibilista no tiene cabida en el caso de aquellas acciones voluntarias de las cuales depende la habituación, lo demuestra la discusión que hace Aristóteles de la postura naturalista-determinista acerca de nuestras disposiciones morales y la concepción de la buena vida que ellas conllevan. Como puede apreciarse en base a 1114a31-1114b12, esta posición parte de la base compartida con Aristóteles según la cual todas las personas tienden a lo que les parece ser bueno (es decir, hacen lo que hacen porque les parece contribuye a su concepción del bien), y en la medida en que tienen un carácter moral determinado en esa misma medida el fin práctico les parece necesariamente según ese mismo carácter y no tienen ya control sobre dicha apariencia. Aristóteles concuerda con esto. Pero la posición naturalista-determinista agrega que el fin práctico que cada uno se propone no es elegible por uno mismo (*ouk authairetos*) sino que es parte de nuestro equipamiento natural, innato, no adquirido, de manera tal

que no somos responsables por dicho fin.²¹ Esta posición determinista es complicada para Aristóteles por varias razones. Por ejemplo, implica que su teoría sobre la habituación moral en *EN* II es falsa. La otra implicancia fundamental es que si es verdad, las personas no pueden ser sancionadas ni recompensadas por las acciones que expresan su carácter moral, pues nunca tuvieron la alternativa moralmente significativa de haber llegado a ser mejor o peor de lo que son.

Lo que ocurre con la interpretación condicional es que ignora flagrantemente este desafío impuesto por esta posición, pero Aristóteles no lo hace. La interpretación condicional supone que la posibilidad alternativa radica meramente en la posibilidad condicional del borracho de no emborracharse *si no lo hubiese querido*, o del injusto de no actuar injustamente *si no lo hubiese querido*; pero el desafío de Aristóteles ahora es: ¿Qué pasaría si *no fue posible haber querido* no emborracharse en primer lugar? ¿Qué si *nunca dependió* del ahora injusto agente *haber querido* no actuar injustamente en primer lugar? Aristóteles no ignora este desafío. Lo que está en juego ahora es la estructura misma del deseo o del querer que asume la interpretación condicional.

Su primera respuesta (1114b16-21) está evidentemente dirigida al asimetrismo socrático en su interpretación de ‘actividad’. Aristóteles plantea las dos hipótesis que están en juego:

²¹ La posición de hecho es un poco más compleja, porque a esto agrega la tesis de que una persona cuya apariencia estuviera naturalmente determinada actuaría también *por ignorancia*. El *Menón* de Platón explica esta tesis adicional, pues aquí se afirma que no es posible tener conocimiento u opinión verdadera por naturaleza, sino que el conocimiento es aprendido (98d). La posición que Sócrates concluye al final *Menón* es que la virtud no puede ser aprendida y por lo tanto no puede consistir en conocimiento. El éxito que le es propio por lo tanto es algo de naturaleza divina, y quizás por esto no extrae la consecuencia de que la virtud es un tipo de *ignorancia*. El vicio estaría igualmente fuera de nuestro control, pero es en cambio un tipo de ignorancia, como lo enfatiza el *Timeo* (86b-87b).

- (A) No es por naturaleza que el fin le parece a cada persona del modo en que le parece, sino que esto depende de cada persona en cierta medida (la posición aristotélica).
- (B) El modo en que el fin práctico aparece a cualquier persona está naturalmente determinado (la posición determinista).

Aristóteles argumenta que en cualquiera de estas dos hipótesis, “la buena persona hace el resto voluntariamente”, y en este sentido ‘activo’ de ‘excelencia’, la excelencia (la acción excelente) es voluntaria. Puesto que se asume que en cualquiera de estas dos alternativas las condiciones bajo las cuales las acciones tanto buenas como malas se realizan son las mismas, la deficiencia o maldad (las malas acciones), “no será menos voluntaria, pues ‘a través de uno’ (*to di’ auton*) se aplica a la mala persona también, en lo que respecta a sus acciones aunque no se aplique a su fin” (1114b20-1). En cualquiera de estas dos hipótesis las acciones que expresan el carácter moral y se dirigen al fin determinado por el carácter o por la naturaleza, son voluntarias (se hacen con conocimiento y tienen un origen interno en el agente).

Debido a este “aunque no se aplique a su fin” Aristóteles no está satisfecho con esta respuesta. Esta insatisfacción no se debe a que él piense que esta respuesta es falsa. Por el contrario, mi argumento en las secciones anteriores demuestra por qué, de acuerdo a él, las acciones pueden ser *éticamente apreciadas* sin importar si acaso el agente está genéticamente determinado a tener la concepción particular del bien que tan drásticamente restringe su conducta moral. La mayoría de los estudiosos no logran darse cuenta, sin embargo, que las prácticas de rendición de cuentas son diferentes en este sentido, y que Aristóteles también está interesado en ellas en este mismo capítulo. Las condiciones de asignación de sanciones y recompensas (institucionales o no) son mucho más severas: requieren que seamos causas, o al menos co-causas, de nuestras disposiciones y por ende de nuestra concepción del bien.

Lo último que escuchamos de Aristóteles sobre el punto es esto:

[T8] Si entonces, según se afirma, las excelencias son voluntarias (pues nosotros mismos somos parcialmente causas, en cierto modo, de nuestras disposiciones, y es en virtud de que somos personas de cierta cualidad que suponemos [*tithemetha*] que el fin es de cierta cualidad), las malas disposiciones también serán voluntarias; pues <llegan a existir> de un modo similar. *EN* 1114b21-5.

Una pregunta acerca de este pasaje es si acaso representa meramente una afirmación condicional. *Si* la excelencia (en tanto disposición) es voluntaria, entonces uno tiene que aceptar también la deficiencia (en tanto disposición) es voluntaria. Pero Aristóteles está afirmando también la prótasis – está afirmando la hipótesis (A) – pues un poco más abajo considera que ha demostrado que las disposiciones morales *son* voluntarias: “porque dependía de nosotros reaccionar de un modo determinado o no reaccionar de ese modo, por esta razón <las disposiciones> son voluntarias” (1115a2-3). En otras palabras, Aristóteles no está meramente respondiendo a la tesis socrática de asimetría en su versión de ‘disposicional’.

Pero antes de ver el argumento de Aristóteles en un poco más de detalle, es importante ver la implicancia de lo que Aristóteles está diciendo en T8, suponiendo que esté afirmando la prótasis. Cuando Aristóteles dice que “es en virtud de que somos personas de cierta cualidad que suponemos [*tithemetha*] que el fin es de cierta cualidad”, esto implica que *antes* de que hemos devenido en personas de una cierta cualidad, de tal y tal disposición moral, *no suponemos* que el fin es de un cierto tipo determinado. Esto es absolutamente crucial, pues significa que en este punto del argumento aristotélico no es posible acudir a la interpretación compatibilista. La razón de esto es que pareciera *no haber* para Aristóteles una condición causal *previa* a esta direccionalidad del querer hacia el fin (hacia una concepción del bien) que sea tal que, si dicha condición adicional hubiese sido distinta, el agente hubiera actuado de otro modo *en un sentido éticamente significativo*. La diferencia entre la hipótesis de la habituación aristotélica y la hipótesis determinista en este sentido estriba en que la primera deja

espacio para que el agente determine por sí mismo, al menos parcialmente, su concepción del bien, pero mientras aún no lo haya hecho, no podemos decir aún de su acción ‘injusta’ por ejemplo que si él *no hubiese querido* realizarla no la hubiese realizado, pues estamos en un escenario donde el agente no está aún en posesión de este querer, y ya no hay ninguna otra condición causal en el agente previa a este querer, a esta direccionalidad del querer hacia un fin determinado, tal que dé cabida a la interpretación compatibilista. De hecho, es por esta razón que Aristóteles parece pensar que los niños no son aún sujetos de *praxis*, de conducta moral.

El punto es que Aristóteles sí piensa que estas ‘acciones’ formativas son voluntarias y que depende del agente no hacerlas (aunque no tenga buenos argumentos para esto), y mi punto es que en la medida en que esta dependencia excluye la posición determinista sobre el carácter moral y el fin práctico, me parece que Aristóteles asume un grado de incompatibilismo en estas acciones, un incompatibilismo *interno* digamos. Esto se sigue de su respuesta al determinismo natural del carácter. Está obviamente también el problema del determinismo *externo*, ya no interno: nuestro medio ambiente y de nuestros educadores, ya no nuestra estructura psicológica interna – de hecho, el gran problema es que a medida que uno aumenta la indeterminación interna del agente, pareciera como si el agente está más abierto aún a las influencias externas. Este me parece es el gran problema para aceptar la posición de Aristóteles.

Podemos avanzar un poco más si notamos que aquí en T8 Aristóteles está refiriendo el fundamento de la tesis sobre la voluntariedad de la disposición moral a algún otro pasaje anterior del capítulo, pues en este punto ya da por hecho que las disposiciones morales son voluntariamente adquiridas. Puesto que Aristóteles está afirmando ahora la hipótesis (A), según la cual al menos cierta porción del modo en que el fin se nos aparece depende de nosotros, el argumento al que Aristóteles se está refiriendo debería ser *incompatible* con (B), la hipótesis de la completa determinación natural de la apariencia del fin

El único argumento que parece calzar con esta condición es precisamente el que acabo de citar en T7:

1. No recriminamos aquellas disposiciones corporales deficientes que devienen *por naturaleza*, sino solo aquellas que devienen en base a las actividades deficientes voluntarias (que presumiblemente cumplen con la condición cognoscitiva).
2. [Por analogía, puesto que las disposiciones anímicas son relevantemente similares] No recriminamos aquellas disposiciones anímicas deficientes que devienen *por naturaleza*, sino solo aquellas que devienen en base a las actividades deficientes voluntarias (que presumiblemente cumplen con la condición cognoscitiva).
3. Las disposiciones corporales deficientes que devienen de dichas actividades voluntarias dependen de nosotros (en un sentido incompatible con la determinación natural).
4. [Por analogía...] Las disposiciones anímicas deficientes que devienen de dichas actividades voluntarias dependen de nosotros (en un sentido incompatible con la determinación natural).

El argumento está basado en la constatación fáctica de una práctica, la práctica de recriminación, que se asume *a priori* tiene sentido y está justificada – esto por lo demás es típicamente aristotélico. Una vez que hemos hecho esta asunción, no queda más que discernir las condiciones de posibilidad exigidas por la práctica y considerarlas también como algo dado, como un *factum*. El punto es que si ésta es la estrategia argumentativa que está detrás de esta intuición indeterminista de Aristóteles, entonces ella puede explicar adecuadamente por qué Aristóteles no ofrece una *explicación*, ya sea metafísica o psicológica de cómo es posible algo así como una actividad genuinamente auto-formativa, y por qué la amenaza del determinismo externo no es para él un gran problema. Aristóteles simplemente piensa que las actividades formativas dependen de nosotros en un sentido que es *incompatible* con la determinación interna natural del fin, no porque haya llegado a alguna conclusión metafísica o psicológica acerca de la naturaleza de dichas actividades, sino por la razón más o menos indirecta de que dicha

incompatibilidad está presupuesta en nuestras prácticas punitivas, y estas prácticas son viables. Y presumiblemente, piensa lo mismo acerca del determinismo externo. En este sentido podemos decir, no tanto que Aristóteles es un proto-incompatibilista y proto-libertario (en relación a nuestras prácticas de rendición de cuentas), sino más bien, diría yo, un incompatibilista y libertario de carácter *conformista*.

Esta estrategia puede comprenderse aún mejor si uno tiene en vista la posición diametralmente opuesta, *inconformista* de Platón. En el *Tímeo* Platón expone la tesis de que la adquisición de las deficiencias morales está absolutamente fuera del control de los seres humanos, pues es en gran medida producto de un sistema complejo, compuesto por el mismo tipo de condiciones físicas que son también responsables por las enfermedades corporales, a lo cual se suma la influencia final de una mala educación privada y malos gobiernos (Platón habla de un determinismo interno y externo). Platón sostiene entonces la posición *inconformista*:

[T9] “la censura [*oneidos*] es dirigida a los viciosos bajo el supuesto de que lo son voluntariamente, pero no se les censura justificadamente [*ouk orthôs oneidizetai*]” (86d11).

La estrategia básica de Aristóteles es la opuesta. Aristóteles asume la legitimidad de nuestras prácticas de reproche y recriminación para mostrar positivamente que estas requieren la adquisición voluntaria del vicio, en un sentido incompatible con la determinación natural del fin y también con la determinación externa. Puesto que la postura determinista en estos dos ámbitos está ya excluida por las prácticas punitivas que Aristóteles discute en *EN* III 5, y no por la noción de ‘lo que depende de nosotros’ que intenta dar cuenta de ellas, es natural que Aristóteles no sienta la necesidad de defender su posición y llenar los tremendos vacíos que ha dejado con una teoría metafísica de la libertad o al menos una teoría psicológica plausible. Si es verdad que el espacio para la incompatibilidad se da en estas acciones formativas que dependen de

nosotros en un sentido más profundo que el resto de nuestras acciones, esto no se debe a una noción de ‘voluntad libre’ o ‘libre albedrío’ en tanto ‘albedrío’ o ‘voluntad’ aquí traducen el término *boulêsis*, pues por el contrario, la *boulêsis* es intrínsecamente determinista, en tanto representa la tendencia a un fin que viene por definición determinada por la posesión de un carácter moral. En este sentido tendríamos que decir más bien que estas acciones auto-formativas requieren como condición la *ausencia* de voluntad.

Aristóteles solo puede decir que estas acciones auto-formativas dependen de nosotros en un sentido más profundo que el resto de nuestras acciones, porque solo a ellas se aplica esta noción de ‘depende de nosotros’ bajo las dos condiciones conjuntas de voluntariedad, la ausencia de fuerza o violencia y la presencia de conocimiento – en este caso, del conocimiento acerca del carácter formativo de dichas acciones. La razón por la que Aristóteles no va más allá de esta noción y descansa en este punto, es sencillamente que él piensa que esta noción aplicada a nuestras acciones auto-formativas es la que asumen nuestras prácticas punitivas, y tiene buenas razones para asumir esto en base a su concepción de la acción voluntaria, determinada simplemente por la presencia de estos dos factores. La única diferencia en el caso de las disposiciones voluntarias es que estos factores se aplican ahora a las acciones auto-formativas. Puesto que la postura naturalista-determinista esta ya excluida por las prácticas punitivas en que Aristóteles se concentra en *EN* III V, y no por la noción de ‘lo que depende de nosotros’ que intenta dar cuenta de ellas, es natural para Aristóteles asumir que dicha noción no es compatible con la postura naturalista-determinista. Esto es lo que llamo ‘incompatibilismo conformista’

Referencias

BRICKHOUSE, T. “Roberts on Responsibility for Action and Character in the *Nicomachean Ethics*”. *Ancient Philosophy* 11, 1991.

BROADIE, S. and ROWE, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

CHISHOLM, R. "Human freedom and the self" (1967), reprinted in G. Watson (ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

DESTRÉE, P. 2011, "Aristotle on responsibility for one's character". in Pakaluk, M. and Pearson, G. (eds.) *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 285-391.

ECHENIQUE, J. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FREDE, M. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.

FURLEY, D. J. "Self-Movers". in Rorty, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles. London: University of California Press, 1980, p. 55-68.

IRWIN, T. H. "Reason and responsibility in Aristotle". in RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, p. 117-56

KANE, R. *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1996.

LOENING, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena: Gustav Fischer, 1903.

NATALI, C. *L'Action Efficace: Études sur la Philosophie de l'Action d'Aristote*. Leuven : Éditions Peeters, 2004.

PAKALUK, M. 2005, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SAUVÉ MEYER, S. 2011, *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

_____. "Aristotle on What is up to Us and what is Contingent". in Destrée, P., Salles, R. and Zingano, m. (eds.). *What is up to us? Studies in Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*. Academia Verlag: 2013.

SLOTE, M. "Ethics without free will". *Social Theory and Practice* 16, 1990, p. 369-83

SMILANSKI, S. "The ethical advantages of hard determinism", *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 1994, p. 355-63.

SORABJI, R. *Necessity, Cause and Blame: perspectives on Aristotle's theory*. London, Duckworth, 1980.

WATSON, G. 1996, "Two faces of responsibility", *Philosophical Topics* 24: 227-48

Zanuzzi, I. 2007, "A definição do voluntario na *Ethica Eudemia* II 9". *Journal of Ancient Philosophy* 1 (2), 2007.

DETERMINISMO, RESPONSABILIDAD Y ACCIÓN EN EL ESTOICISMO*

Marcelo D. Boeri

§ 1 Introducción: acción, responsabilidad y lo que “depende de nosotros”

No sólo en el lenguaje filosófico, sino también en el cotidiano se suele presuponer que si un agente *AG* es capaz de *actuar*, debe ser capaz de tener algún tipo de “poder causal” sobre su acción. Es decir, debe ser “causa” o “responsable” de su acción. Las palabras más cercanas que hay en griego filosófico para “responsable” y “responsabilidad” son, respectivamente, *αἴτιος* y *αἰτία*. Hay muchos ejemplos textuales de esta idea en el pensamiento griego antiguo, pero hay dos textos (uno de Platón y otro de Aristóteles) que creo que son lo suficientemente ilustrativos.

En *República* (*Rep.*) 617d6-e5 Platón argumenta que, aun dentro del ciclo de reencarnaciones, el dios no es “causa” (no es “responsable”) de los males de cada uno ni de la elección que cada persona haga de su estilo de vida. En efecto, el *δαίμων* no nos escogerá (no nos “determinará por destino”: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται*), sino que nosotros mismos somos quienes elegimos el

* Este texto recoge algunos aspectos centrales del cursillo “Responsabilidad moral en los estoicos”, dictado en el marco del III Congreso internacional de Filosofía Moral e Política (Sobre responsabilidad), 4-9 de noviembre de 2013. Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1120127 (Chile). Por último, quisiera agradecer al Profesor João Hobuss por su invitación al coloquio y por sus múltiples atenciones.

δαίμων en la medida en que elegimos nuestro modo de vida. Dicho de otra manera, cada uno es libre de elegir el tipo o estilo de vida que decide vivir: “la excelencia no tiene amo” (Platón, *Rep.* 617e3). La responsabilidad individual, entonces, depende de quien elige, el dios no es responsable de lo que uno ha elegido (*αἰτία ἐλομένων· θεὸς ἀναίτιος*).

En *Ética Nicomaquea* (EN) III hay un interesante pasaje (1114a28-b8) en el que Aristóteles trata de mostrar que los agentes morales son responsables. Aunque todos se encaminan hacia lo que se les presenta o aparece como bueno, cada uno es, *en cierto modo*, responsable de la manera en que se le aparece el bien. La tesis de Aristóteles es que si los agentes son *en cierto modo* co-responsables (*συναιτιοί πως*) de los estados caracterológicos habituales en que se encuentran, también serán en cierto modo responsables de lo que se le aparece como siendo bueno. Si así no fuera, nadie sería responsable de sus propias acciones incorrectas. Aristóteles es lo suficientemente precavido como para decir que el agente es solamente “en cierto modo” responsable de su estado de carácter y de su aparición del bien. En efecto, uno no es responsable en sentido estricto de sus “apariencias” (*φαντασίαι*), aunque sin duda es en cierto modo responsable del modo en que el fin (que coincide con el bien) se le aparece, pues al ser en cierto modo responsable de su estado caracterológico, también debe ser responsable de hacer una evaluación apropiada del modo en que el objeto de deseo (que coincide con el bien) se le aparece.¹ Eso significa que también deberá ser responsable de los efectos que un examen defectuoso de sus propias apariciones del bien tendría para el curso de una buena vida. Si la tesis de que todo el mundo es responsable de su carácter y de cómo se le aparece el fin es rechazada, habrá que aceptar que el agente actúa por ignorancia del fin y que el dirigirse al fin no es algo que uno elige, sino que nacemos con una capacidad natural para discernir correctamente y elegir lo que es verdaderamente bueno (EN 1114b3-8). Pero si éste efectivamente fuera el caso, resultaría

¹ Para una discusión en el contexto de este tema me permito enviar a Boeri, 2004.

imposible explicar cómo la virtud será más voluntaria que el vicio.² Esto explica, a mi juicio, por qué Aristóteles piensa que somos “en cierto modo” responsables de nuestros estados caracterológicos: aunque el modo en que un fin-bien se aparece a un agente se encuentre estrechamente vinculado a su estado de carácter, cada uno tiene ciertas disposiciones naturales que no dependen completamente de sí mismo.

Uno podría preguntarse si los filósofos antiguos (Platón, Aristóteles o los estoicos) tenían una *teoría* de la “responsabilidad” en un sentido parecido al que hablamos de responsabilidad nosotros, esto es, en el sentido de responsabilidad *moral*. A veces, cuando se habla de responsabilidad moral se invoca la noción de libertad. Es una suposición básica (incluso en un contexto pre-filosófico) que debe haber un cierto margen de indeterminación o de “libertad de acción” para que los actos que llevamos a cabo sean imputables, o para que se nos pueda hacer responsables de ellos. Incluso quienes invocan una especie de “nihilismo moral” usan la noción de libertad cuando argumentan que carecemos de “libertad moral”. De acuerdo con este tipo de enfoque, no hay elogio ni culpa moral sin libertad. La libertad es entonces condición necesaria de la responsabilidad moral. También se solía identificar esa libertad (al menos hasta hace pocas décadas en el debate del problema de la responsabilidad) con la “voluntad libre”: el agente *AG* es moralmente responsable de la acción *A*, si y sólo si *AG* tiene la libre voluntad de elegir llevar a cabo *A* o *-A* (o de llevar o no llevar a cabo *A*). Este tipo de enfoque da lugar a otro requisito de la responsabilidad moral: el agente *AG* es responsable de la acción *A* si tiene la posibilidad de *actuar de otro modo* que como actúa, es decir, si está en poder de (o “depende de”) *AG* llevar a cabo *A* o no llevar a cabo *A*. Aristóteles entonces parece presuponer el requisito de la libre voluntad, que se conecta con la *posibilidad de obrar de otro modo*, ya que supone que al menos

² Aristóteles *no* dice que la virtud surja en nosotros por naturaleza o que tengamos una inclinación natural a la virtud (y/o al bien; cf. *EN* 1109a10-19); lo que enfatiza es que estamos naturalmente dispuestos para recibir la virtud y para perfeccionarla a través de la habituación (πεφυκóσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειοῦμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. *EN* 1103a25-26).

algunos seres humanos tienen “libertad” en la medida en que depende de ellos o está en su poder actuar de otra manera.

El interés central del problema de la libre voluntad (asociada al problema de la responsabilidad) se basa en la creencia de que sin libre voluntad no hay responsabilidad. Algunos connotados estudiosos del pensamiento helenístico (como R. Sharples, 2001, p. 547) a veces usan la palabra “responsabilidad” para interpretar el griego τὸ ἐφ' ἡμῶν (o la traducción latina que proporciona Cicerón de la expresión griega: *in nostra potestate*, *De fato* 9; 25; 31; 40-45). La versión que propone Cicerón es bastante precisa: como sabemos, ἐπί con dativo tiene sentido locativo (con lo cual deberíamos decir “lo que está *en* nosotros”) o causal, lo cual significa que cuando se dice τὸ ἐφ' ἡμῶν lo que se quiere sugerir es que la causa de algo somos nosotros mismos.

Hay sobrados ejemplos en los textos filosóficos griegos de ambos sentidos del tecnicismo, pero en especial del sentido causal. El ejemplo más ilustrativo del uso filosófico de la expresión es, de nuevo, Aristóteles, quien en sus investigaciones morales la introduce para referirse a lo que es objeto de elección (*EN* 1111b30); o sea, la elección (προαίρεσις) se refiere a lo que depende de nosotros en el sentido causal de que elegimos aquello de lo que podemos ser causas nosotros mismos. Así, aunque podemos tener el deseo (racional) de ser felices, no podemos *elegir* ser felices. Ser felices no depende de nosotros pues, aun cuando uno haga todo lo que tiene que hacer para ser feliz –como formar adecuadamente sus estados caracterológicos, entrenar apropiadamente sus facultades cognitivas, etc. –hay imponderables que no dependen del agente que pueden hacer que la persona más próspera caiga en enormes desgracias en su vejez, como recuerda Aristóteles que le sucedió a Príamo – (*EN* 1100a5ss).

El otro ejemplo relevante del significado de la expresión τὸ ἐφ' ἡμῶν en los textos filosóficos es suministrado por Alejandro de Afrodisia; una preocupación especial de Alejandro en contra de los que dicen que “todo sucede de acuerdo con el destino” (probablemente los estoicos) consiste en mostrar que esta posición no sería capaz de “conservar” (σώζεσθαι) lo que depende de

nosotros, que él entiende como “la autodeterminación” (*τὸ αὐτεξούσιον*; *De fato*, 182, 22-24, ed. Bruns-Sharples). Alejandro parece enfatizar el hecho de que sus oponentes (¿los estoicos?) no advirtieron el significado de este término para implicar la libertad indeterminista del agente, lo cual presupondría que tenga el poder de hacer/elegir un curso de acción o su opuesto (cf. Bobzien, 1998, p. 408, n.111). Esto, naturalmente, no significa (al menos no necesariamente) que *para los estoicos* *τὸ ἐφ' ἡμῶν* implique el poder de hacer o elegir algo y su opuesto (véase, sin embargo, Alejandro, *De fato* 176, 14-25, ed. Bruns-Sharples, y Boeri (2007, p. 109-110). En suma, *τὸ ἐφ' ἡμῶν* es la expresión que sistematiza en el uso Aristóteles para indicar todo ese conjunto de “cosas” cuyo principio de movimiento reside “en nosotros”. Sin importar lo cuestionable que la interpretación de Sharples pueda resultar (*τὸ ἐφ' ἡμῶν* = “responsabilidad”), lo relevante es que los escritores filosóficos (incluido Aristóteles) no hablan de “libertad”, sino de si algo “depende o no de nosotros”, es decir, si está o no en nuestro poder llevar a cabo *A* o no llevar a cabo *A* (o llevar a cabo *A* o *-A*). Los escritores helenísticos (incluidos los estoicos, o los estoicos transmitidos por fuentes platónicas y peripatéticas) también usan *ἐξουσία* (“poder”, “determinación”) y *αὐτεξούσιον* (“autodeterminación”, “poder autónomo”).³ La objeción a entender *τὸ ἐφ' ἡμῶν* como “responsabilidad” tiene que ver con el hecho de que el término “responsabilidad” tiene una connotación legal y moral, pero muchos escritores (como Alejandro de Afrodisia o Nemesio, que son importantes fuentes estoicas) se refieren muchas veces a fenómenos físicos o psicológicos, no necesariamente morales. Sin embargo, la responsabilidad moral o legal (en el sentido de imputabilidad) dependen muchas veces de una explicación apropiada de la acción vista desde el punto de vista físico y psicológico. Nemesio (fines del s. IV d.C.), por ejemplo, hace una división de las facultades o poderes de los animales en tres tipos de facultades: (i) Anímicas o psíquicas, (ii) físicas y (iii) vitales (*De natura hominis* [NH] 87, 17 ss. ed. Morani: *τὰς μὲν λέγουσι ψυχικάς, τὰς δὲ*

³ Cf. Musonio Rufo, *Dissertationes* 12, 32; 16, 96. Epicteto, *Dissertationes* (Diss.) 4.1, 62; 67; 100. Alejandro de Afrodisia, *De fato* 182, 23; 188, 20; 189, 9. Cf. También SVF II 975 (Hipólito); 990 (Orígenes).

φυσικός, τὰς δὲ ζωτικός). Ejemplo de (i) es el “movimiento impulsivo” (cambio de lugar del cuerpo, el lenguaje y la respiración) y la sensación. Estas cosas “dependen de nosotros” pues uno puede hacerlas o no hacerlas. (ii) y (iii), en cambio, no dependen de nosotros (τὰς ἀπροαιρέτους; αἱ οὐκ ἐφ' ἡμῶν), aunque pueden ser voluntarias o involuntarias, como la nutrición y el crecimiento (es natural nutrirse: comemos cuando queremos o no queremos). El ejemplo de (iii) son las pulsaciones (σφνγμική), i.e. un fenómeno natural que no depende de nosotros y que además es involuntario. Puede haber cosas que dependan de nosotros, pero ese “depender de nosotros” *se funda en aspectos físicos y psicológicos* que pueden tener incidencia en la explicación de la acción. Si eso es así, no parece una buena objeción argumentar que τὸ ἐφ' ἡμῶν no puede significar “responsabilidad” porque esa palabra tiene una connotación legal y moral, pero los escritores se refieren muchas veces a fenómenos físicos o psicológicos y no morales.

Lo que acabo de presentar recién (de un modo esquemático) es lo que algunos intérpretes y filósofos llaman ahora “el enfoque tradicional de la libertad moral” (CF. Campbell-O'Rourke-Shier 2004: 1-12). Algunos filósofos contemporáneos (como S. Darwall) argumentan que la responsabilidad implica la capacidad de *responder* a las exigencias morales que se le presentan. Los agentes morales se ven como responsables por el hecho de que están sujetos a responder a las exigencias que se les imponen. Una suposición de “explicabilidad recíproca” (“reciprocal accountability” = responsabilidad moral) es esencial para que pueda haber obligaciones morales entre las personas. Según Darwall, la explicabilidad /responsabilidad (*accountability*) recíproca presupone que los demás puedan ver las razones para actuar del modo que decimos que los demás están obligados a actuar. La obligación moral involucra responsabilidad moral o “explicabilidad” (Darwall 2006: 284; 290-292.). ⁴ Como espero mostrar en la sección final de este artículo, la tesis estoica de la οἰκείωσις propone una idea parecida.

⁴ Cf. especialmente 292: “Culpar a alguien compromete a uno a pensar que había una buena razón para la persona para no haber hecho lo que hizo (normatividad). Sería simplemente incoherente juzgar a alguien culpable (de algo) si se reconoce que

Pero, ¿por qué es relevante esta larga introducción? Porque el estoicismo es la escuela filosófica que reivindica un determinismo causal que, *quizá*, haría inviable una teoría de la responsabilidad (al menos una teoría de la responsabilidad que suponga las nociones de “libre voluntad”, posibilidades de acción alternativa, etc.). Los estoicos son “deterministas”; algunos incluso sugieren que defendieron cierta forma de “fatalismo”. Pero, como es obvio, las palabras “determinismo” y “fatalismo” no aparecen nunca en las fuentes griegas y latinas que nos sirven para reconstruir las teorías del estoicismo antiguo (Zenón, Cleantes, Crisipo) y medio (Panecio y Posidonio), pero tampoco aparecen en los estoicos de quienes conservamos “obras completas” (Séneca, Epicteto y Marco Aurelio). Claro que el hecho de que no exista la palabra “determinismo” no significa que los estoicos no hayan tenido el concepto. La expresión “fatalismo” (*fatum* = destino) a veces evoca una posición filosófico-teológica que muchos filósofos prefieren no suscribir, aun cuando admitan que el mundo es un sistema “determinista”.

En lo que sigue distinguiré los sentidos en los que se hace referencia a ambos términos en las discusiones contemporáneas. Luego examinaré no sólo algunos enfoques contemporáneos respecto de la noción de “responsabilidad”, sino también algunos textos estoicos y me preguntaré si esta distinción es apropiada para entender el estoicismo. Más adelante discutiré el problema de la responsabilidad en un contexto determinista como el estoico y, como he adelantado, sugeriré que algunas intuiciones contemporáneas fueron adelantadas por los estoicos: de hecho, *mutatis mutandis*, los estoicos supusieron que el ingrediente de “explicación recíproca” (Darwall) es esencial para que haya responsabilidad moral entre las personas. Sugeriré que dicho ingrediente puede verse en la teoría estoica de la *οἰκείωσις* (“apropiación”, “familiaridad”). También argumentaré que si los estoicos son los destinatarios de la objeción de Plotino en contra del fatalismo astrológico y en contra de la adivinación (cf. *infra* § 2, (c)), los estoicos tienen una respuesta razonable a la objeción.

en realidad él no tenía razón, cualquiera fuere, para no haber actuado como lo hizo”.

§ 2 Determinismo y fatalismo estoico. El problema de la responsabilidad en un mundo causalmente cerrado

D. Dennet sostiene que el fatalismo no es más que un enfoque místico y supersticioso según el cual *necesariamente* nos encontraremos en circunstancias particulares en nuestras vidas (circunstancias que el destino ha decretado) *sin importar lo hagamos o dejemos de hacer* (Dennet, 1984, p. 104, citado por Solomon (2003, 435).⁵ Probablemente, ésta es una versión poco matizada de lo que se entendió por fatalismo en la antigüedad. Los términos “fatalismo” y “determinismo” a veces se identifican y otras veces se distinguen; para evitar confusiones, conviene comenzar por introducir algunas distinciones. El fatalismo suele caracterizarse de diversas maneras: (a) como la tesis según la cual lo que sucede o ha sucedido *tiene* o *tenía* que suceder (Solomon, 2003, p. 435). No es una necesidad científica o causal; aunque muchas veces se lo asocia a un enfoque teológico, no necesariamente es un enfoque teológico. (b) Es la tesis de que el futuro está fijado de antemano en el sentido de que lo que *tiene* que suceder sucederá sin importar qué estados o acontecimientos se den en el presente o en el futuro, o independientemente de los esfuerzos, deliberaciones o elecciones humanas (Sauvé Meyer, 1999, p. 250; para su distinción entre “fatalismo de los resultados y fatalismo de las acción” cf. 254. Salles, 2005: xv-xvii; p. 9-11). Éste sería el tipo de fatalismo que avala el “argumento perezoso” (*ἀργὸς λόγος*): si estoy enfermo pero *tengo* que recobrarme, me recobraré, *llame o no llame* al médico y *siga o no* sus prescripciones⁶:

⁵ Dennet hace notar que no debe confundirse determinismo con fatalismo: sostener que el determinismo implica la impotencia causal de la deliberación es un error que se apoya en dicha confusión. Su tesis de que no es incompatible el determinismo con la deliberación (1984: 102) se acerca bastante al enfoque estoico, según el cual, incluso dentro de un contexto determinista, hay algo que depende de nosotros (aun cuando la noción de “deliberación” no es particularmente estoica).

⁶ Un detalle interesante: Cicerón y Orígenes consideran el argumento perezoso como un sofisma. Alejandro de Afrodisia, en cambio, lo considera una objeción válida en contra del determinismo (*De fato* 186, 31-187, 8; 191, 13-26). Regreso a este detalle más adelante.

T1 Cicerón, *De fato* 28-29: En efecto, hay cierto argumento al que los filósofos llaman ἀργὸς λόγος: si nos sometiéramos a él, no haríamos nada en absoluto en la vida [...]. ‘Si para ti el destino es recuperarte de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames al médico; igualmente, si para ti el destino es que no te recuperes de esta enfermedad, entonces no te recuperarás, llames o no llames al médico Pero lo uno o lo otro está destinado; por consiguiente, no tiene caso llamar al médico.’ Este tipo de cuestionamiento se llama correctamente perezoso y ocioso, pues, por el mismo argumento, toda actividad se retirará de la vida (trad. esp. BS 2014 cap. 28, texto 28.3. Cf. también Orígenes, *Contra Celso* II 20, 62-71. *SVF* 2.957; *FDS* 1005).⁷

Típicamente, éste es el tipo de argumento en contra del fatalismo estoico: si la tesis estoica de que todo sucede por destino es cierta, todo termina en la más absoluta inacción. Hay razones para creer que Crisipo puede haber respondido a este tipo de objeción, que aparece sugerida por Aristóteles (*De interpretatione* 9 con el comentario de Salles, 2004, p. 11-12). Sauvé Meyer ha mostrado (convincientemente en mi opinión) que éste es el clásico tipo de argumento que infiere (falazmente) el fatalismo del determinismo. (c) Hay una forma de fatalismo (atacada por Plotino en las *Enéadas* III 1, 5-6) que defiende (sobre bases poco claras) la creencia de que el destino de una persona estaba determinado (“destinado”) por la posición de las estrellas o los planetas cuando nació. Los defensores de esta forma de fatalismo parecen haber argumentado (según Plotino) que mediante la adivinación por los astros es posible hacer predicciones acerca de lo que sucederá en el universo y acerca de lo que le sucederá a cada individuo.⁸

En la discusión contemporánea se habla de distintas formas de determinismo: (i) *determinismo causal*: sostiene que todo lo que sucede en el mundo (incluidas nuestras acciones) es causado por

⁷ Cf. también Orígenes, *Contra Celso* II 20, 62-71 (*SVF* 2.957; *FDS* 1005).

⁸ Desde luego que Plotino ataca también a los estoicos. Sexto Empírico dedica un tratado completo para tratar de refutar el “destino astrológico” que, en su opinión, no son más que meras supersticiones de los astrólogos caldeos (*Adv. Math.* V = *Contra los astrólogos*).

acontecimientos que sucedieron en el pasado. Esto es, hay una red de conexiones causales que explican todo lo que sucede y lo determina. El determinismo causal se puede caracterizar de un modo más preciso diciendo que los hechos pasados, *junto con las leyes de la naturaleza*, implican la totalidad de los hechos futuros (Fisher, 2006, p. 128). (ii) El *determinismo teológico* afirma que existe un Dios/dios omnisciente y providente que posee un conocimiento absoluto del futuro. (iii) El *determinismo lógico* establece que todas las proposiciones (incluyendo las que se refieren al futuro) son o bien verdaderas o bien falsas.⁹ En su *De fato* (20; 26. SVF II 952) Cicerón documenta este enfoque como característico del estoicismo. (iv) El *determinismo físico* sostiene que el mundo físico pone o fija una coacción sobre lo que podemos hacer; tal coacción es tan poderosa que *sólo podemos hacer lo que hacemos*. Si esto es así, ese poder coactivo es capaz de impedirnos hacer lo que deberíamos hacer para tener una “buena vida” (M. Frede, 2011, p. 14).

En la medida en que los estoicos defienden la idea de que todo estado y acontecimiento es necesitado por una causa antecedente (Alejandro de Afrodisia, *De fato* 191, 30-192, 14; SVF II 945; BS cap. 19, texto 19.4)¹⁰ fueron “deterministas”. Pero, en cierto sentido, también fueron “fatalistas” porque defendieron vigorosamente la tesis de que todas las cosas (hechos, acontecimientos, nacimientos, muertes, acciones, etc.) suceden “según el destino” (*πάντα γίγνεσθαι καθ’ εἰμαρμένην*; *secundum fatum*; *omnia fato fieri*).¹¹ Pero, ¿fueron los estoicos “fatalistas” o “deterministas”? ¿Qué legitimidad tiene este tipo de pregunta y qué es lo que contribuye a aclarar? Una estrategia posible es hablar del fatalismo como una forma de determinismo, toda vez que el determinismo tiene ingredientes fatalistas: el determinismo estoico sostiene que el futuro ya está fijado. Los eventos que tendrán lugar ya están determinados y nada puede evitar que se produzcan. Eso para los estoicos es “destino” (*εἰμαρμένη*). Pero como ha recordado Salles (2005, xv-xvi), el determinismo

⁹ Éste es el tipo de determinismo que ataca Aristóteles en *De interpretatione* 9.

¹⁰ Alejandro de Afrodisia, *De fato* 191, 30-192, 14 (SVF II 945).

¹¹ Otros (D. Frede, 2003) prefieren no hacer ninguna distinción entre fatalismo y determinismo causal.

estoico, a diferencia del fatalismo burdo, sostiene que el futuro está determinado por el presente (tal como el presente lo está por el pasado; cf. Alejandro, *De fato* 192, 3-11). Ésta es parte de la estrategia estoica para debilitar el argumento perezoso: no es cierto que los hechos ocurrirán independientemente de lo que hagamos o dejemos de hacer. Si el futuro está determinado por el presente, no es indistinto si uno llama o no al médico cuando está enfermo.

Los estoicos son “deterministas físicos” pues, según ellos, todo lo que sucede tiene causas (físicas) antecedentes que forman una secuencia o cadena.¹² Pero, de acuerdo con su fisicalismo, *A* es causa de *B* si y sólo si *A* y *B* son cuerpos. A pesar de sus semejanzas, esta forma de determinismo se diferencia fuertemente del determinismo contemporáneo por dos razones: (1) No sólo la totalidad del cosmos (su diversidad, organización y absoluta coherencia) es el resultado de la actividad causal del destino, sino que dicho destino es dios. (2) Los deterministas actuales no creen que sea posible la existencia de un agente cósmico que determina todo y, mucho menos, que dicho agente sea dios/Dios. El determinismo causal desafía cualquier teoría moral porque, al parecer, implica que como agentes no somos libres de determinar nuestros cursos de acción. Si el determinismo causal es cierto, uno podría suponer que no hay lugar para imperativos morales de ningún tipo, pues sólo podemos hacer lo que de hecho hacemos. Si esto es así, no somos “responsables” de nuestras acciones pues, como habitualmente se asume, somos moralmente responsables solamente de hacer aquello que podríamos haber hecho de otro modo. Pero el determinismo causal sostiene que no depende de nosotros actuar de otro modo que como, *de hecho*, actuamos.

Pero, ¿es el “fatalismo” o “determinismo” estoico una doctrina misteriosa, una posición mística o supersticiosa? Creo que los estoicos pensaban que no: su fatalismo o determinismo puede entenderse como una posición que intenta dar cuenta del sistema del

¹² Cf. Alejandro de Afrodísia, *De fato* 191, 30-192, 14 (*SVF* II 945); *De anima libri mantissa* 185, 5: *εἰρμὸν γοῦν αἰτίων αὐτήν* (sc. *εἰμαρμένη*) *φασιν εἶναι*. Aecio (I 28, 4; *SVF* II 917) explica la “secuencia de causas” (*εἰρμὸς αἰτίων*) como “un orden y un vínculo inquebrantable” (*τάξις καὶ ἐπισυνδέσεις ἀπαράβατος*). Cf. también Nemesio, *NH* 36, 21-22.

mundo de un modo filosófico o “científico”, no mágico ni misterioso.¹³ Algunos escritores contemporáneos también creen que el fatalismo no debe construirse como una doctrina misteriosa “o metafísica”, ni considerarse una tradición arcaica o popular sin mayor sustento (Solomon). Quiero sugerir que el fatalismo/determinismo estoico puede leerse como un modelo filosófico que intenta mostrar la estructura sistemática del mundo; dicha estructura obedece a factores causales definidos, no se basa en un modelo misterioso. La adivinación o la profecía sin sustento no tiene lugar entre esos factores causales¹⁴ Una de las razones para rechazar cualquier forma de fatalismo en nuestros días se funda en el enfoque científico y naturalista que tenemos del mundo. Pero ése es un enfoque que los estoicos sin duda compartirían: el trasfondo en el que se inscribe el fatalismo estoico tiene un carácter científico-filosófico que intenta derribar un enfoque mágico del mundo asociado a teorías fatalistas mágicas. El argumento estoico es que, si uno es efectivamente un sabio, debe conocer la secuencia causal, el orden y concatenación de los acontecimientos en el mundo. Eso es lo que afirma Cicerón (probablemente pensando en los estoicos) en su *De divinatione* I 127-129: dado que todo sucede por destino, si pudiera haber algún mortal que percibiera con su mente la concatenación de todas las causas (*coligationem causarum omnium perpiciat animo*), nada se le escaparía. Esto es así porque quien conoce las causas de lo que va a suceder, conoce *todo* lo que va a suceder. Pero como únicamente puede hacer esto un dios, hay que dejar al hombre que “presienta” (*praesentiat*) lo que va a suceder a través de signos que indican lo que se sigue de ellos. Las cosas que van a suceder no aparecen súbitamente: tal como quienes conocen las salidas y puestas de sol, los movimientos del sol y de la luna predicen con mucha anticipación (*multo ante praedicunt*) lo que va a ocurrir, así también

¹³ Para un ataque en contra de la adivinación como “actividad científico-cognitiva” (*μαντική γνωστική*), cf. Alejandro, *De anima libri mantissa* 179, 14-23.

¹⁴ Como, sin embargo, sugiere Diogeniano, en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* (PE) IV 3, 1-4.

T2 “los que, habiendo estudiado por mucho tiempo, advirtieron el curso de las cosas y la sucesión de los eventos (*cursum rerum eventorumque consequentiam diuturnitate pertractata notaverunt*), saben lo que va a suceder siempre o, si ello es difícil, la mayor parte de las veces”.

Según Cicerón, Posidonio considera que en la naturaleza hay algunos signos de las cosas futuras (*De div.* I 130: *in natura signa quaedam rerum futuram*). Pero lo decisivo es ser capaz de leer o comprender dichos signos, para lo cual se requiere el estudio de la naturaleza. Crisipo definía la adivinación así: “es la facultad que conoce, ve y explica los signos que son anunciados por los dioses a los hombres como portentos (*Chrysippus ...divitationem definit ...vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur*). Pero su función (*officium*) es conocer por anticipado la disposición de los dioses hacia los hombres, cómo muestran tal disposición, cómo se conjuran y alejan sus signos” (*De div.* I 130). Estobeo (un doxógrafo del s. V d.C.) informa sobre el valor de la adivinación en el estoicismo de esta manera:

T3 “Afirman (sc. los estoicos) que la adivinación (*μαντική*) es un conocimiento teórico de los signos que, procedentes de dioses o de divinidades (*ἐπιστήμην θεωρητικὴν σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων*), se extienden a la vida humana” (Estobeo, *Eclogae* 2.67, 16-19, ed. Wachsmuth) [...] “Sólo el virtuoso es también adivino (*μάντις*); es como si tuviera el conocimiento capaz de distinguir los signos que, procedentes de los dioses o de divinidades, se extienden hacia la vida humana (*ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων*). Esa es la razón por la cual también las formas de adivinación se relacionan con él: el arte de la interpretación de los sueños, el de hacer augurios y el de hacer sacrificios” (Estobeo, *Ecl.* 2.85, 114, 16-18, ed. Wachsmuth).

A pesar de las razonables dudas y sospechas que uno pudiera albergar respecto del poder del sabio para interpretar los sueños o hacer augurios, parece que cuando los estoicos dicen que sólo el

sabio es adivino (Cicerón, *De div.* I 129) no están sugiriendo nada mágico ni una superstición absurda. La posición estoica se encuadra muy bien en un modelo naturalista en el que la observación de los hechos naturales, el estudio de las conexiones causales que parecen dar cuenta de tales hechos y el entrenamiento cognitivo del sabio parecen ser decisivos. Crisipo pensaba que el destino es el principio que da cuenta de la perfecta organización del cosmos, y que dicho destino es una secuencia causal, necesaria y providencial que no tiene nada que ver con el pensamiento mágico. Pero el problema de fondo para nosotros es cómo puede ser compatible un modelo fatalista/determinista con la responsabilidad individual. Sin embargo, como ha recordado Bobzien (1998, p. 131), hay que tener en cuenta que somos nosotros quienes estamos especialmente preocupados por el problema del determinismo y la responsabilidad moral: para los filósofos helenísticos éste era un problema entre otros. No obstante, parece que esto generó una cierta tensión porque los estoicos (especialmente Crisipo) parecen haber estado interesados en generar argumentos compatibilistas, *i.e.* argumentos que hicieran compatible el determinismo con la responsabilidad. Los estudios de Bobzien también nos han ayudado a entender que los pasajes de Eusebio que citan a Crisipo (y que se ha considerado que tratan un argumento de Crisipo a favor del compatibilismo) presentan, más que la oposición destino-libre arbitrio (*Fatum et liberum arbitrium*; von Arnim) o el problema de la responsabilidad moral (Long-Sedley) las réplicas de Crisipo a la objeción de que el fatalismo/determinismo conduce a la inacción o a la “pereza”.

Uno siempre podría argumentar que la incompatibilidad entre ambas cosas (destino/responsabilidad) es un problema que ya fue visualizado por Aristóteles (cf. *De interpretatione* 18b26-33) y que es enfatizado por las fuentes peripatéticas (sobre todo Alejandro de Afrodisia) que transmiten las doctrinas estoicas. Según Aristóteles, si no existiera azar en los acontecimientos del mundo (*μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις*), sino que todo existe y se produce por necesidad (*πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης*), no sería necesario deliberar ni esforzarse (*οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι*), creyendo que si hacemos una cosa determinada, esa cosa sucederá, y que si no la hacemos, no sucederá. Ésta es una

versión del argumento perezoso; lo que quiero mostrar es que la incompatibilidad entre un mundo necesario y la responsabilidad ya fue advertida por Aristóteles. Tal vez ésta es una buena razón para entender por qué Alejandro de Afrodisia piensa que el argumento perezoso refuta el determinismo.

Pero para comprender mejor el determinismo estoico, hay que prestar atención a su física y cosmología. Los estoicos creen que el cosmos es un cuerpo unitario; es un continuo, sin brechas (DL VII 140; 143; 150). Hay dos principios que constituyen el cosmos (DL VII 134): lo activo (*τὸ ποιοῦν*) y lo pasivo (*τὸ πάσχον*). Lo pasivo es la sustancia incualificada, la materia; carece de cualquier poder activo. Lo activo, en cambio, es un poder capaz de poner en movimiento y dotar de cualidad: la razón en la materia, o dios (*τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν*). Tanto lo pasivo como lo activo son cuerpos: si no lo fueran, lo activo no podría actuar sobre lo pasivo, ni lo pasivo podría recibir su acción. Según los estoicos, lo activo es *πνεῦμα* (“aliento”, “hálito”), un compuesto de aire y fuego (los elementos activos). Lo pasivo, en cambio, es un compuesto de tierra y agua, los elementos pasivos (cf. Nemesio, *NH* 52, 18-19, ed. Morani: *οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά τὰ δὲ παθητικά· δραστικά μὲν ἀέρα καὶ πῦρ· παθητικά δὲ γῆν καὶ ὕδωρ*). Un aspecto relevante de esta teoría física es que los dos principios dan lugar a una “mezcla completa” (*κρᾶσις δι' ὅλου*), el tipo de mezcla en la que los ingredientes se encuentran absolutamente interpenetrados pero, no obstante, conservan sus respectivas cualidades (ejemplos estoicos típicos de este tipo de mezcla son hierro y fuego, cuerpo y alma). Pero, ¿qué tiene que ver esta teoría física con el determinismo y el problema de la responsabilidad? El principio activo no sólo se identifica con el intelecto (o la “razón”) y con dios, sino también con el *destino*. (DL VII 135-136: *Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι*). Esto debe significar que el destino/dios, como factor activo, explica el modo en que está dispuesto el cosmos y lo “determina”.

§ 3 ¿Por qué el fatalismo burdo no es una buena caracterización de la posición estoica?

Como hemos visto, hay un sentido en que el fatalismo puede entenderse como una forma de determinismo. Pero hay una manera en que los estoicos parecen evitar el “fatalismo burdo”; según este tipo de fatalismo, no importa lo que uno haga o deje de hacer: de todos modos sucederá lo que está determinado por el destino (cf. *supra* T1). Pero los estoicos muestran que hay cosas que no pueden suceder independientemente de lo que uno haga o deje de hacer. Ése es el tipo de estrategia seguida por los estoicos y documentada por Eusebio (*PE* VI 8, 25-29; 35).

Pero, aun cuando uno pueda desarrollar una estrategia (como la que desarrollan los estoicos) y pueda mostrar que hay hechos que no suceden sin que tengamos ninguna intervención, ¿cómo se hace compatible eso con la tesis de que *todo* está destinado/determinado? La respuesta estoica (que, al parecer, no convenció a muchos) es la que presenta Nemesio (*NH* 105, 6-106, 13, ed. Morani = BS 2014, cap. 29, texto 29.1). Pero, ¿por qué un estoico cree que esta respuesta es razonable? Probablemente, porque, *more stoico*, es una manera “sensata” de conservar la necesidad del destino y de no eliminar, en un contexto determinista, “lo que depende de nosotros”. El destino le ha conferido a diferentes cosas capacidades diferentes: al agua la de enfriar, a la planta la de hacer crecer un fruto, a la piedra la de dirigirse hacia abajo y al animal (prioritariamente al animal humano) la de asentir y de tener impulsos. Pero asentir o no asentir se da *a través de nosotros*, es decir, *depende de nosotros*. No es cierto, por tanto, que porque un objeto *x* o *y* del mundo haya sido producido por el destino, el modo en que “se da” dicho objeto también dependa del destino.

La tesis estoica es clara: lo que ocurre a través de nosotros por obra del destino depende de nosotros. Lo que fija/determina el destino es la “constitución natural” de cada cosa. Para indicar qué es privativo de la especie humana dentro del género animal, la teoría recurre a la noción de *κρίσις* (“juicio”, “discernimiento”, la capacidad humana de tomar una decisión práctica previo examen de una *φαντασία* y de la deseabilidad de la acción que se sigue del

asentimiento a dicha *φαντασία*). La idea de que este examen crítico de representaciones previo a la acción es suficiente para ser moralmente responsables de la acción una vez que ésta se realiza, aparece en varios textos. Según informa Orígenes (*De principiis* III 1, 2-3), somos dignos de elogio o de censura por aquellas acciones que elegimos realizar sobre la base de un examen previo de nuestras representaciones, siendo ese examen crítico lo que nos distingue de los demás animales. Pero en *NH* 105, 6-106, 13 Nemesio razona así: (i) los que argumentan que se conserva lo que depende de nosotros y lo que es según destino lo único que muestran es, finalmente, que todo es generado/sucede según el destino. (ii) Ello es así porque si afirman que el destino nos ha dado el impulso y que el destino a veces lo impide y a veces no, todo debe suceder por destino. Sin embargo, de acuerdo con el punto de vista estoico, el destino no supone coerción *externa*, ya que no es algo externo al agente, sino interno a él. En efecto, la teoría expuesta por Cicerón (*De fato* 20; 26) y por Alejandro (*De fato* 181, 7-14; 182, 5-20) enfatiza que el destino no es un obstáculo externo que pueda frustrar nuestra inclinación a actuar de manera distinta a como está predeterminado que actuemos: “los animales [...] llevan a cabo por necesidad el movimiento *a partir de sí mismos* y según el impulso” (dice Alejandro, reportando el punto de vista estoico). La tesis de que el destino no es un factor externo que por necesidad condiciona el asentimiento y, por tanto, el impulso (*i.e.* el movimiento que hace que uno se dirija intencionalmente hacia lo que considera bueno/deseable), también aparece en Cicerón, *De fato* 44-45. Allí se describe la estrategia empleada por Crisipo para mostrar que, aunque todo sucede por destino, no es cierto que el impulso no depende de nosotros. El argumento procede a través de la distinción de dos tipos de causa: (a) perfectas o principales y (b) auxiliares o próximas. Las causas auxiliares y próximas no dependen de nosotros; la perfectas y principales, sí. Cuando se argumenta que todo sucede por destino no se quiere decir que todo sucede por causas perfectas y principales, sino por causas auxiliares y próximas. Entonces, si todo sucede por destino, todo sucede por causas antecedentes, no por causas principales/perfectas, sino auxiliares/próximas. Si las causas auxiliares/próximas/antecedentes no dependen de nosotros, no se

sigue que el impulso no depende de nosotros, pues el impulso es lo que se sigue del asentimiento a una representación, asentimiento que es causa principal y perfecta. Cicerón sigue desarrollando la tesis de Crisipo y señala que para que haya una representación a la cual asentir debe haber primero algo que excite desde afuera (la causa antecedente/próxima/auxiliar) la mente del agente (*visum* en el latín de Cicerón, probablemente su traducción de *φανταστόν*; *SVF* II 54; BS, texto 6.2, cap. 6), de modo que se forme la impresión o representación. Pero si esto es así, no es cierto, como cree Nemesio, que el impulso se sigue por necesidad y que, por tanto, se elimina el impulso y lo que depende de nosotros. Nemesio sugiere que podría haber casos en los cuales el impulso se ve obstaculizado por factores que se dan por destino. Pero según esta misma teoría, el impulso mismo también se da por destino. En Crisipo lo que explica la responsabilidad del agente es la tesis de que éste realiza un examen sobre la deseabilidad de sus acciones *junto* al hecho de que no hay coerción externa.

Una parte importante del argumento de Nemesio en contra de Crisipo sostiene que, si el estoico tiene razón, se elimina el criterio de posibilidad alternativa. Una vez más, Alejandro (*De fato* 196, 23-197, 3) testimonia que la teoría crisipeana expuesta por Nemesio y otros escritores parece negar que la responsabilidad moral presuponga la capacidad de acciones alternativas. Esto se niega con mucha fuerza en pasajes donde se desarrolla un argumento que pretende *refutar* la tesis de que sólo dependen de nosotros aquellas acciones que tenemos la capacidad de realizar o de no realizar.¹⁵ Según los defensores de la teoría expuesta por Alejandro aquí, dependen de nosotros todas aquellas acciones y actividades que se dan según nuestros impulsos, pero dichas acciones y actividades dependen de nosotros sólo si “es posible que sucedan o no a causa de nosotros” (*δυνατὸν ὑφ’ ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μὴ*), lo cual parece suponer, en efecto, la capacidad de acciones alternativas. Se podría

¹⁵ Esto no demuestra que *todos los estoicos* adoptaron esta postura de Crisipo de negar el vínculo entre los dos conceptos. De hecho, Alejandro (*De fato* 205, 1-13) sugiere que al menos algunos deterministas (¿estoicos?) parecen haberse apartado de Crisipo sobre este punto.

esquematizar el argumento basado en el criterio de “posibilidades alternativas” (PA) del siguiente modo: 1: sólo somos responsables de lo que depende de nosotros; 2: sólo dependen de nosotros las acciones que o bien podemos llevar a cabo o bien no llevar a cabo (*i.e.* la noción de algo que “depende de nosotros” presupone la noción de PA); 3: el determinismo excluye que haya acciones alternativas (si mis acciones tienen una causa antecedente, no es posible que el agente pueda o bien llevar a cabo o bien no llevar a cabo sus acciones). 4: Por consiguiente, la responsabilidad es incompatible con el determinismo aplicado a sus acciones y psicología.

Una objeción presentada por quienes creen que la noción de PA no es relevante para el enfoque estoico de $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ como implicando acciones alternativas es que no hay pruebas textuales de que algún estoico temprano haya usado el concepto de “lo que depende de nosotros” en un sentido que, claramente, implique PA (Salles, 2007). Lo que se objeta con razón a la interpretación de $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ como implicando PA es que hay que demostrar que los estoicos usaron estas nociones en este sentido, no que nunca y en ningún caso es posible que lo uno implique lo otro. Fue nada menos que Aristóteles quien usó las nociones de lo que depende de nosotros y de PA en el sentido de que lo primero implica (o “conlleva”) lo segundo. Uno podría aceptar que lo primero no implica *necesariamente* lo segundo, pero eso no significa que no *pueda* implicarlo. Un pasaje importante sobre este tema es Cicerón, *De fato* 41-45, que puede esquematizarse así:

(i) Crisipo desaprueba la necesidad pero al mismo tiempo pretende que todo sucede por causas antecedentes. (ii) Ambas posiciones parecen incompatibles, *i.e.* escapar a la necesidad (*necessitas*) y mantener el destino (*fatum*). (iii) Para escapar a la posible incompatibilidad descrita en (ii) Crisipo distingue dos tipos de causa: (a) las perfectas y principales y (b) las auxiliares y próximas. (iv) Esto le permite a Crisipo reformular su tesis de que todo sucede por destino (*omnia fato fieri*) de la siguiente manera: todo sucede según destino *por causas antecedentes, no por causas principales*. (v) Ahora bien, hay cosas que están en nuestro poder y cosas que no; las

causas antecedentes no están en nuestro poder, las perfectas y principales sí lo están. Esta distinción le permite a Crisipo argumentar en contra de los que sostienen que, si se introduce el destino, *todo* sucede por destino *únicamente* (una causa antecedente, según Crisipo), lo cual significa que también sucede por destino el impulso (*adpetitus*; *De fato* 40), lo que se sigue de él (la acción), y los actos de asentimiento (*adsensiones*), que es lo mismo que decir que ninguno de ellos depende de nosotros (*ne ... in nostra potestate*). Dicho de otro modo, si ni el impulso ni el asentimiento están en nuestro poder, tampoco lo estará la acción. (vi) Pero con la distinción de tipos de causa Crisipo puede hacer frente a esa objeción pues los asentimientos e impulsos no se deben a causas antecedentes, sino a causas perfectas y principales (*De fato* 41). (vii) Ahora bien, si las causas auxiliares y próximas (*i.e.* antecedentes) no dependen de nosotros, no se sigue que tampoco el impulso (*adpetitus*; *De fato* 41) dependa de nosotros (*sit in nostra potestate*). Eso ocurriría únicamente en el que caso de que se admitiera que *todo* sucede por causas perfectas y principales y que tales causas no dependen de nosotros (*quod non*). (viii) Pero como el impulso y el asentimiento son causas principales y las causas principales dependen de nosotros, puede concluirse que el impulso y el asentimiento no están determinados solamente por el destino, sino también por nosotros (*De fato* 43).¹⁶

Quienes objetan la interpretación de “lo que depende de nosotros” presuponiendo PA argumentan que, aunque se acepte que lo que depende de nosotros es compatible con la posibilidad de acciones alternativas, eso no significa que lo primero *necesariamente* implique lo segundo. He sugerido que, aunque se acepte esta objeción, eso no significa que lo primero no *pueda* implicar lo segundo. En la explicación de la psicología de la acción que Cicerón atribuye a Crisipo la representación (*visum*) –que no está en nuestro

¹⁶ Una discusión detallada de estos pasajes del *De fato* ciceroniano se encuentra en Bobzien, 1999. Bobzien desafía la interpretación tradicional (que doy por supuesta en mi exposición), según la cual las causas próximas y auxiliares, por un lado, y perfectas y principales, por el otro, corresponden a la distinción entre factores determinantes internos y externos. Según Bobzien, Crisipo concibió ambas formas de causalidad como alternativas (cf. su 1999, p. 204-206).

poder o no “depende de nosotros”- es la causa antecedente del asentimiento y del impulso (y, en ese sentido, los determina); pero el asentimiento y el impulso que de él se sigue están en nuestro poder. Gracias a Orígenes (*De princ.* 3.1.2-3) sabemos que los estoicos pensaron que el agente puede prestar o rehusarse a prestar asentimiento a la representación o, más precisamente, a la proposición que es dicha representación. Por eso me parece al menos razonable suponer que en el *De fato* de Cicerón el asentimiento depende del agente racional en el sentido de que éste puede asentir o no asentir a la representación. Si esto es así, se podría sugerir que también para Crisipo lo que depende de nosotros puede implicar PA: los actos de asentimiento dependen de nosotros en el sentido de que la causa del asentimiento somos nosotros mismos. Pero además podemos asentir a una proposición o rehusarnos a asentir a ella, y esas *son* PA.¹⁷

§ 4 Causalidad y responsabilidad

El principio activo, dios o el “destino” tienen poderes causales. Pero, ¿qué es una causa estoica? Los estoicos describen el fenómeno de la causalidad del siguiente modo: (*i*) entre los factores A y B puede establecerse una relación causal (*a*) si y sólo si A y B son cuerpos, y (*b*) si y sólo si B, lo que recibe la acción causal de A, se encuentra en una condición o aptitud (*ἐπιτηδεύτης*) tal como para que sea posible la acción causal. Por ejemplo, el fuego (un cuerpo) quema la leña (otro cuerpo); de la relación entre fuego y leña resulta como efecto el predicado incorpóreo “está quemada”, que es satisfecho por la leña. Pero ello es sólo posible si la condición o aptitud de la leña lo permite cuando recibe la acción causal del fuego, es decir, cuando está seca o en condiciones tales que permita la combustión. En virtud de su ontología corporeísta según la cual lo corpóreo es el rasgo esencial de lo existente, únicamente lo corpóreo es capaz de actuar o de recibir una acción y “lo que es capaz de producir o de recibir una acción” resulta una descripción apropiada

¹⁷ Otros argumentos en contra de la interpretación basada en PA pueden verse en Salles, 2007 (y mis réplicas en Boeri, 2007).

de “cuerpo” en sentido estricto. Algo x es causa *en sentido estricto* (κυρίως) de un efecto E si x es activo (ἐνεργοῦν, ποιητικόν, ποιοῦν, δραστήριον), es decir, si es capaz de producir un efecto *de un modo activo* o “en el actuar” (ἐνεργητικῶς; ἐν τῷ δράν. Clemente, *Strom.* VIII 9.25.5; 28.5, 3; cf. BS 2014, cap. 14., texto 14.11). Es por eso que, aunque pueda decirse que la aptitud o condición de lo que está recibiendo la acción de un factor activo puede llamarse “causa” en un sentido amplio, en sentido estricto no es una causa.¹⁸

Pero, ¿por qué debería ser relevante atender a la cuestión de la causalidad cuando uno quiere entender la teoría estoica de la responsabilidad en el contexto de su modelo físico determinista? Porque “el principio activo” (que es dios, destino y providencia) produce “cohesión” no sólo a nivel macro, sino también microcósmico. Es dicho principio activo el que mantiene juntas, cohesionadas, todas las cosas y, como veremos, los individuos humanos (que son compuestos de cuerpo y alma –Hierocles, *Elementa Ethica* IV 38 ss.–, aunque tanto el cuerpo como alma son ítems corpóreos) también son “administrados” por ese principio. Pero si ése es el caso, ¿dónde queda la “responsabilidad” individual? En este momento conviene recordar algo que ya he señalado: aunque el determinismo estoico es un determinismo causal, hay que ser cauto con las comparaciones que se hagan con las teorías contemporáneas sobre el determinismo causal. Las teorías contemporáneas sostienen que las causas son eventos, hechos o propiedades y favorecen la idea de que la causa y el efecto pertenecen a la misma categoría ontológica. La teoría estoica, en cambio, intenta mostrar que solamente son causas los cuerpos y que los efectos son incorpóreos. Ahora bien, si el destino (dios, o la providencia) es causa en el sentido de causa cohesiva, ¿cuál es el cuerpo sobre el cual actúa y cuál es el efecto incorpóreo de su acción? Si (i) el destino es πνεῦμα o una “fuerza neumática” (*SVF* II 913: δύναμιν πνευματικήν τὴν οὐσίαν τῆς εἰσαρμένης) y si (ii) el fenómeno de la causalidad es

¹⁸ Las discusiones más claras y filosóficamente estimulantes de la causalidad estoica se encuentran en Frede, 1980; Ioppolo, 1988; Bobzien, 1998 y 1999. Para un tratamiento especialmente centrado en el πνεῦμα como factor causal me permito referir a Boeri, 2009.

una interacción entre dos cuerpos (y el efecto es un incorpóreo), ¿cuál es el efecto incorpóreo de la relación causal que se da entre lo activo (el destino) y lo que recibe la acción (lo “destinado”, “lo causado”)? Uno podría decir que el efecto incorpóreo que resulta de la interacción entre lo activo y lo pasivo –tanto en su nivel cósmico como microcósmico o empírico– es el “estar dispuesto de un modo determinado”; aunque esta respuesta no dice mucho más de lo que ya sabemos, puede ser útil para entender cómo funciona el modelo causal estoico en el plano de lo activo y lo pasivo en general, sin que pueda identificarse lo uno o lo otro con ningún objeto determinado del mundo físico. Como es obvio, no tenemos ningún tipo de experiencia perceptiva de la actividad de lo activo como principio sobre lo pasivo como principio. “Estar dispuesto de un modo determinado” es, por otra parte, un predicado general que puede ser satisfecho por todo objeto discreto del mundo físico; si esto es así, cada instancia individual de causación no sería más que una manifestación particular de lo activo (en general) sobre lo pasivo (en general).

En un pasaje de Sexto Empírico (*PH* 3.14-15) se atribuye a los estoicos que cuando la causa cohesiva (*συνεκτικὸν αἴτιον*) está presente, el efecto continúa, cuando merma, merma el efecto y cuando desaparece, desaparece el efecto (BS 2014, cap. 14, texto **14.19**). Si la causa cohesiva puede identificarse con la acción cohesiva del *πνεῦμα*, ¿en qué sentido puede decirse que la acción cohesiva del *πνεῦμα* desaparece o que merma? Una respuesta plausible, que tiene base textual, es que eso ocurre cuando el objeto deja de ser lo que es. En el caso de un animal, la acción cohesiva puede mermar cuando el animal comienza a decaer en sus funciones vitales y puede desaparecer cuando el animal muere. Pero eso no significa que la actividad del *πνεῦμα* cese sin más, sino que cesa en la ejemplificación de un objeto particular del mundo, que es una “porción” de *πνεῦμα* determinada en un objeto determinado. Este ejemplo es pertinente para tratar de responder a mi primera pregunta: si el destino es causa cohesiva, ¿cuál es el cuerpo sobre el que opera y cuál es el efecto incorpóreo de la acción? Si todo es

πνεῦμα, parece difícil distinguir entre el destino¹⁹ y cada uno de los objetos particulares discretos del mundo. Esto muestra no sólo el énfasis de la física continuista estoica, sino también la impronta que la física tiene sobre la ética. Pero si todo funciona en el marco de un determinismo físico, cuando el destino ejerce su acción causal sobre mi alma (que también es un cuerpo y es la sede de actividades racionales como el asentimiento), parece que lo único que puedo hacer es asentir a lo que “dice” el destino. Eso, sin embargo, no es lo que pensaron los estoicos: el mundo estoico es un sistema causal cerrado, pero no es un sistema mecánico. Además, aunque el alma es un cuerpo, es un cuerpo peculiar que permite al animal humano llevar a cabo actividades que ningún otro cuerpo puede realizar: asentir o no asentir a un contenido proposicional y, por ende, no comportarse mecánicamente.

§ 5 El determinismo teleológico estoico

El mundo estoico es un sistema causal cerrado porque es una serie de causas, un orden y una concatenación inquebrantable”.²⁰ Pero no todas las causas son del mismo tipo: algunas son externas al objeto, otras internas (Cicerón, *De fato* 40-44). Esta distinción es relevante, pues permite mostrar a los estoicos que, aunque su sistema físico es cerrado, no es mecánico. Las causas “internas” permiten escapar al determinismo mecanicista, pues aun dentro de un modelo causalmente cerrado hay algo que depende de nosotros. Los estoicos, por tanto, también están dispuestos a defender la idea de que el cosmos es un sistema teleológico. Hay que recordar además que dios,

¹⁹ El destino también es la “razón del cosmos” (ὁ τοῦ κόσμου λόγος), o la razón de las cosas administradas por la providencia en el cosmos (λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων), o la razón en virtud de la cual lo que ha sucedido ha sucedido (τὰ μὲν γεγονότα γέγονε), lo que sucede sucede (τὰ δὲ γινόμενα γίνεται), y lo que sucederá sucederá (τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται; cf. Estobeo, citando a Crisipo en *SVF* II 913)

²⁰ Aecio, I 28, 4 (*SVF* II 917). <Οἱ Στωϊκοὶ> εἰρμόν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισυνδεσιν ἀπαράβατον [sc. τὴν εἰμαρμένην]. Cf. también Servio *ad Verg. Aen.* III 376: *Fatum est conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens [...]*. Cicerón, *De divinatione* I 55, 125: *Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum>, cum causa causae nexa rem ex se gignat).*

el destino o la razón también es “providencia”.²¹ Pero uno siempre puede albergar dudas respecto de cómo es posible una teleología en un cosmos causalmente cerrado. Como hemos visto (cf. n.19), una de las caracterizaciones estoicas de destino es “la razón del cosmos, o la razón de las cosas que en el cosmos son administradas por la providencia, o la razón en virtud de la cual las cosas /hechos/eventos que están sucediendo están sucediendo, los que han sucedido han sucedido y los que sucederán sucederán”. Este pasaje muestra el poder omni-abarcante del destino o de la razón cósmica que determina no sólo los acontecimientos presentes, sino que ha determinado los pasados y determinará los futuros. El hecho de que el destino es “razón” (λόγος) ya debería indicar que los estoicos no están pensando en un orden mecánico. El destino no es un mecanismo ciego, sino un sistema en el que hay un designio, un plan. Eso es lo que significa “providencia” en los textos estoicos. Según Plutarco,

T4 “Crisipo dice que Zeus y el cosmos se parecen al hombre, y la providencia a su alma” (Plutarco, *CN* 1077E: λέγει γοῦν Χρύσιππος εὐοικῆναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν’).

Es decir, Zeus y la providencia no son individuos distintos, como tampoco lo son el hombre y su alma, sino “aspectos” de una misma entidad. La providencia es entonces el “alma del cosmos”. La misma idea es reportada por DL (VII 138):

T5 “El cosmos es administrado conforme al intelecto y la providencia (Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν), según dice Crisipo en el [libro] quinto de *Sobre la providencia* y Posidonio en el [libro] tercero de *Sobre los dioses*, ya que el intelecto se difunde por todas sus partes (εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος

²¹ El modelo de un cosmos teleológico los estoicos casi seguramente lo heredan de Platón (*Timeo* 30a-c). El estudio de conjunto más detallado sobre los trasfondos platónicos de la cosmología estoica es el de Reydam-Schils, 1999. Para las conexiones entre Platón y los estoicos ver Reydam, 1999, p. 17-40; 85-115; Betegh, 2003. He discutido este tema en Boeri, 2010 y 2013.

τοῦ νοῦ), así como en nosotros el alma [se difunde por todas nuestras partes]”.

El cosmos estoico tiene alma porque es un animal (ζῷον), aunque no cualquier tipo de animal, sino un animal racional e inteligente (DL VII 142-143; *SVF* 2.633). El cosmos (que es Zeus, el único dios inmortal según la teología estoica) también es llamado “providencia” porque administra cada cosa en vista de lo útil (Πρόνοιαν δ’ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα). Eusebio, *PE* XV 15, 6). Pero la teleología estoica, vista a través del providencialismo, genera una objeción. Se trata de una objeción casi del sentido común: si efectivamente hay providencia en el cosmos, ¿por qué existe el mal? El cosmos, que es dios/Zeus/destino, ¿planifica el mal para los seres humanos? Gracias al testimonio del jurista romano Aulo Gelio (s. II-III d.C.), sabemos que Crisipo enfrentó la objeción:

T6 “No hay absolutamente nada más tonto que aquellas personas que creen que podría haber cosas buenas aun cuando no hubiera igualmente cosas malas. En efecto, dado que las cosas buenas son contrarias a las malas, es necesario para ambas partes que se opongan la una a la otra y que prácticamente se mantengan en mutua oposición apoyándose entre sí en la medida en que ningún contrario existe sin el otro. En efecto, ¿por qué medio podría percibirse la justicia, si no existieran injusticias? Más aún, ¿qué es la justicia sino la privación de injusticia? Además, ¿cómo podría entenderse la valentía si no es contraponiéndola con la cobardía y la moderación con la intemperancia? [...] Asimismo Crisipo, en el mismo libro, considera y piensa que es digno investigar esto, a saber, ‘si las enfermedades de los humanos se producen por naturaleza’, esto es, si la naturaleza misma de las cosas o la providencia, la cual hizo esta estructura cósmica y el género humano, hizo también las enfermedades, las debilidades y las dolencias de los cuerpos, que los humanos padecen. Considera, sin embargo, que no fue el principal propósito de la naturaleza hacer que los seres humanos estén

sometidos a las enfermedades. [...] Pero –añade– cuando engendraba y daba a luz muchas y magnas cosas, muy aptas y muy útiles, *al mismo tiempo se engendraron también otras, inconvenientes para las primeras, con las cuales la naturaleza hacía que fueran coherentes.*’ Y dice que éstas no fueron hechas por naturaleza sino por ciertas consecuencias necesarias, lo que él mismo llama ‘por concomitancia’. ‘Así como –dice– cuando la naturaleza forma los cuerpos de los seres humanos, la razón más sutil y la utilidad misma de la obra exigieron que configurara la cabeza con huesecillos delgadísimos y minúsculos, pero esta utilidad de la obra más importante fue seguida por cierta inconveniencia extrínseca, de modo que la cabeza resultara frágil e insuficientemente fortificada para agresiones y golpes pequeños, así también se experimentan las enfermedades y las dolencias mientras se produce la salud.’ (Gelio NA 7. 1. 1-13; SVF 2.1169-1170; LS 54Q. Trad. esp. BS 2014, cap. 17, texto 17.8).

El trasfondo de este importante pasaje es, en su primera parte, esencialmente platónico (aunque también exhibe rasgos heracliteanos): la tesis de que no puede entenderse el mal ni el bien si no es a partir de sus contrarios es explícitamente formulada por Platón (*Teeteto* 176a). El problema para una teoría providencialista como la estoica es cómo explicar el mal en el mundo. Una estrategia típica consiste en argumentar que males como una enfermedad incurable, la muerte de un hijo o una catástrofe natural son sólo males aparentes. En realidad, se trata de algo “bueno”, pero no lo advertimos; los presuntos males de nuestra vida son acontecimientos que están contemplados en la “administración del todo” (ἡ τῶν ὅλων οἰκονομία):

T7 “[Crisipo] ha dicho estas cosas: ‘Dado que la administración del todo se lleva a cabo de esta manera, es necesario que, sea cual sea el estado en que nos encontremos, estemos en ese estado de acuerdo con esa administración, sea que estemos enfermos contra nuestra naturaleza individual o que estemos incapacitados o que nos hayamos

vuelto gramáticos o músicos.’ [...] ‘De acuerdo con esta teoría, como afirmé, diremos cosas similares tanto de nuestra virtud como de nuestro vicio y, en conjunto, de las habilidades y de la falta de ellas’. [...] ‘En efecto, ninguna de las cosas particulares, ni la más pequeña, puede suceder de otro modo más que de acuerdo con la naturaleza común y según la razón de ésta. El hecho de que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza sea destino, providencia y Zeus, no ha pasado inadvertido ni siquiera a quienes adoptan una postura diametralmente opuesta [a la nuestra]’ ” (Plutarco, *SR* 1049F-1050B; *SVF* 2.937; trad. BS 2014, cap. 19, texto 19.9).²²

Según **T6**, Crisipo pensaba que no fue el principal propósito de la *naturaleza* hacer que los seres humanos estén sometidos a enfermedades. Pero en **T7** se atribuye también a Crisipo la tesis de que la enfermedad es algo contrartio a nuestra *naturaleza* individual. Esta aparente inconsistencia podría entenderse de la siguiente manera: si la naturaleza (dios, el destino, la providencia) hace lo que hace en vista de lo útil, parece absurdo suponer que su propósito haya sido producir un mal a los seres humanos. Sin embargo, la enfermedad puede verse como algo contrario a la propia naturaleza, presumiblemente porque la salud (o el bienestar) se entiende como un estado de balance del ser vivo que es destruido cuando aparece la enfermedad (siendo la condición natural la salud). Pero en virtud del principio platónico, invocado en **T6**, según el cual no hay bienes sin males, ni males sin bienes, la enfermedad debe tomarse como una condición necesaria para la existencia de la salud.²³ En rigor, más que condición necesaria, es aquello que se da por concomitancia (*κατὰ παρακολούθησιν*) con ciertos procesos teleológicos (siempre

²² En una dirección parecida cf. Dión Crisóstomo, *Orationes* I 42 (*SVF* III 335): “Es bello, por tanto, hablar de la administración del universo, de cómo el todo mismo es no sólo feliz, sino también sabio, y de cómo siempre atraviesa una eternidad infinita de modo continuo en períodos infinitos de tiempo, en compañía de un alma buena, de una divinidad buena, de providencia y de un gobierno que no sólo es el más justo sino también el mejor” (BS 2014, cap. 30, texto 30.44).

²³ Además, técnicamente, para un estoico la salud no es un bien, sino un indiferente (preferido); la evidencia textual sobre este tema es amplia. A modo de ejemplo cf. Estobeo, *Ecl.* 2.57, 18-58, 4. Galeno, *PHP* 434, 31-436, 29 (*SVF* 3.256).

positivos) en virtud de los cuales la única manera de alcanzar un fin bueno es producir, a la vez, un efecto malo. La explicación del mal como un error de comprensión por parte de la persona se centra en un problema cognitivo del sujeto; la explicación del mal como el resultado de una “concomitancia” con ciertos procesos teleológicos buenos apunta más bien a una limitación por parte de dios, que no es capaz de producir el bien sin producir, al mismo tiempo, un cierto mal.²⁴

§ 6 Responsabilidad moral: ¿de qué somos responsables según los estoicos? El argumento perezoso y la respuesta estoica

En esta última parte me concentraré en tres temas: discutiré primero los “argumentos compatibilistas” que presentan los estoicos en contra de la acusación de inacción y pereza a la que, según sus detractores, conduce la tesis de que todo sucede por destino. (ii) Luego comentaré brevemente la teoría estoica de la familiaridad (*oikeiōsis*), de modo de hacer persuasiva mi sugerencia de que el ingrediente de responsabilidad recíproca (exigido por algunos teóricos contemporáneos para que haya responsabilidad moral entre las personas) también está presente en los estoicos. (iii) Finalmente, comentaré algunos aspectos del determinismo causal y reflexionaré acerca de la estrategia estoica para hacer compatible el determinismo con la acción responsable. Pero antes de abordar estos tres temas, me detendré brevemente en la noción de “responsabilidad moral”. Entre los filósofos contemporáneos pueden distinguirse muchas caracterizaciones de “responsabilidad moral”, pero podemos limitarnos a la distinción de J.M. Fischer²⁵ (2006: 333 ss) y de P. Strawson: (i) la responsabilidad moral de un agente consiste en el hecho de que dicho agente es un candidato apropiado para la adscripción de predicados éticos (o evaluativos) como “bueno”, “malo”, “valiente”, “cruel”, “caritativo”, etc. Fisher argumenta que la

²⁴ Una discusión más completa del problema del mal en el esquema providencialista estoico puede verse en BS 2014: 415-417.

²⁵ 2006, p. 333ss.

noción de responsabilidad moral se encuentra estrechamente asociada a la de control: si uno no tiene control sobre sí mismo, no puede adscribirse responsabilidad.²⁶ (ii) Cuando un agente es moralmente responsable de una acción o de una conducta es apropiado esperar que dicho agente proporcione una *explicación* de su acción o conducta. De acuerdo con este enfoque, lo esencial de la responsabilidad moral es que el agente pueda explicar, dar cuenta de su acción. (iii) Además, un individuo es moralmente responsable de su conducta por ser un blanco apto de “actitudes reactivas”. De acuerdo con Strawson, tales “actitudes reactivas” (que incluyen la gratitud, la indignación, el resentimiento, el amor, el respeto, el perdón, etc.) manifiestan nuestra conexión (el modo en que nos involucramos) con otros seres humanos en relaciones interpersonales (Strawson, 2008, p. 21-24).

T1 (citado arriba) documenta un tipo de argumentación que era aparentemente común entre los detractores del determinismo estoico: si lo que los estoicos afirman es cierto, no importa lo que uno haga o deje de hacer, las cosas, de cualquier modo, ocurrirán tal como están determinadas por el destino. Según este enfoque, la tesis estoica inevitablemente desemboca en la más absoluta inacción. Sin embargo, los estoicos argumentan que, a pesar de que todo sucede de acuerdo con el destino, hay hechos que no pueden suceder sin que uno no intervenga para nada. El argumento es así: (i) es evidente que muchas cosas provienen de nosotros (ἐξ ἡμῶν); eso no significa que tales cosas estén menos destinadas a suceder *junto con* la administración de todas las cosas (συγκαθεμάρθαι ... τῇ τῶν ὅλων διοικήσει). Por ejemplo, el hecho de que uno abrigo no se hubiera destruido no estaba destinado *de modo simple* (οὐχ ἀπλῶς καθεύμαρτο), sino junto con el hecho de que sea cuidado (Eusebio, PE VI 8, 27). El hecho de que una persona vaya a salvarse de sus enemigos está destinado junto con el hecho de que escape de sus enemigos; el hecho de que uno procrea hijos está co-destinado con el hecho de querer tener relaciones sexuales con una mujer (μετὰ τοῦ βούλεσθαι κοινωνεῖν γυναικί). (iii) No es cierto, como sugiere el

²⁶ La noción de “control” es equiparada a la de “libre voluntad”. Cf. Fischer, 2006, p. 4 y el ejemplo del asesino serial Michael Ross.

argumento perezoso, que por el solo hecho de suceder las cosas por destino, uno no tiene ninguna injerencia en los hechos del mundo: y esto es así porque *hay hechos que no pueden suceder si nosotros no lo deseamos o no ponemos nuestro esfuerzo para que sucedan*, pues hay cosas del mundo que solamente pueden darse si van unidas a nuestros deseos y empeños (πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεσάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεισθα; Eusebio, PE VI 8, 29). Eusebio se queja de que, si éste es efectivamente el caso (i.e. si hay cosas que no pueden suceder sin que nosotros lo deseemos), no se ve cómo podrá mantenerse aquí la dependencia del destino. Porque, dice, lo que depende de nosotros es “lo más contrario a lo que es según destino” (ἐναντιώτατον εἶναι ... τὸ παρ' ἡμᾶς τῷ καθ' εἰμαρμένην; VI 8, 30). Es decir, (A) si el tener hijos, el que se conserve el vestido, etc. ocurren por destino, entonces, no puede decirse que ocurren porque nosotros voluntariamente lo dispongamos; (B) inversamente, si ocurren a causa de nosotros (παρ' ἡμᾶς), no suceden por destino, porque el destino y lo que nosotros deseamos no pueden coincidir (εἰ μὲν γὰρ κατ' ἐκείνην ταῦτα συμβαίνει, παρ' ἡμᾶς οὐκ ἂν λέγοιτο συμβαίνειν, εἰ δὲ παρ' ἡμᾶς, οὐκ ἂν κατ' ἐκείνην δηλαδὴ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνδραμεῖν ταῦτα ἀλλήλοις) . Pero, como reconoce Eusebio, Crisipo replica que no hay tal oposición entre lo que depende de nosotros y lo que depende del destino, porque *lo que depende de nosotros está incluido* en lo que sucede por destino. Ésta es la explicación que Nemesio (NH 105, 6 ss.) atribuye a los estoicos y que, como Eusebio, encuentra insuficiente: los que argumentan que se conserva tanto lo que depende de nosotros como lo que es según el destino sólo muestran que todo se produce según el destino. A cada cosa que se ha generado el destino le ha conferido algo peculiar: tal como el agua tiene la capacidad de enfriar y el fuego la de ir hacia arriba, así también al animal el destino le ha conferido la capacidad de asentir y de tener impulsos. Asentir y tener impulsos nos ha sido dado por el destino (i.e. está destinado que un animal posea esas facultades), pero a la vez, es algo que se da “a través de nosotros”. Lo que argumentan los estoicos es que el error del fatalismo subyacente al argumento perezoso es no advertir que nuestras acciones son ellas mismas parte del proceso causal universal (determinista): si uno no

llama al médico, entonces esa misma es una acción que fue determinada a ocurrir. Por otra parte, es psicológicamente contra-intuitivo creer que, dado que todo sucede por destino, los seres humanos no harán nada si están enfermos, si quieren engendran un hijo o si quieren conservar su abrigo en buenas condiciones. Más aún, uno podría entender la teoría de los “hechos co-destinados” (*συγκαθαιμάρθαι*) no como una inconsistencia en el enfoque estoico, sino como una confirmación de la tesis del continuismo físico. El indeterminista podría argumentar que en un mundo causalmente determinado como el estoico cada elección y acción sería tal que, si el agente lleva a cabo dicha acción, no podría haber llevado a cabo otra diferente. Pero el determinista estoico podría pensar que, aún dentro del contexto determinista, hay lugar para la deliberación: todo lo que se requiere es que el agente esté interesado por desentrañar si tiene una razón suficiente para elegir llevar a cabo su acción, además del hecho de que, en rigor, no sabe qué curso de acción tomará hasta que lo tome. Hay hechos simples y hechos complejos (=codestinados). Los simples se expresan mediante proposiciones del tipo “Sócrates morirá tal día”. Cualquier cosa que Sócrates hiciera o dejara de hacer no incidirá en absoluto en el hecho de que tenga que morir tal día, esto es, en el momento preciso de su muerte. Pero, por otro lado, también hay hechos que no son simples, sino codestinados (Cicerón, *De fato* 30: *confatalia*) y se expresan mediante proposiciones coordinadas del tipo: si el destino es “Edipo nacerá de Layo”, no puede decirse que esto ocurrirá, sea que Layo (el padre de Edipo) haya tenido o no contacto sexual con su mujer. En este caso particular se trata de un hecho codestinado porque el nacimiento de Edipo no puede tener lugar independientemente de que su padre Layo haya tenido contacto sexual con una mujer. Lo que Crisipo parece querer decir es que el nacimiento de Edipo es el resultado de secuencias causales coordinadas (“codestinadas”); el destino en este caso consistirá no sólo en que Layo mantenga relaciones sexuales con su mujer, sino también en que ésta engendre a Edipo. La distinción entre hechos simples y codestinados fue un recurso importante empleado por Crisipo en contra de la tesis de la inacción y para argumentar a favor de la autodeterminación en el contexto de un mundo determinado.

Éstos son, resumidamente, los argumentos estoicos para mostrar que su determinismo causal no conduce a la completa inacción, como argumentan quienes confunden su determinismo con el fatalismo burdo. Pero, como he sugerido arriba, hay además razones para pensar que el ingrediente de responsabilidad recíproca (exigido por algunos teóricos contemporáneos para que haya responsabilidad moral entre las personas) también está presente en los estoicos, y creo que esa idea puede verse en la teoría estoica de la “familiaridad” o “apropiación” (*οἰκείωσις*). DL VII 85-86 es el lugar clásico que suele citarse para introducir el tema de la *οἰκείωσις* en el estoicismo antiguo,²⁷ *i.e.* la teoría según la cual el ser vivo al comienzo de su vida siente un apego y cuidado por su propia autoconservación.²⁸ En el humano ese autointerés instintivo puede reorientarse en dirección de los demás miembros de la especie e integrar la autoconservación egoísta inicial a un modelo fundado en el interés social.²⁹ Una versión muy clara de este enfoque aparece en el notable pasaje del estoico Hierocles sobre los “círculos concéntricos”:³⁰ donde: (i) cada uno de nosotros está rodeado como por muchos círculos (unos más pequeños, otros más grandes; los más grandes incluyen a los más pequeños); (ii) la relaciones recíprocas que se dan entre esos círculos son diferentes y desiguales (seguramente se refiere a la cercanía o lejanía que uno habitualmente experimenta con otras personas, si nuestra relación es o no sanguínea, etc.); (iii) el centro es la *διάνοια* (‘mente’, ‘pensamiento’) de uno mismo (en este círculo se incluye el cuerpo porque la *διάνοια* es un cuerpo). (iv) En el segundo círculo se incluyen los padres, hermanos, esposa e hijos (aquí se incluyen no

²⁷ Discuto pormenorizadamente el argumento proporcionado por DL en Boeri 2013b.

²⁸ Los textos más relevantes a partir de los cuales se reconstruye la doctrina son los siguientes: DL 7.85-86. Hierocles, *Elementa Ethica* 1, 1-4; 1, 31-47; 1, 49-2.31; 2, 33-45; 3, 19-27; 3, 46-51. Cicerón, *De officiis* 1.11-17; *De finibus* 3.62-67. Hierocles, en Estobeo, *Eclogae* 4.671, 7-673, 11 (ed. Wachsmuth). Porfirio, *De abstinentia* 3.19-20. Séneca, *Epistulae Morales* 121, 5-21; 23-24. La literatura al respecto es vastísima; para un estudio de conjunto del problema cfr. Radice, 2000, Bees, 2004 y la literatura citada y discutida en Boeri, 2013a.

²⁹ A este respecto cf. el iluminador pasaje de Epicteto, *Dis.* I 19, 11-15. La misma idea se encuentra en Marco Aurelio, *Meditaciones* VII 6.

³⁰ Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* IV 671, 7-673, 11, (cf. LS 57G). Aquí reproduzco en parte lo dicho en Boeri, 2013b.

sólo parientes sanguíneos, sino también no sanguíneos pero que tienen un apego íntimo, sin que medie un parentesco sanguíneo). Luego (v) en el siguiente círculo se incluyen tíos, tías, abuelos, sobrinos y primos; (vi) a este círculo sigue el de los demás parientes sanguíneos y luego el de los del mismo demo; luego (vii) el de los de la misma tribu en que uno habita; más tarde (viii) el de los conciudadanos; luego (ix) el de urbes vecinas y el de los del mismo país. Finalmente, (x) el círculo más externo y más grande –que incluye a todos los demás círculos– es el de *todo el género humano*.³¹ Este modelo de círculos concéntricos que parte de la mente (el propio yo) y se dirige hacia los demás, otras mentes, otros yoes, describe el movimiento de la *οἰκείωσις* en su etapa social. Puede ser interesante comparar este pasaje de Hierocles con DL VII 85-86 y con los *Elementos de ética* de Hierocles: en ambos pasajes el punto de partida es el yo, y lo que parece primar es exclusivamente el autointerés. El centro del análisis estoico en DL VII 85 es el propio yo corpóreo pero visto desde un punto de vista casi exclusivamente biológico de la autoconservación instintiva. El modelo de los círculos concéntricos también comienza por el propio yo, pero el énfasis del argumento se centra ahora no en el auto-cuidado egoísta, sino en la afirmación de que dicho auto-cuidado sólo es posible si se da integrado al cuidado de los demás. La condición necesaria (no suficiente) de que esto ocurra es que surja la racionalidad y que dicha racionalidad sea apropiadamente entrenada. Hierocles señala que ‘de acuerdo con el círculo más extendido, es posible reunir, en cierto modo, los círculos en relación con la conducta debida a cada círculo como hacia un centro y *transferir siempre los círculos desde los que incluyen hacia los incluidos*’. Aunque el comienzo del proceso surge del centro, de la propia *τύποι*, y se extiende al círculo más amplio, *i.e.* la totalidad de la raza humana, Hierocles sostiene que hay un movimiento de ‘contracción’ que va desde el círculo más amplio a

³¹ Una discusión detallada del pasaje de Hierocles es proporcionada por Kühn, 2011: 341-347. Como hace notar Alesse (1994: 143-144), la versión de la teoría de los círculos concéntricos en Cicerón, *Deb.* I 53-54, a diferencia del modelo de Hierocles, parte de la esfera más extensa del género humano (I 53: *inmensa societas humani generis*), la que necesariamente comprende a todas las esferas incluidas en ella.

los círculos contenidos en él, entre los que, claro está, se encuentra el primer círculo, *i.e.* el yo. La idea es que tal como mi *διάνοια* hace extensivo su afecto con las *τάνοι* 1 de quienes se encuentran en los demás círculos, quienes se encuentran en los demás círculos deben hacer esa misma extensión respecto de mí. Esto es, sin un principio implícito de reciprocidad no hay posibilidad de moralidad ni de considerar al otro como agente responsable.

Concluyo: los estoicos antiguos defendieron un rígido determinismo causal que, sin embargo, no significa la exclusión completa de la acción humana. A pesar de las dificultades que tenemos para reconstruir con precisión la doctrina estoica sobre este tema, hay suficiente evidencia textual para mostrar que los estoicos no adhirieron a un fatalismo burdo en el que lo que tiene que ocurrir ocurrirá independientemente de lo que hagamos o dejemos de hacer. Pero además, como algunos filósofos contemporáneos, los estoicos también parecen haber pensado que no es posible sostener que si el determinismo es cierto la deliberación y los planes futuros son imposibles.³² De hecho, las personas hacen planes y deliberan permanentemente, pero eso no prueba que el determinismo es falso. El determinismo causal (y las leyes de la física a él asociadas) muestra que un determinado componente químico, si nada se lo impide, producirá un efecto determinado en el organismo de una persona afectada por un poderoso estreptococo que le ha producido una severa infección. Pero depende de la persona en cuestión ingerir o no la píldora que contiene dicho componente químico y, por tanto, decidir si combatirá el estreptococo por un medio químico o aguardará a que su propio organismo lo combata. Si no ingiere la píldora, es probable que la infección se potencie y que, en el peor de los casos, muera. Pero no estaba determinado a morir: dependía de la persona tomar o no tomar el antibiótico que podría eliminar el estreptococo. El alma, como cualquier otra entidad en el mundo estoico, es un cuerpo. Pero el cuerpo que es el alma es de una sutileza o finura que le permite llevar a cabo actividades que ningún otro cuerpo puede llevar a cabo: decidir tomar la píldora o no es algo que hacemos gracias a nuestra alma; los ingredientes (químicos) de los

³² Dennet, 1984, p. 102 ss.

cuerpos, en cambio, son incapaces de tomar decisiones. Es por eso, se podría sospechar, que ninguno de tales ingredientes tiene los poderes anímicos que nos permiten prestar o no asentimiento a una representación del tipo “lo correcto es tomar la píldora para combatir al estreptococo”. Si “lo que depende de nosotros” puede entenderse como “responsabilidad” (como sugiere Sharples), puede suponerse que, aun cuando el tema de la responsabilidad o “del libre arbitrio” no haya sido un tema central de la discusión estoica (Bobzien), los estoicos tenían un conjunto razonable de explicaciones para mostrar que, incluso dentro de su modelo determinista, hay algo que depende de los agentes racionales.

Referencias

ALESSE, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994.

ARNIN von, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart: Teubner, 1903-1905 (citado SVF, seguido del número de volumen y del de texto).

BEES, R.. *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

BETEGH, G. 2003. “Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2003, p. 273-302.

BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. “Chrysippus’ Theory of Causes”, en K. Ierodiakonou (ed.) *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 196-242.

BOERI, M. D. “Socrates, Aristotle, and the Stoics on the apparent and real good”, en J. J. Cleary, G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XX, Leiden: Brill, 2004, p. 109-141.

_____. “Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles”. *Crítica* (Revista Hispanoamericana de Filosofía), vol. 39, 2007, n. 115, p. 97-111.

_____. “Causa sinéctica y actividad neumática en el estoicismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV n. 1, 2009, p. 5-34.

_____. “Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría”. *Études platoniciennes* 7 (Philon d’ Alexandrie), 2010, p. 65-94.

_____. “Natural Law and world order in Stoicism”. en G. Rossi (ed.) *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 2013a, p. 183-223.

_____. “Cuidado de sí y ‘familiaridad’ en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?”. *Thaumázein. Rivista di Filosofia* 1, 2013b, p. 225-255.

BOERI, M. D., SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética* (Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos). Sankt Augustin: Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy Band 12; citado BS), 2014.

CAMPBELL, J. K, O’ROURKE, M., SHIER, D. (eds.) *Freedom and Determinism*, Massachusetts-London, The MIT Press Cambridge, 2004.

DARWALL, S. “Morality and Practical Reason: A Kantian Approach. en Copp, D. (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 282-320.

DENNET, D. *Elbow Room. Varieties of Free Will worth wanting*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

FISCHER, J. M. *My way: Essays on Moral Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

FREDE, D. "Stoic Determinism". en B. Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 179-205.

FREDE, M. "The Original Notion of Cause" en Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (eds.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 219-234.

FREDE, M. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Edited by A. A. Long, with a Foreword by David Sedley). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2011.

IOPPOLO, A. M. 1988. "Le cause antecedenti in Cic. *De fato* 40". en J. Barnes, M. Mignucci (eds.) Barnes, J., Mignucci, M. (eds.) *Matter and Metaphysics* (4th Symposium Hellenisticum). Napoli: Bibliopolis, 1988, p. 397-424.

KÜHN, W. 2011. "L'attachement à soi et aux autres". en M. O. Goulet-Cazé (ed.) Goulet-Cazé, M. O (ed.). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 2011, p. 237-366.

LONG, A. A, SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

RADICE, R. *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

Reydams-Schils, G. *Demiurge and providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout: Brepols Publishers, 1999.

SALLES, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, London: Ashgate, 2005.

Salles, R. 2007. "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico", *Crítica* 39, 2007, p. 83-96.

SAUVÉ MEYER, S. "Fate, Fatalism, and Agency in Stoicism". en E. Frankel Paul, F. D. Miller Jr., J. Paul (eds.) *Responsibility*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999, p. 250-273.

SHARPLES, R. W. "Determinism, responsibility and Chance". en W. Kullman, R. W. Sharples, J. Wiesner (herausge.). *Peripatoi. Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus*, Band 7/1, Berlin-New York: Walter De Gruyter, 2001, 514-592.

STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and other essays*. London and New York: Routledge, 2008.

NATURALISMO, LEY Y RESPONSABILIDAD POLITICA EN EL DEFENSOR DE LA PAZ DE MARSILIO DE PADUA

Francisco Bertelloni

Marsilio de Padua (†1342) cuenta con dos importantes logros que le otorgan un lugar bien ganado en el camino hacia la modernización de la teoría política. En primer lugar cimentó su teoría política como un conocimiento científico; de hecho, los historiadores suelen atribuir el éxito de sus ideas a su aplicación, al mundo de la política, del llamado conocimiento natural (o *scientia naturalis*) emergente en su época. En segundo lugar hizo de su teoría política un instrumento eficiente y poderoso en el camino hacia la secularización; precisamente, el objetivo principal de su tratado, el *Defensor Pacis*, fue la destrucción de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal y su sustitución por otra que sostiene la *potestas coactiva* de la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*). Por ello, aunque es medieval, Marsilio de Padua es, también, un autor decididamente premoderno.

El tema de hoy -naturalismo, ley y responsabilidad política en el *Defensor Pacis*-, nos ofrece una muy buena ocasión para desentrañar el tejido teórico que posibilitó a Marsilio la construcción de una confluencia que llevó a cabo con habilidad extrema y que aún era novedosa en su época: la confluencia de *natura* y política. En lo que concierne a la *natura*, quizá sea superfluo volver a decir que el protagonismo del naturalismo en el *Defensor Pacis* es evidente. No es tan evidente en cambio, el tema de la responsabilidad política, aunque sí está tácitamente sugerido por Marsilio. En términos

generales, el objetivo de mi exposición de hoy será doble: poner de manifiesto el papel del naturalismo en el proceso de formación de la *lex* y desentrañar los vínculos de esa *lex* con la responsabilidad del *princeps* cuando, paradójicamente, el *princeps* debe gobernar sin *lex*.

Para ello organizaré mi exposición en cuatro partes y una conclusión. La primera explica el tránsito desde el título del tratado, *Defensor Pacis*, hacia la aparición de la *civitas* entendida como un espacio u orden político necesario para que los hombres puedan alcanzar en él la llamada *sufficientia vitae*. La segunda parte muestra el papel del naturalismo en la explicación del origen y fin de la *civitas*; en la formación de la *civitas* marsiliana la función del naturalismo es importante por dos motivos: porque ese naturalismo determina la tipología de su *lex* y porque al determinarla, permite el tránsito a la tercera parte de mi exposición. Ésta se ocupa de la *lex* y de sus vínculos con la *civitas*; aunque para Marsilio *civitas* y *lex* son dos instrumentos diferentes instituidos por el hombre, la tipología de cada una de ellas es totalmente solidaria con la de la otra y ambas se vinculan entre sí sobre todo en un punto: la *civitas* es un instrumento creado para lograr la *sufficientia vitae*, y la *lex* es un instrumento creado para organizar la *civitas*, garantizar su subsistencia, conservación, integridad y cumplimiento de su fin: la *sufficientia vitae*. La cuarta parte expone la idea de responsabilidad en Marsilio. La aparición de esta idea es bastante tardía en la teoría política. Aparentemente, ella fue utilizada por primera vez por Max Weber¹. Su carácter tardío, obviamente, hace difícil encontrarla en Marsilio. Con todo, intentaré mostrar que en el *Defensor Pacis* es posible vincular la responsabilidad política con la acción del gobernante cuando éste debe gobernar sin ley porque, por algún motivo, no dispone de ella. La conclusión resume los contenidos de las cuatro partes precedentes y muestra que cuando Marsilio invoca la responsabilidad del gobernante en ausencia de la *lex* y como sustitutiva de ella, su objetivo último es reducir la contingencia de la vida política de los ciudadanos dentro de la *civitas*.

¹ Cfr. infra, nota 50

La justificación de la existencia de la *civitas*

Marsilio justifica el título del *Defensor Pacis* afirmando que éste se ocupa de las causas “[...] por las que se conserva y se da existencia a la paz civil [...] y [...] por las cuales nace [...] y se suprime la [...] discordia”². Marsilio identifica la causa de discordia con la doctrina papal de la *plenitudo potestatis* y llama a esta doctrina *opinio perversa*³ pues ella provoca conflictos entre dos aspirantes al ejercicio de la misma *potestas coactiva* (o soberanía): el príncipe temporal y el Papa. Ese conflicto debe ser desactivado pues obstaculiza la paz. Para ello Marsilio concentra la soberanía solo en uno de esos dos aspirantes. Esa reducción o concentración de la soberanía en un solo titular explica la estructura del tratado y la función de cada una de sus partes. La *Dictio I* desarrolla una *scientia civilis* acerca de la *civitas*. En esa *scientia civilis* Marsilio recoloca en su propia función a cada una de las partes de la *civitas*, incluido el sacerdocio, y sostiene que la *potestas coactiva* solo debe ser ejercida por el poder temporal. Y la *Dictio II* expone una amplia eclesiología que muestra que la Iglesia excluye todo ejercicio de *potestas coactiva* en este mundo, pues Cristo la instituyó solo con fines espirituales. De allí que el sacerdocio carezca de toda *potestas* dentro de la *civitas*.

Sin embargo, la recuperación de la paz mediante la concentración de la soberanía en el *princeps* es para Marsilio solamente un objetivo intermedio. Pues la paz, a su vez, tiene la función de crear las condiciones para alcanzar un objetivo último, la felicidad civil. Por ello, la secuencia argumentativa que define la estructura del *Defensor Pacis* es, a grandes rasgos, la siguiente: primero, la neutralización del conflicto mediante la concentración de la soberanía en el gobernante temporal; luego la paz, que resulta de esa concentración, y por último la felicidad civil, que los hombres solo pueden lograr gozando de paz.

² Cfr. MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis*. (R. Scholz ed.). MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7, Hannover, 1932. En lo sucesivo cito DP. Las versiones en castellano corresponden a la edición de de L. Martínez Gómez, *El Defensor de la Paz*, Tecnos, Madrid, 1989, con muy ligeras modificaciones. Aquí: DP, III, iii

³ DP, I,i,3

Marsilio define la felicidad civil derivada de la paz como aquello que, “[...] en este mundo, aparece como lo mejor y más deseado de todo lo posible al hombre, y el supremo fin de las acciones humanas”⁴. Marsilio llama *sufficientia vitae*⁵ a eso último, lo “mejor y más deseado” en el orden de los bienes humanos. De allí que la felicidad civil se identifique con la *sufficientia vitae* o, como también lo sugiere en otros pasajes del tratado, con la vida suficiente, la *vita sufficiens*⁶. Las características del orden político o *civitas* marsiliana y de la felicidad civil que se logra dentro de esa *civitas* solamente pueden ser comprendidos a partir del análisis de los primeros capítulos del *Defensor Pacis* en los que Marsilio expone, primero el origen de la *civitas*, y luego su fin.

Origen y fin de la *civitas*

La primera referencia del tratado a la *civitas* expone su origen. La *civitas* es el resultado final del avance desde comunidades simples hacia otras más complejas. El paulatino incremento cuantitativo del número de hombres mostró la insuficiencia de una sola casa para satisfacer las necesidades (“*ut eis non suffecerit domus unica*”) y exigió pasar de la *domus* al *vicus*; por ello las comunidades y las relaciones interhumanas que tienen lugar en ellas se hicieron cada vez más complejas⁷. El paso del tiempo y el aumento cuantitativo de relaciones humanas provocaron una acumulación de la experiencia humana. Ésta constata la insuficiencia de las comunidades más pequeñas para satisfacer todas las falencias humanas; entonces la razón, atendiendo a esa experiencia, percibe la necesidad de instituir la *civitas* porque ella satisface *todas* las necesidades y logra una *sufficientia vitae* completa; por ello la *civitas* es la comunidad

⁴ DP, I, i,7

⁵ DP, I, i,1: “humanum optimum, eius vite scilicet sufficientiam”

⁶ “[...] omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter *sufficientem vitam* appetere” (DP, I, iv, 2). El resaltado es mío (v. el texto completo *infra*, nota 11)

⁷ “[...] ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas [...]” (DP, I, iii, 3)

perfecta⁸. Puede percibirse aquí un primer alejamiento respecto del llamado “modelo político clásico” aristotélico, pues para Marsilio la institución de la *civitas* no resulta de una *tendencia de la naturaleza*, sino de una *decisión de la razón* que actúa como razón instrumental; ella descubre en la *civitas* la comunidad más apta para satisfacer todas las necesidades de la vida, advierte la necesidad de su existencia para lograr en ella la *sufficientia vitae* y la instituye como instrumento para alcanzarla.

Luego explica el fin de la *civitas*. Primero lo identifica con el *bene vivere* de Aristóteles⁹, pero de inmediato, cuando debe explicar el contenido de ese *bene vivere*, lo olvida y se limita a definir solo el *vivere* como el fin para el cual se ha instituido la *civitas*¹⁰. Y, lo más importante, identifica ese *vivere* con el contenido del principio a partir del cual demostrará todas las posteriores tesis del tratado:

todos los hombres, no tarados ni impedidos [...] desean naturalmente una *vita sufficiens* y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género¹¹.

Marsilio invoca aquí -como una suerte de principio de todos los principios- la natural tendencia del hombre hacia la satisfacción de

⁸ “Augmentatis autem hiis [communitatibus] successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distincione [...]” (DP, I, iii, 5).

⁹ “Sic ita determinata civitate propter vivere et bene vivere, tamquam finem, oportet de ipso vivere ac modis eius tractare primum” (DP, I, iv, 2)

¹⁰ “Est enim [vivere], ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum communicationem in ea” (DP, I, iv, 2) .

¹¹ “Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° De officiis, capitulo 3° [...]” (DP, I, iv, 2).

sus necesidades y hacia la autoconservación; más aún, hace de ese principio el único principio originado en la naturaleza con protagonismo activo en su explicación de la existencia de la *civitas*. Por ello, ésta ni es por naturaleza ni tampoco es una respuesta de la *natura* frente a la experiencia de la necesidad, sino que la *civitas* es la respuesta de la razón ante una experiencia que aconseja instituir la *civitas* para superar la indigencia hacia cuya satisfacción me mueve la *natura*.

Así Marsilio pasa por alto la teleología que Aristóteles había invocado como explicación de la existencia de la *civitas* y la sustituye por otra teleología; el hombre marsiliano no tiende por naturaleza a la *civitas*, sino que solo tiende naturalmente a una *vita sufficiens* y a huir de lo que la daña (*nociva refugere et declinare*). Marsilio insiste en esa sustitución cuando expone el significado de la *vita sufficiens* a la luz de un pasaje del *De officiis* de Cicerón:

ante todo proveyó la naturaleza a todo género de vivientes de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida y eviten lo que les resulte nocivo y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir¹².

Este texto equipara las falencias naturales de la especie humana con las falencias de las otras especies vivientes e identifica la *vita sufficiens* con el principio *conservatio sui*. Ello coloca en el mismo plano a hombres y animales y establece un vínculo primario entre la *vita sufficiens* y un *vivere* que es expresión de un naturalismo atado al principio de autoconservación de la especie y que hace de esa *conservatio* la causa final de la ciudad. Según ese principio, todo viviente en el que su propia naturaleza se mantiene íntegra, posee intacta la tendencia a la *vita sufficiens* y a huir de lo que la perjudica.

¹² “[...] ubi inquit: “Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et paret. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest” (DP, I, iv, 2)

El recurso marsiliano al principio de autoconservación como el principio más fundamental del tratado agrega una notable novedad a la tesis que pone el origen de la *civitas* en la satisfacción de necesidades: pues *natural* ya no significa un *télos* equivalente a la perfección virtuosa que el hombre puede lograr en la *civitas*, sino que solo significa un fin o *télos* equivalente a huir de lo nocivo y conservarse a sí mismo. Formado por elementos opuestos, el hombre nace indefenso, sufre las afecciones del entorno y padece la corrupción de su propia sustancia. Por ello el hombre necesita de distintas artes u oficios para superar esa originaria y natural indigencia. Puesto que estas artes pueden ser ejercidas solo mediante el concurso de muchos, los hombres se reunieron entre sí para obtener los beneficios derivados de ellas¹³. El resultado de esa congregación es la *civitas*, comunidad acabada y perfecta entendida como multiplicidad diferenciada de partes u oficios¹⁴. De allí que el hombre no acuda a vivir en la *civitas* movido por una natural tendencia a alcanzar una virtud, sino por su natural tendencia a satisfacer sus necesidades. Pues el hombre no tiende *por naturaleza* a la comunidad política, sino que ésta es consecuencia de las deficiencias de la naturaleza humana y, por ende, posterior a esas deficiencias y a la tendencia natural *hacia la suficiencia de la vida*.

La inversión del planteo marsiliano respecto del planteo aristotélico es notable, así como es notable la dependencia que establece de la politicidad respecto de la necesidad. Su *civitas* surge como respuesta a la necesidad de corresponder a la tendencia natural hacia la superación de la inicial indigencia. El principio de la *conservatio sui* y el *télos* de la necesidad natural se transforman así en el fundamento del origen y del fin de la *civitas*, i.e. de toda la “politicidad”. Marsilio vacía a la *natura* de su carácter metafísico y

¹³ “[...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum” (DP, I, iv, 3)

¹⁴ DP, I iv, 5

hace de ella un sistema de aumento cuantitativo y de satisfacción serial de necesidades constatable empíricamente. Mientras para Aristóteles la *pólis* es un *prius* ontológico, es causa final de las comunidades prepolíticas, tiene una prioridad metafísico-teleológica sobre las necesidades y es anterior a ellas por naturaleza, Marsilio, en cambio, antepone el mecanicismo de las necesidades naturales a la *civitas* y, de ese modo, transforma a la *civitas* en efecto de la necesidad y a la necesidad en causa eficiente de una *civitas* instituida para satisfacer esa necesidad. El hombre marsiliano, pues, no tiende por naturaleza a realizar su racionalidad y su eticidad en la *pólis*, sino que tiende por naturaleza a satisfacer las necesidades de la vida. Éstas operan desde atrás, son causa eficiente de una *civitas* que es fin solo temporal del aumento cuantitativo de relaciones humanas resultantes del incremento de necesidades. La *natura* se transforma así en una secuencia causal cuyos dos principales protagonistas son la necesidad y la *sufficientia vitae*.

La precedente explicación del origen y fin de la *civitas* marsiliana permite percibir tres novedades: (1) Marsilio quita a la *civitas* su fundamentación en un orden natural virtuoso y sustituye ese orden virtuoso por una naturaleza humana identificada con la necesidad. Mientras el modelo político clásico había afirmado que, en términos absolutos, el primer principio del orden político es la *pólis* entendida como orden virtuoso, Marsilio, en cambio, sustituye ese primer principio virtuoso por las necesidades de un hombre indigente; con esa sustitución irrumpe una nueva *natura* que reemplaza el protagonismo de la causa final aristotélica por una causalidad mecánica; (2) Marsilio introduce una nueva racionalidad: puesto que el hombre no tiende por naturaleza a la virtud, sino a satisfacer necesidades, el hombre usa de su razón *instrumentalmente*, para buscar medios de subsistencia, de autoconservación y de satisfacción de necesidades; uno de esos medios es la *civitas*; (3) Con ello hace crisis el modelo político “clásico” virtuoso y es reemplazado por un modelo cuyo protagonista es el hombre necesitado e indigente, que instituye una *civitas* cuyo fin no es la virtud, sino satisfacer su indigencia.

En este contexto es difícil seguir utilizando la categoría “aristotelismo político”. Pues la felicidad civil accesible en la *civitas* marsiliana no es la felicidad virtuosa aristotélica, sino que es sinónimo de satisfacción de necesidades de la vida, de *sufficientia vitae*, una coexistencia entre los hombres limitada a la cooperación social y económica¹⁵. Según la descripción del mismo Marsilio, esa felicidad es La

[...] convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus obras y el mutuo auxilio y ayuda, y en general, el poder, no impedido desde fuera, de llevar a término sus obras propias y [las] comunes y la participación en los bienes y cargas comunes según la medida adecuada a cada uno¹⁶.

Este texto confirma, en términos socio-político-económicos, la tipología filosófica de la *civitas* cuya existencia Marsilio construye teóricamente sobre la base de una nueva *natura* (definida por la causalidad eficiente) y de una nueva *ratio* que es ahora instrumental. Ambas, *natura* y *ratio*, operan en Marsilio como los dos nuevos fundamentos de su *civitas*.

Los vínculos entre *civitas* y *lex*

Ahora bien, puesto que la tipología de la *civitas* marsiliana se define por el intercambio entre sus miembros para satisfacer la cooperación socioeconómica, la *lex* que organiza y conserva esa *civitas* está condicionada por la tipología de esa *civitas* y por las exigencias teóricas de sus fundamentos. En otros términos, si la *lex* de una *civitas* virtuosa es solidaria con las virtudes de esa *civitas*, la

¹⁵ Cfr. GEWIRTH, A. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace. Vol I - Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951, p. 65. V además A. Ghisalberti: “la pace è assicurata consentendo il normale svolgimento delle attività economiche” (“El superamento del concordismo teológico e la crisi della diarchia”, en ONOFRIO, G. D’(ed.), *Storia della teologia nel medioevo: III. La teologia delle scuole*. Piemme: Casale-Monferrato, 1996, p. 556.

¹⁶ DP, I, xix, 2

lex de un grupo de hombres reunidos en una *civitas* funcional a las necesidades y a la *sufficientia vitae* deberá ser solidaria con esa *sufficientia* y con la nueva *natura* y la nueva racionalidad que están en su base. Es por ese motivo que la nueva *civitas* marsiliana, cuyos miembros tienden naturalmente a subsistir y a autoconservarse y cuyas dos notas filosóficas son una nueva legalidad causal natural y una nueva racionalidad instrumental, produce conmoción y crisis en la concepción medieval de la *lex*.

En el *Defensor Pacis* la *lex* irrumpe vinculada a las conductas y actos humanos que tienen lugar dentro de la *civitas*. Marsilio dedica especial atención a los actos transitivos o transeúntes, que pueden redundar en perjuicio de otros. Si estos actos no fueran regulados, se produciría la destrucción de la *civitas* y la consiguiente imposibilidad de alcanzar la *vita sufficiens*, que es el fin para el cual la *civitas* fue instituida¹⁷. Según la formulación de Marsilio apoyada en Cicerón¹⁸, ese fin equivale a la defensa del propio cuerpo y de la vida evitando lo nocivo y adquiriendo lo necesario para vivir, o sea la *conservatio sui*.

Puesto que la *civitas* es un conjunto de partes que cumplen diferentes funciones, una de ellas, la *pars iudicialis*, debe cumplir la función de regular esos actos transitivos. Marsilio sostiene que la ciudad podría prescindir de las otras partes, pero no de ésta. Por ello la presenta como la parte principal de la *civitas*¹⁹. Si ella no existiera y los actos transeúntes de los hombres no fueran regulados, los excesos y disensos que tienen lugar entre los hombres atentarían contra la integridad del cuerpo social; y si así fuera, no se alcanzaría el fin de la *civitas*, es decir la *sufficientia vitae* y la *conservatio sui*. Marsilio insiste en la necesidad de que, *siempre que sea posible*, la *pars iudicialis* regule esos actos humanos civiles según una regla o medida²⁰. Esa regla es la *lex*. Por ello, escribe, a esta *pars iudicialis*

¹⁷ DP, I iv, 5

¹⁸ V. supra, nota 11

¹⁹ DP, I, xv, 6

²⁰ DP, I, xi, 1

corresponde, “regular los actos políticos y civiles de los hombres según la ley”²¹.

Podemos recapitular, en cuatro momentos, la argumentación que realiza Marsilio para llegar a la teoría de la *lex*, que es el núcleo del *Defensor Pacis*: (1) el hombre tiende por naturaleza a la *sufficientia vitae* y a su autoconservación; (2) para ello instituye la ciudad, instrumento funcional a esas necesidades; (3) dentro de la ciudad tienen lugar actos entre los hombres, cuyo desorden causa la destrucción de la ciudad y la imposibilidad de que se cumpla la tendencia natural humana hacia la satisfacción de esas necesidades (*sufficientia vitae*); (4) para garantizar el logro de esa tendencia natural, la parte principal de la *civitas* o *pars iudicialis* debe regular esos actos, pero no según su propio arbitrio, sino según una regla, la *lex*²². A partir de este cuarto momento en el que irrumpe la *lex*, Marsilio avanza hacia la exposición de su teoría acerca de la naturaleza y las causas de la ley: “hay que investigar esta regla, si existe, cuál es y para qué es”²³.

Es bien conocida la presentación marsiliana de las dos dimensiones de la ley.

En primer lugar, la ley puede ser considerada desde la perspectiva de su dimensión material o, lo que es lo mismo, de su contenido doctrinal. Marsilio la llama *lex secundum se*, y la define así: “en sí misma, en cuanto por medio de ella se muestra lo que es justo o injusto, útil o nocivo, y como tal se dice ciencia o doctrina del derecho”²⁴.

²¹ DP, I, x, 2

²² Sobre el problema de la ley en Marsilio v. LEWIS, E. “The ‘positivism’ of Marsiglio of Padua”. *Speculum*, 38, 1963, p. 541-582; CASTELLO DUBRA, J., “La significación política del concepto de justicia en Marsilio de Padua”. *Principios. Revista de filosofía*, 9, 2000, p. 179-202; y AZNAR, B. “El significado ‘político’ de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005, p. 125-138. En estos títulos podrá encontrarse abundante bibliografía sobre el tema.

²³ DP, I, x, 1

²⁴ DP, I, x, 4

Esta *lex secundum se* o dimensión material de la ley es equivalente a los aspectos de la ley que la tradición clásica y la tradición medieval habían identificado con un contenido objetivo de justicia.

En segundo lugar define la *lex* según su dimensión formal, y en este sentido la *lex* es solo un precepto coactivo: “otra manera de considerarla es cuando para su observancia se da un *precepto coactivo* con pena o premio en este mundo [...], y considerada de este modo se dice y es ley *propísimamente*”²⁵. Y agrega:

[...] no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes si no hay un precepto coactivo o no se dieran en forma de precepto, si bien ese conocimiento verdadero necesariamente se requiere para la ley perfecta²⁶.

Marsilio es hábil en sus formulaciones. Primero llama *lex secundum se* a toda proposición que se limita a ser enunciativa de un contenido bueno o malo y la denomina “ciencia o doctrina del derecho”. Luego llama *lex* en sentido *propísimo* al precepto coactivo, razón por la cual -reitero el texto- “no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes [en sentido *propísimo*] si no hay un precepto coactivo”. Y en tercer lugar, luego de afirmar que no hay *lex* [en sentido *propísimo*] si no hay coacción, agrega que para que haya *lex perfecta* también es necesaria la ley en el primer sentido, es decir como proposición enunciativa de un contenido bueno o malo. Esta *lex perfecta* equivale a la suma del precepto coactivo más la enunciación de lo bueno y lo malo. Esta mención de la *lex perfecta* muestra que Marsilio no niega que exista la justicia objetiva, la verdad, o lo bueno y lo malo, pues de lo contrario la *lex* en el primer sentido, la *lex secundum se*, no sería ostensiva o mostrativa de lo que es justo o injusto o de lo que es bueno o malo. Por ello podemos

²⁵ DP, I, x, 4

²⁶ DP, I, x, 5

preguntarnos: ¿porqué Marsilio admite que la *lex secundum se* es expresiva de verdad y que la *lex perfecta* es expresiva no solo de coactividad sino también de verdad, y sin embargo no deja ingresar en su teoría política esa dimensión material de la *lex* limitándose a utilizar solo la *lex* como precepto coactivo? En otros términos ¿porqué la teoría política de Marsilio no da ingreso a las leyes que enuncian lo justo o injusto objetivos y solo se limita a utilizar la ley *propissima*, es decir, la ley coactiva²⁷?

Marsilio no explica su opción por la *lex coactiva*. Sin embargo, podemos sospechar que su opción por la ley coactiva se apoya en la imposibilidad de universalizar una ley de contenido justo o injusto. Por ello recurre a la *lex coactiva* como única *políticamente* eficiente, pues es una ley sancionada por todos, la única admitida por todos como obligante, y por ello la única ley que puede ser universalizada. Pero Marsilio, reitero, nunca descarta *la existencia* de la norma justa, sino solo la *eficiencia* política de la norma justa, pues parece considerar imposible que *todos* los hombres admitan lo mismo justo objetivo como norma.

Así, ante la imposibilidad de derivar la validez universal de una norma a partir de su *contenido* de justicia, Marsilio avanza hacia la construcción de la norma política coactiva por parte de la *universitas civium*, es decir, el pueblo o su mayor parte. Dicho con una formulación del *ius canonicum: quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*. Son conocidos los esfuerzos de Marsilio por demostrar que la ley es producto de la participación de *todos* los hombres. Así escribe: “lo que un hombre solo descubre o puede saber por sí solo en la ciencia de lo justo y útil civil [...] es poco o nada”²⁸. Y agrega: “ni un hombre solo, ni todos los de una época pueden descubrir todos los actos civiles determinados en la ley”²⁹. Por ello, “la ley óptima solo surge de la auscultación y del precepto de toda la

²⁷ “De la necesidad de dar leyes tomadas *en sentido propisimo* y que ningún gobernante, por virtuoso y justo que sea, debe gobernar sin leyes” (DP, I, xi, 1). El subrayado es mío.

²⁸ DP, I, xi, 3

²⁹ DP, I, xi, 3

multitud”³⁰ y resulta de un trabajo conjunto; ella es un saber humano acumulativo, en lo posible, resultante de todos los hombres y de todas las épocas. Marsilio la llama *oculus a multis oculis*, es decir, “una comprensión cribada de muchas comprensiones”³¹.

Esta opción por la *lex coactiva*, cuya vigencia y universalidad proviene del hecho de que ella es sancionada por todos, movió a muchos estudiosos a afirmar que Marsilio produce un vaciamiento del contenido racional y objetivo de la ley para transformarla en un simple producto de la voluntad y del arbitrio de la mayoría; esta suerte de ruptura de los vínculos entre ley positiva y ley natural haría de Marsilio el primer iuspositivista. De allí que su teoría de la ley suela ser identificada con la causa de la crisis de la concepción de una ley que, hasta entonces, y en términos generales, derivaba de un orden natural cuya racionalidad invitaba a remitir ese fundamento hacia la inteligencia divina.

Sin embargo, creo que el saber humano acumulado del que resulta la ley coactiva ni resulta de la pura voluntad ni excluye un contenido objetivo. ¿De dónde proviene el contenido de la ley coactiva que hace que, en ella, “[...] esté determinado, *de modo casi perfecto*, lo que es justo o injusto, útil o nocivo, respecto de cada acto civil”³²?

Cuando sobre el comienzo del tratado Marsilio expone el origen de la *civitas*, sostiene que, por naturaleza, todos los hombres tienden a autoconservarse y a satisfacer la *sufficientia vitae*. Por ello deben querer también los medios o instrumentos para lograrlo. Esos medios son dos. El primero es la *civitas*. Acerca de ella Marsilio sostiene que los hombres, aconsejados por su experiencia, la instituyen porque ven en ella la comunidad necesaria para autoconservarse y satisfacer la *sufficientia vitae*³³. El segundo instrumento es la ley. Los hombres quieren la ley porque

³⁰ DP, I, xii, 5

³¹ DP, I, xi, 4

³² DP, I, xi, 3. El destacado en el texto es mío.

³³ DP, I, iv, 2

[...] si la multitud predominante de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil [i.e. la *civitas*], quiere también aquello sin lo cual la sociedad civil no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley³⁴.

Por ello agrega que

[...] la multitud prevalente de la ciudad quiere la ley, [de lo contrario] en la mayoría de los casos se daría un quiebre en la naturaleza y el arte, lo que no se admite como posible por la ciencia natural³⁵.

En otros términos, la ley que conserva la existencia de una *civitas* que garantiza la *sufficientia vitae* no puede no ser querida por la multitud, porque en ese caso la multitud no querría que se conserve la *civitas*, y ello equivaldría a no querer los medios mediante los cuales el hombre puede lograr aquello hacia lo que el hombre tiende naturalmente: la *conservatio sui*. Y si así fuera, la naturaleza fallaría en la mayoría de los casos y no actuaría a favor de sí misma, lo que es imposible. Puesto que la *civitas* es la institución necesaria para salvaguardar lo que la naturaleza debe conservar, es decir la *conservatio sui* y la *sufficientia vitae*, la multitud debe querer la ley cuya función es conservar la existencia de esa *civitas*.

Marsilio, pues, invoca la *natura* como principio último que mueve a los hombres a sancionar ley como precepto coactivo. Por ello, cuando los hombres sancionan la ley, aún como simple precepto coactivo, solo en apariencia sancionan solo un precepto vacío de contenido objetivo o un precepto puramente formal. Al contrario: movidos por el principio de autoconservación y por la tendencia a la *sufficientia vitae* -el único axioma admitido por Marsilio como natural y como principio de todas sus posteriores demostraciones-, los hombres sancionan la ley como instrumento de

³⁴ DP, I, xiii, 2

³⁵ *ibid*

conservación de una *civitas* que es la garantía de su preservación como individuos y de la satisfacción de su indigencia. Por ello la *natura* sigue existiendo, pero no como naturaleza aristotélica, sino resemantizada y recortada en su alcance. Se trata de una naturaleza que ya no mueve a los hombres a su perfección en sentido aristotélico, sino a su conservación en sentido biológico-natural.

La responsabilidad del *princeps*

Por último, debemos incorporar ahora el tema de la responsabilidad. Recordemos que según Marsilio, la *pars iudicialis* debe regular los actos humanos transeúntes según una regla, es decir, según la ley, pero *siempre que sea posible*³⁶. Esta exigencia contiene dos tesis.

Según la primera, es necesario gobernar según la *lex*. La tesis se apoya en el hecho de que si la *pars iudicialis* juzga solo según su arbitrio, su juicio está expuesto a dos vicios que la sola virtud del juez difícilmente puede superar: la pasión³⁷ y la ignorancia³⁸. Según Marsilio, son siempre menos las posibilidades de que exista un óptimo hombre virtuoso, sin ignorancia y sin pasión (*quod careat de affectione perversa*), que las posibilidades de que la ley neutralice la pasión y la ignorancia del juez. Por ello descarta que pueda existir un óptimo hombre sin pasión³⁹, y sostiene que la ley es una regla totalmente carente de ella⁴⁰. La preferencia de Marsilio por la ley -y no por el mejor hombre- *aún existiendo en él algo de virtud*, revela un cierto pesimismo ante una naturaleza humana que debe ser regulada por la ley porque está sujeta al mecanicismo de las pasiones. Se trata, creo, del mismo pesimismo que está a la base de las explicaciones de Marsilio que identifican el origen y del fin de la *civitas* con el principio de autoconservación y de *sufficientia vitae*.

³⁶ DP, I, xi, 1

³⁷ DP, I, xi, 1 y 2

³⁸ DP, I, xi, 3

³⁹ “[...] quoniam omnem animam contingit habere hanc, id est affectionem quandoque sinistram” (DP, I, xi, 6)

⁴⁰ “Neminem certe quantumcumque studiosum sic posse carere passione perversa et ignorantia, quemadmodum lex” (DP, I, xi, 6).

La segunda tesis sostiene que la regulación de los actos humanos según la ley debe realizarse *siempre que sea posible*, pues hay casos excepcionales en los que el *princeps* debe juzgar situaciones “no definidas por la *lex*”⁴¹, es decir, situaciones no previstas por la ley. Para estas situaciones Marsilio exige del gobernante *prudentia*, *iustitia* y *benevolentia*.

Marsilio define la *prudentia* como un hábito o virtud que auxilia el *iudicium* del gobernante (i.e. ayuda su intelecto)⁴² a deliberar sobre las cosas factibles (*agibilia*)⁴³ cuando el contenido de los casos sobre los que el gobernante debe expedirse acerca de lo civilmente justo y útil no está suficientemente determinado por la ley⁴⁴.

En cuanto a la *iustitia*, ella no guía el intelecto, sino el *affectus*, es decir el sentimiento del gobernante, para que ese *affectus* no sea perverso, sino recto⁴⁵.

En el caso de la *benevolentia* Marsilio también recurre a Aristóteles y dice que el gobernante debe tener, además de *prudentia* y *iustitia*, un *amor seu benevolentia* hacia los ciudadanos y hacia la *politia*⁴⁶ para que sus actos se realicen con *sollicitudo* en beneficio de la comunidad y sus miembros⁴⁷. Marsilio dice bastante poco sobre la *benevolentia* y la *sollicitudo*. Para desentrañar su significado debemos tener en cuenta lo siguiente: (1) Marsilio presenta la *benevolentia* como equivalente a la *philia* mencionada por Aristóteles en *Politica*, 1309 a33; (2) mientras en este pasaje Aristóteles menciona la *philia* en primer lugar y la privilegia sobre *prudentia* y *iustitia*, Marsilio en cambio coloca la *philia* en último lugar; y (3) para Marsilio *prudentia* y *iustitia* son cualidades que necesariamente deben estar presentes en el *princeps*, en cambio el

⁴¹ DP, I,xi,3 in fine

⁴² DP, I,xiv,2

⁴³ DP, I,xiv,4

⁴⁴ DP, I,xiv,3 y 5

⁴⁵ DP, I,xiv,2

⁴⁶ DP, I, xiv,7 in fine

⁴⁷ DP, I, xiv, 7 in fine

amor o *benevolentia*, i.e. la *philia*, “no es tan necesaria” como la *prudentia* y la *iustitia*⁴⁸, sino que solo es una cualidad conveniente⁴⁹.

Conclusión

En síntesis, el origen último de la *civitas* es la *natura*. El hombre instituye la ciudad porque tiende por naturaleza a su autoconservación; la parte principal de la *civitas*, la *pars iudicialis*, regula los actos transitivos con una regla que conserva a la *civitas* en su existencia y, consecuentemente, garantiza el cumplimiento de la autoconservación, hacia el cual el hombre es movido por naturaleza. Cuando Marsilio exige que el gobernante juzgue y gobierne con la ley, lo hace para reducir la contingencia de la vida política. Y cuando presenta situaciones en las que, por ausencia de ley, el gobernante no juzga y gobierna según la ley, sino según su arbitrio, su objetivo también es reducir la contingencia de la vida política. Para llevar a cabo esa reducción sin ley, el gobernante cuenta solo con el auxilio de la *prudentia*, la *iustitia* y la *benevolentia*. En estos casos excepcionales, la acción gubernativa, que en casos de normalidad se lleva a cabo aplicando una *lex* definida como *oculus a multis oculis*, es sustituida por una acción gubernativa operada mediante la decisión auxiliada por las virtudes del gobernante.

Marsilio piensa que, en términos absolutos y en casos normales es mejor la ley que el hombre virtuoso, pues cuando el gobierno de la *civitas* descansa en la ley, ésta asume todo el protagonismo del gobierno. Pero existen casos excepcionales de ausencia de ley en los cuales es mejor gobernar decidiendo según la virtud que sin virtud, pues en estos casos la virtud mejora el conocimiento (*intellectus*), el sentimiento (*affectus*) y la preocupación (*sollicitudo*) respecto de los ciudadanos. En este caso disminuye el protagonismo de la ley, pero aumenta el protagonismo de la responsabilidad del gobernante virtuoso frente a las consecuencias de sus actos de gobierno. De ese modo, la responsabilidad del gobernante al momento de decidir sin *lex* es directamente proporcional a su carácter virtuoso.

⁴⁸ DP, I, xiv, 9 in fine

⁴⁹ DP, I, xiv, 10 in fine

En un artículo de 1919 titulado *Politik als Beruf*⁵⁰, Max Weber introdujo en la teoría política la idea de responsabilidad. Con ella Weber aludía a la toma de posición de un sujeto operante frente a la elección de los medios de su acción teniendo en cuenta sus consecuencias positivas y negativas. En el caso del gobierno *sine lege*, pero *cum virtutibus*, nos encontramos frente a un típico caso de deslizamiento de toda la eficiencia del acto de gobierno hacia la responsabilidad del gobernante cuya decisión arbitraria, mejorada por su virtud, es sustitutivo de la ley y se transforma en el criterio de la acción.

⁵⁰ Cfr. WEBER, M. *Politik als Beruf*, en. *Ausgewählte Schriften*. Potsdamer Internet-Ausgabe (PIA), 1999, Institut für Pädagogik der Universität Potsdam/flitner@rz.uni-potsdam.de/Prof. Dr. E. Flitner. p. 440s. <http://www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/PS.rtf>.

RESPONSIBILITY AND MORAL BRICOLAGE

Andrew S. Eshleman

I. Introduction

We behave as if we are morally responsible agents. That is, our self-assessments and interactions with others suggest that we think that something like praise or blame would be a warranted response to the morally significant actions we perform (or fail to perform) and the morally significant attitudes and character traits that we exhibit. Aristotle—perhaps the first to explicitly theorize about such responsibility—pointed out that our practices of regarding ourselves as responsible presuppose both that the agent knew (or should have known) certain things and that s/he exercises some level of control, or freedom, in relation to the relevant actions, attitudes, and traits.¹

As is no doubt familiar, philosophers theorizing in Aristotle's wake and have tended to focus on trying to identify the kind of freedom, or control, that moral responsibility would seem to require and have wondered whether it is reasonable to suppose that we, in fact, possess it. Disputes about the sort of freedom required for responsibility will not concern us here. What I wish to highlight about that long-running dispute is that until very recently its participants assumed that they were concerned about a shared concept of moral responsibility. Even when controversy increasingly arose over how best to characterize that responsibility (for example, over whether praise and blame should be regarded as warranted only

¹ *Nicomachean Ethics*, III 1.

if it is an effective means of shaping future behavior vs. only if merited, or deserved, on the basis of past behavior) the assumption seems to have been that it was a controversy over the correct way of characterizing the one unified concept of moral responsibility.

This long-standing assumption that there is a unified concept of moral responsibility has come into question of late in contemporary Anglo-American philosophy. A noticeable divide between “Lumpers” and “Splitters” has emerged. Lumpers defend the traditional assumption that there is one unified concept of responsibility, whereas Splitters maintain that there are two or more—though perhaps related—concepts of moral responsibility.² To date, Splitters have generally pursued a case-based argumentative strategy in trying to distinguish types of responsibility. That is, they have identified cases where it seems to make sense to say that someone is responsible in one sense, but not in another. Though arguments of this sort will be pursued here, they will be offered in the context of a broader argument on behalf of the Splitters. The broader argument involves connecting a type of value pluralism that may be adopted in normative ethical theorizing with the Splitter’s contention that there are multiple forms of moral responsibility. My broader thesis is thereby conditional. Insofar as one finds plausible a fragmented picture of the landscape in normative theorizing—what I will refer to as “moral *bricolage*”—then one has reason to join the Splitters in thinking that the concept of moral responsibility is likewise fragmented. I begin with a rough sketch of the relevant form of value pluralism and then argue at greater length for corresponding fissures in the concept of moral responsibility.

² For the watershed piece generating this discussion, see: WATSON, G. “Two Faces of Responsibility”. *Philosophical Topics* 24/2, Fall 1996, p. 227-248; Reprinted in Watson, *Agency and Answerability* (New York: Oxford University Press, 2004), p. 260-288. For a recent example of an exchange between a Splitter and Lumper, see: SHOEMAKER, D. “Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility”. *Ethics* 121, 2011, p. 603-32; and SMITH A. “Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account”. *Ethics*, v. 122, n. 3, April 2012, p. 575-589.

II. Normative Theory and Moral *Bricolage*

One of the central motivations to theorize in normative ethics, as in other theoretical enterprises, is to seek a unifying explanation of a broad array of phenomena. In ethical theorizing, this is most clearly reflected in the drive to identify a single supreme principle which would both explain those moral judgments in which we have the greatest confidence as well as provide moral guidance by serving as the source from which novel moral judgments (and/or revisions of some previously held judgments) could be derived. Obviously, the Categorical Imperative and Principle of Utility are the historically preeminent examples of such unifying principles, and versions or descendants of these principles continue to play a role in many theories. However, it is also a familiar fact that normative theories grounded in such unifying principles, or grounding considerations, are subject to the objection that they have failed to recognize the significance (or the proper degree of significance) of some important competing moral consideration. In response to objections of this sort, contemporary theorists inclined toward unification work hard to show how competing consideration can be incorporated into their accounts, while still defending the centrality of that consideration which plays the unifying role. So, for example, consequentialists work hard to explain the proper significance of deontic-like rules in relation to an overarching consequentialist principle, and neo-Kantians work hard to explain the proper significance of consequences in relation to the perfect duty of respect for persons.

Though there is no widespread agreement that the traditional unifying strategy in ethical theory is bankrupt, there are a growing number who follow W.D. Ross in thinking that such a unifying theory “over-simplifies the moral life.”³ Some have followed Ross in defending a version of value pluralism, others take one further step in emphasizing the significance of context and defend versions of ethical particularism, and, of course, some have abandoned normative ethical theory altogether. Those offering unifying accounts are quick to point out what might appear lost when one

³ ROSS, W. D. *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1939, p. 189.

gives up the unifying enterprise—namely, a reduction both of explanatory power and of resources for ethical decision-making.⁴ I will make no attempt at adjudicating this dispute other than to note that there is a different kind of explanatory fit and thus power that non-unifying theories provide and which is hinted at in Ross’ quote—namely, a fit with the experience that many have that the moral life is likely not simple in the way represented by unifying theories—in other words, that the various types of moral considerations with which we navigate life resist the sort of explanatory reduction suggested by unifying theories.

From this point on, I will proceed on the assumption that the most fundamental moral considerations are irreducibly plural. My hope is that even those who disagree with this starting point—the antecedent of my broader thesis—may still find my later arguments regarding the concept of moral responsibility of independent interest. Though I will not attempt to spell-out and defend a detailed version of value pluralism, it will be necessary to suggest the general contours of the sort of account I have in mind and which I hope will be recognized as having some initial degree of plausibility. According to such an account, each of the following is a non-derivative source of moral reasons:

1. The Demand for Mutual Respect-Minimal Decency: impartial moral reasons concerning what we have the authority to demand of one another given our equal dignity as co-equal members of the moral community—for example, the duties of justice and perhaps some minimal duties of beneficence.
2. Goodness and Excellence in Promoting Well-Being: impartial moral reasons defined by their role in constituting and supporting human flourishing or by their role in detracting from it, including:

⁴ For objections of this sort, see, for example, HOOKER, B. “Ross-style Pluralism versus Rule-consequentialism”. *Mind*. v. 105, n. 420, Oct., 1996, p. 531-552.

a. Impartial beneficence/minimization of harm in relation to others.

b. Ideal ways of being (virtues) and acting (virtuously) in the world and those faults defined by their distance from these ideals.

3. The Concerns of Particularized Caring: moral considerations deriving from the way that we are linked with specific others through bonds of deep attachment, including care for one's self.⁵

It is, of course, no accident that such a pluralist view can seem to amount to no more than a hodge-podge mix of the considerations central to some leading unifying theories, since proponents of pluralism are typically seeking to salvage what seems most insightful from the most powerfully articulated unifying projects. Some worry that such "an unconnected heap of duties" can no longer claim to be a moral theory at all, but David McNaughton has, I think, shown that this need not be so—that the pluralist can still claim to be engaged in the enterprise of offering systematic explanations of our moral judgments. She is simply contending that the sources of explanation are plural.⁶

Though I'll not defend this sort of value pluralism as preferable to its competitors, I do wish to address a concern about it that may arise from an influential socio-historical line of thought, since this challenge is pertinent to the larger project I am pursuing. In the

⁵ Particularized reasons of this sort have not only been emphasized in Care Ethics, but also in traditional Confucian Ethics. Care of self is understood here as a kind of disciplined attention to one's interests, one's improvement, and guardianship of the boundaries of one's self. For recent insightful treatments, see FRANKFURT, H. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press, 2006, ch. 3; and WHISNANT, R. "Woman Centered: A Feminist Ethic of Responsibility". in *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, eds, DesAutels and Urban Walker. New York: Roman & Littlefield, 2004, p. 201-217.

⁶ MCNAUGHTON, D. "An Unconnected Heap of Duties?". *The Philosophical Quarterly*, v. 46 n. 185, 1996, p. 433-447.

memorable and provocative opening to *After Virtue*, Alasdair MacIntyre made the “disquieting suggestion” that our inability to reach a consensus on how to reason about moral matters—both in academic circles and in public discourse—reflects the catastrophic disintegration of earlier coherent moral schemes:

What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have—very largely, if not entirely—lost our comprehension, both theoretical and practical, [of] morality.⁷

Though MacIntyre contended that this moral catastrophe was largely hidden from view, one might think that the problem is far from hidden for a value pluralist of the sort I have described—that she must grant that the fragmentation of our normative landscape is likely incoherent since its constituent components can no longer stand on their own once extracted from their original broader conceptual schemes.

If the value pluralism sketched above was incoherent in MacIntyre’s sense, then my present project would be undermined since—as soon will become clear—I will be understanding our responsibility practices as forms of moral communication that very often are successful in appealing to a shared understanding of the relevant moral reason. MacIntyre’s diagnosis of our predicament would seem to suggest that our responsibility practices must regularly misfire given the lack of a shared basis for moral reasoning. Perhaps the fact that our practices very often do seem to function just fine is sufficient to lay to rest his dire view, but I wish to go a bit further in addressing it. Borrowing a metaphor from Levi Strauss, Jeffrey Stout suggests that we regard ourselves as always having been moral *bricoleurs*, or conceptual craftspeople, who have had to take

⁷ MacIntyre, 1984, p. 2.

stock of and make do with whatever heterogeneous materials and tools are at hand to engage a project that presents itself to us.⁸ The ethically plural product which results from these efforts may be thought of as moral *bricolage*. Adopting this as our guiding image, we may regard the present morally fragmented situation (if that is an accurate depiction of our situation), not as a disintegrated state from an earlier more coherent state but as yet another creative solution to the challenges our present form of life presents to us. That is, contrary to McIntyre's suggestion, it may be that our moral schemes have always been a form of *bricolage*—that they have never exhibited the sort of overarching coherence he imagines and that we should never expect them to do so.

This alternative explanation of why our normative landscape may appear fragmented is richly suggestive. If some such account is correct, then we might expect that our responsibility practices have evolved in corresponding fashion. That is, insofar as the challenges we confront in the process of engaging in moral *bricolage* continue to share enough in common and insofar as we are working from roughly the same historical pile of heterogeneous materials and tools, it is likely that we may continue to enjoy at least enough overlapping consensus to support both a required degree of shared moral reasoning and our responsibility practices. We turn now to a closer look at the relevant responsibility practices.

III. The Reactive Attitudes and Faces of Moral Responsibility

In his landmark essay, "Freedom and Resentment," Peter Strawson argued that philosophers had given insufficient attention to a wide range of attitudes involved in regarding one another as responsible and the central place these attitudes have in our interpersonal relationships—for example: resentment, hurt feelings, gratitude, reciprocal love, forgiveness, guilt, remorse, shame, pride,

⁸ Stout, 2001, p. 74. As Stout notes, the contrast is with the image of conceptual engineer who designs an integrated system. William LaFleur also makes use of the image of a moral *bricoleur* in *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

indignation, and esteem.⁹ His general strategy was to pay closer attention to these interpersonal attitudes and then to work backwards from the nature of these emotions to a better understanding of that to which they are a response. On this approach, both the need for and nature of an account of responsibility is determined by our understanding of those attitudes central to our practice of regarding one another as responsible. To be responsible on the Strawsonian view is to be appropriately subject to the reactive attitudes.¹⁰ So, for example, I may resent the fact that you have pushed me to the ground. You are responsible for this behavior if my resentment is appropriate. What Strawson helpfully observed was that to understand those instances when resentment is (and is not) appropriate, one needs to understand what is presupposed by such emotive reactions.

Shortly, we'll take a closer look at some of the presuppositions of reactive attitudes like resentment, but note the following about Strawson's general methodological strategy. On analogy with the claim that it is important to distinguish thick vs. thin moral concepts (e.g., courageous vs. right),¹¹ we can understand Strawson to be arguing for the importance of focusing on those thick vs. thin attitudes involved in regarding another as morally responsible. Instead of simply regarding an action as blameworthy, we should consider whether it is worthy of resentment and indignation; likewise, instead of simply asking whether an action is praiseworthy, we might ask whether gratitude and moral esteem is the appropriate response. My argument will be that if we are sensitive in a Strawsonian manner to the specific content of these thick attitudes involved in regarding one another as responsible, we can see how they entail reference to the type of moral *bricolage* described above and thus constitute distinct forms of regarding one another as responsible.

⁹ STRAWSON, P. "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy*, v. 48, 1962, p.1-25.

¹⁰ Note that it is the attitudes, rather than their outward expression or accompanying practices—e.g., sanctions—since there are further conditions on the appropriateness of those expressions and practices.

¹¹ For the original distinction, see WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, p. 129.

Strawson refers to a rather wide range of attitudes as reactive. Commentators have struggled to define what counts as a reactive attitude in a way that could capture all those he seems to have had in mind.¹² Finding this task intractable, the tendency has been to focus on resentment, indignation, and guilt as paradigmatic instances of those involved in holding an agent responsible since it is easier to provide an explanation of what ties them together.¹³ According to this view, these particular reactive attitudes are communicative responses to a perceived lack of sufficient good will expressed in a person's actions. In other words, when they are expressed, they function as a form of moral communication between parties presumed to have the capacity to understand and conform to the relevant moral demands and thus the corresponding mutual authority to hold one another accountable to those demands.¹⁴ This is most clearly illustrated in the attitude of resentment, for what is presupposed when I experience it is the presumption that *you* owe me something, are in a position to have recognized it and guided your behavior accordingly, but nevertheless have failed to honor this demand. Indignation is an example of an attitude that has been abstracted from this central personal attitude and so capable of being felt by a third party on behalf of the one who has been wronged, while guilt is an inward-directed reactive attitude prompted by the

¹² See especially, Robert Bennett's "Accountability" in Z. Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 14-47 [reprinted in M. McKenna and P. Russell (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*, (Ashgate: 2008) p. 47-68.]; and R.J. Wallace's, *Responsibility and the Moral Sentiments*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), ch. 2.

¹³ This narrowing of focus is not without some support in Strawson's text since these particular reactive attitudes do, in fact play a prominent role in his discussion.

¹⁴ For the development of this line of thought, see: WATSON, G. "Responsibility and the Limits of Evil" (Ferdinand Schoeman ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions*. New York: Cambridge University Press, 1987, p. 256-86; WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994 (paperback edition 1998); DARWALL, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006; and MCKENNA, M, *Conversation and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 2012.

recognition that one has failed to observe a legitimate demand others have made of oneself.

Here, then, we have responsibility understood as a form of accountability. What distinguishes this form of responsibility is the type of moral reason presupposed by reactive attitudes like resentment, indignation, and guilt. As Stephen Darwall has recently characterized such reasons, they are principled respect-oriented reasons grounded in recognition of the mutual standing, or authority, that members of the moral community have to make demands one another. Summing-up the view nicely in slogan form, Darwall says: "... the moral sense of 'responsible for' is conceptually tied to 'responsible to ...'"¹⁵ Though members of the moral community cannot demand the best of one another, they can demand that which is minimally-decent. In other words, these demands constitute what we minimally owe one another,¹⁶ thus this face of responsibility corresponds to the respect-oriented aspect of the kind of moral *bricolage* highlighted earlier.

The focus on responsibility as accountability is pervasive in the contemporary literature. However, there are two good reasons for thinking that this is not the only form of moral responsibility. First, note that the orientation of responsibility understood as accountability appears decidedly negative, or blame-focused. To hold someone morally accountable is most plausibly to regard them as responsible for a moral failure. Some have simply accepted that this

¹⁵ Darwall, 2006, p. 68.

¹⁶ SCANLON, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. Scanlon's treatment of responsibility in this and later work—as well as in the work of many of those who follow his lead—differs importantly in downplaying the theoretical significance of the reactive attitudes. Nevertheless, there is a similar emphasis in Scanlon's and Scanlonian theories on blameworthiness and the claim that a judgment of blameworthiness involves the criticism that an agent has unjustifiably violated a moral demand we can rightfully make of one another, and thus that she owes a response (e.g., an apology, or justifying explanation, etc.) to the wronged party and/or the moral community at large (*What We Owe*, 271-2). For a helpful comparison of the sort of accountability presumed in Scanlon's theory vs. in a Strawsonian approach, see WATSON, G. "The Trouble with Psychopaths". in *Reasons and Recognition*, (eds. Wallace et al.) New York: Oxford University Press, 2011, p. 307-31.

is so. For example, R.J. Wallace grants that, "... praise does not seem to have the central, defining role that blame and moral sanction occupy in our practice of assigning moral responsibility."¹⁷ Yet, this should strike us as odd since it's obvious that regarding someone as praiseworthy is surely a way of regarding her as responsible for what she has done. Given this fact, most seem to conclude that the awkwardness of saying that we hold someone accountable when we praise her merely reveals an emphasis in our practice rather than a genuine conceptual incongruity, perhaps tied to the fact that more is often at stake when an agent is blamed and sanctioned.¹⁸ Thus, aside from this skewed emphasis in practice, it seems often assumed that once one discerns what is presupposed in the experience of blaming attitudes like resentment, indignation, and guilt, one will likewise be positioned to explain what is presupposed by their praise-related counterparts—in other words, that there is an accountability sense of praiseworthiness that is simply the reverse, or mirror-image of blameworthiness.

Though it is common to assume that one's view of praiseworthiness should mirror one's view of accountability blameworthiness, it seems clear that attitudes such as gratitude and moral esteem do not function as the mirror images of resentment and indignation.¹⁹ To begin to see this, consider perhaps the most straightforward means of pursuing the strategy in question. If one assumes that praiseworthiness mirrors blameworthiness so that one's account of the former should be derivable from one's account of the latter, a natural assumption might be that an agent is worthy of praise—*i.e.*, is the proper subject of attitudes such as gratitude and moral esteem—whenever she meets the relevant respect-oriented

¹⁷ Wallace, 1998, p. 61.

¹⁸ See, for example, Michael McKenna, *Conversation and Responsibility*, 37, n. 5, and Gary Watson on the higher stakes involved in blame in "Two Faces of Responsibility" p. 283.

¹⁹ To streamline the present argument, I leave aside the self-directed pair: guilt/pride. My argument in this portion of the text is drawn from a more extended argument along these lines in "Worthy of Praise: Responsibility and Better-than-Minimally-Decent Agency", forthcoming in *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, eds. David Shoemaker and Neal Tognazzini.

demands presupposed in the blame-related reactive attitudes. However, this is usually not the case. We typically do not think that one merits praise for simply satisfying the demands of minimal decency. This is especially evident when the relevant demands are understood as imposing merely negative constraints on one's behavior—for example, negative duties to show respect by refraining from such things as unjustified harms and restrictions on autonomy. The fact that I have not cheated or beaten anyone today hardly makes me a candidate for praise.

Nevertheless, there is an instructive exception to the generalization that praise is inapt in cases where one has simply fulfilled a negative duty. For example, we may admire an agent when a demand for basic decency is met under especially tempting and/or trying circumstances. Imagine, for example, our response upon learning of a student who refrained from cheating while all those around her were cheating or a soldier who refrained from harming a prisoner of war, despite the fact that he knew that the prisoner had caused the death of a fellow soldier just moments beforehand. Examples like these may seem to suggest that praise for an agent's action is at least sometimes warranted even when she has simply met a negative duty that defines minimally-decent behavior.

However, we should attend carefully to that which our admiration is most likely a response in such cases. The fact that we do not praise all those who refrain from cheating or harming prisoners of war suggests that something else has caught our attention and led us to regard the agent as praiseworthy—that we are not responding merely to the fact that the agent has recognized and governed herself by the relevant moral demand for minimal decency. A likely candidate in these sorts of cases is that we have taken the agent's action to reflect an admirable quality of character—perhaps integrity and/or fortitude in the face of adversity—thus our praise seems best understood as an expression of moral esteem for the quality of the agent's character as reflected in her action under difficult circumstances, a way of crediting her with a moral

achievement.²⁰ If this is correct, then our understanding of such praise is not founded on respect-oriented moral reasons. That is, the esteem we believe an agent merits for her excellence of character is importantly different from the demand for respect presupposed by resentment and indignation. The object of moral esteem is excellence—excellence in fortitude or integrity in the cases we are imagining—whereas the object of moral respect is a person's dignity and moral authority.²¹ Thus our praise, in these instances, is responsive to the agent's excellent way of being, or flourishing.

We arrived at this conclusion by considering the view that praise is apt when one meets the demands of minimal decency. However, we can also arrive at this same conclusion by entertaining the more common view about when praise is apt—namely, that the praise-related attitudes are responses to cases where an agent has exceeded, rather than simply met, demands for respect, or minimal decency. Such a view would allow us to acknowledge that praise seems most often reserved for something more than merely meeting demands for minimal decency while nevertheless maintaining a necessary conceptual connection to those respect-oriented reasons. So, for example, it is common to think of gratitude as appropriately felt when someone benefits us in a way that we had no legitimate right to expect.²²

It is true that the experience of gratitude is often accompanied by or presupposes a reference to the way in which the benefactor's action has exceeded a standard of what could reasonably be expected. For example, in expressing one's gratitude one may say, "You need not have done that." However, what is overlooked in simply noting gratitude's built-in reference to a reasonable demand, or expectation, is that when we acknowledge that an action is "beyond the call of duty," or surpasses a rightful expectation, the presumption is that

²⁰ Even if the agent's action does not reflect an established trait, it seems plausible to think that we are crediting the agent with a more particularized excellence reflected in the quality of her will on that occasion.

²¹ Darwall, 2006, p. 122-126; and "Two Kinds of Respect". *Ethics* v. 88, 1977, p. 36-49. Though Darwall marks this important distinction, I argue that he does not recognize its full import for responsibility in my "Worthy of Praise."

²² This view is reflected in Darwall's brief treatment of gratitude. See: Darwall, 2006, p. 73.

the action was performed for a reason other than one of that kind—*i.e.*, that the quality of the agent's will reflects something *other than* merely respect, or a sense of what could be rightfully expected.²³

In other words, when we imagine a case of someone being grateful, we are imagining an instance wherein one person appreciates the fact that the other *recognized what she needed or prized and took that as sufficient reason to provide it*. Therefore, it appears that gratitude is not centrally responsive to respect-oriented second-personal reasons but is instead a response to the regard shown for one's well-being, or welfare. This claim is buttressed by noting how the generous person responds when told that she "need not have done that"—namely; she regards the comment as irrelevant to her intention. For example, she may say, "I know but . . ." where two sorts of considerations are typically offered to fill in the blank: "I know, but it seemed like what you needed;" or "I know, but it seemed like what you really wanted." In both cases, the reply suggests that her action is not based on a respect-oriented reason concerning what agents may rightfully demand or expect of one another but instead a reason regarding the agent's well-being.

As we've now seen, both moral esteem and gratitude are typically not responsive to those respect-oriented reasons which define the accountability face of responsibility. This suggests that these praise-related attitudes are ways of regarding an agent as responsible in another sense, one which is responsive to moral reasons that reflect what constitutes and promotes well-being. We can recognize this as well by considering the way that some forms of blameworthiness also fail to presuppose that a demand for mutual respect, or minimal

²³ Though I am arguing that praise-related attitudes are not primarily responsive to respect-oriented reasons, this does not mean that such reasons are irrelevant. It seems plausible that in many cases, praise is warranted only if the demands of minimal decency have been met, even though the warrant of praise derives centrally from reasons of a different kind. On a related point, Scanlon discusses a case (first mentioned by Parfit) of a gangster who treats his morning coffee vendor politely, fairly, and pleasantly, though he fails to respect the vendor's basic moral dignity (*Moral Dimensions*, p. 99-100). We might further suppose that he treats the vendor generously. Even so, it seems that the gangster would not deserve praise for behaving generously if he fails to respect the vendor. David Shoemaker helpfully drew my attention to this point and example.

decency, between members of the moral community has been violated. For example, I may regard someone with disdain for the views implied in his decision to chop down all the trees on his property and pave the ground with asphalt simply because it will be easier to maintain, or I may feel remorse for a period in my life when I was overly self-indulgent and thereby wasted good opportunities to develop my talents.²⁴ These are clearly cases of regarding someone as responsible for the way their actions reflect their faulty judgment about permissible, or worthwhile, ways of living. The fault here is judged by its distance from a better, or ideal way of being. However, these are not the sort of moral failings for which members of the moral community have the authority to hold one another responsible in the accountability sense.

Clearly, these examples involving the praise-related attitudes and some forms of blameworthiness presuppose that the agent's actions were her own, or attributable, in the sense that they were expressions of her unimpeded judgment-sensitive will on matters of ethical significance and thus self-expressions for which the agent may be regarded as responsible. Following Gary Watson, we may thereby refer to this as the *attributability* face of responsibility.²⁵ Satisfying some baseline conditions of responsibility as *attributability* would appear to be necessary in order to be responsible in the sense of *accountable*, as well. For example, it would seem unfair to hold someone accountable for an action via reactive attitudes such as resentment or indignation, if the action was not properly attributable to the agent—say, because she succumbed to a genuinely coercive psychological compulsion. Yet being responsible in the *attributability* sense is not sufficient for being responsible as *accountable*, for as Watson points out, it may make no sense to *hold the agent responsible* for the action in question since it may not be the sort of thing for which they are accountable *to us*—that is, as

²⁴ The first of these examples is suggested by Thomas Hill, Jr. in "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments". *Environmental Ethics*, 5, p. 211-224. See also Bennett, "Accountability," p. 16. The second example is suggested in Watson, 1996, p. 266-7.

²⁵ Watson, 1996, p. 260-271.

we've noted, there may be no relevant demand for mutual respect or minimal decency.²⁶

In addition to drawing the above distinction between responsibility as attributability and responsibility as accountability, Watson went further and equated the former with *aretaic* responsibility since he recognized that our assessment of an agent's responsibility as attributability often involves an assessment of the moral quality of the agent's self as expressed in the action—perhaps the quality of her will on a particular occasion and/or the quality of her character more generally. However, it pays to distinguish the minimal sort of responsibility as attributability that seems a prerequisite for any sort of responsibility from the more robust sort that we may associate with the label, *aretaic* responsibility.²⁷ Our assessment of an agent's responsibility as attributability for an action in the first sense is concerned with whether the action is *her own*, where ownership is defined by whether the action reflects the unimpaired exercise of that minimal form of agency distinctive of personhood.²⁸ Responsibility in this sense may be relevant for actions with no moral relevance and so not reflect anything about the moral quality of the agent's will, but it also serves as a baseline type of attributability for other forms of moral responsibility. Assessments of the second variety of responsibility as attributability—for which I will reserve the label, *aretaic*—are concerned with the moral quality of the agent's will on a particular occasion or character assessed on a scale of goodness or excellence. On this model of responsibility, to praise or blame an agent just is to credit the agent with an achievement or find fault with her in relation to some moral standard or ethical ideal that is defined primarily by reasons

²⁶ *Ibid*, pp. 273-282.

²⁷ In distinguishing forms of attributability, I am building on an argument made by David Shoemaker in "Responsibility and Disability". *Metaphilosophy* 40, n. 3-4 2009, p. 438-461, 445-54, though it seems that Shoemaker's characterization of the minimal sort of attributability necessary for accountability may be weaker than my own.

²⁸ See FRANKFURT. H "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *Journal of Philosophy* v. 68, January 1971, p. 5-20. Of course, whether Frankfurt is correct about what grounds the attribution is contentious.

concerning an individual's well-being, the second central category of reasons in our model of moral *bricolage*.

Taking stock of the argument thus far, I began by highlighting the fact that to be responsible is to be an apt target of the reactive attitudes. Extending Strawson's general strategy, I have been arguing that insofar as *particular* reactive attitudes presuppose distinctive types of moral reasons, it makes sense to think of these ways of regarding someone as responsible as reflecting distinct faces of responsibility. These, in turn, correspond to and are the outgrowth in practice of recognizing what are arguably distinct and fundamental sources of moral considerations. To this point, we have identified an accountability and *aretaic* face of responsibility, both of which presuppose a baseline sense of responsibility as attributability.

I want to turn now to the issue of responsibility within our more intimate relations with others—e.g., those between family members, friends, and partners in love. Strawson clearly recognized the special significance of these relationships within his broader treatment of responsibility as a deeply interpersonal phenomenon. Note his emphasis on the special significance that some people have for us when he describes the way the reactive attitudes express:

... how much we actually mind, how much it matters to us, whether the actions of other people—and particularly *some* other people—reflect attitudes towards us of good will, affection, or esteem on the one hand or contempt, indifference, or malevolence on the other.²⁹

As with our more abstract relations to fellow members of the moral community, responsibility in our more intimate relations may be seen as tracking expectations, if not demands. There are certain things that we regard as reasonable to expect of family members as family members, of our friends as friends and of our partners in love

²⁹ Strawson, 1962, p. 5, author's emphasis.

as partners in love. When those expectations are unmet, we are disposed to respond emotionally—perhaps with resentment—to what we perceive as a lack of sufficient good will and/or due attention to the object of those expectations—in other words, to hold the other party in the relationship responsible. Insofar as these reactive emotions seem to presuppose a mutual competence with and standing to rightfully expect certain things of one another—in this case, the more particular expectations associated with the relevant relationship—they appear to presuppose respect-oriented reasons of the sort that are distinctive of responsibility as accountability.³⁰

These observations are no doubt correct. Respectful recognition of another's rightful standing to hold us to the expectations definitive of a particular type of relationship is certainly a central background condition on participating in relationships defined by their close ties. Thus, it is important to acknowledge the role of accountability in such relationships. Similarly, we should acknowledge the way that gratitude and esteem in such relationships expresses the way that we regard one other as responsible in the *aretic* sense for actions that contribute to our well-being. Nonetheless, it seems that we have not yet told the full story of responsibility in this context, for we have not yet captured the reactive attitudes that seem distinctive of being in such close relationships with one another. We will focus on two attitudes mentioned by Strawson: hurt feelings and reciprocal love. To understand the significance of such reactive attitudes, it may prove helpful to have before us an example with some degree of emotional detail.

Khaled Hossein's novel, *The Kite Runner*, begins with the story of two teenage Afghan boys in Kabul in the 1970s: Amir, the son of a wealthy businessman and Hassan, the son of a longtime household servant who is deeply devoted both to his role and to the members

³⁰ See: DARWALL, S. "Responsibility within Relations". in *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World* (eds. Feltham and Cottingham). New York: Oxford University Press, 2010, p. 150-168. Also, Scanlon emphasizes the role of such relational expectations in his more recent account of blame. See *Moral Dimensions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, ch. 4.

of the household. The two boys are close but unconventional friends given their very different stations in life and future prospects, tied as they are to their different ethnic backgrounds. Hassan's devotion to his friend is pure and demonstrated in repeated demonstrations of his loyalty. Amir's commitment to Hassan is less pure and complicated by his perception that he must sometimes compete with Hassan for his father's affection. At a crucial juncture shortly before we join the story here, Amir betrays Hassan. In an effort to escape his shame over the earlier betrayal and to remove the perceived competition for affection, he plots to have Hassan and his father dismissed from the household. Amir plants a watch he has received from his father as a birthday gift along with some money under Hassan's mattress. He then voices false suspicion of theft to his father, Babar, who confronts Hassan and his father over the allegation. Amir narrates:

They'd been crying; I could tell from their red, puffed-up eyes. They stood before Baba, hand in hand, and I wondered how and when I had become capable of causing this kind of pain.

Baba came right out and asked. "Did you steal that money? Did you steal Amir's watch, Hassan?"

Hassan's reply was a single word, delivered in a thin, raspy voice: "Yes."

I flinched like I had been slapped. My heart sank and I almost blurted out the truth. Then I understood: This was Hassan's final sacrifice for me. If he'd said no, Baba would have believed him because we all knew Hassan never lied. And if Baba believed him, then I'd be the accused; I would have to explain and I would be revealed for what I really was. Baba would never, ever forgive me. And that led to another understanding: Hassan knew [of the earlier betrayal] ... He knew I had betrayed him and yet he was rescuing me once again,

maybe for the last time. I loved him in that moment, loved him more than I'd ever loved anyone . . .³¹

Amir has now betrayed Hassan a second time in a most serious way and derivatively has betrayed Hassan's father on this occasion as well. They stand before he and Babar in great distress. No doubt some of this distress is due to their anticipation that they will be asked to leave the household for an uncertain future, made all the more uncertain at having to leave under suspicion of theft. Yet, it's clear that this is not the only, and not likely the main reason for their distress. They know that they have been betrayed by someone they consider all but family. Certainly resentment on their part is apt for this awful violation of the rightful expectations of friendship, even given the asymmetry imposed by the social context on that friendship,³² yet what is most prominently displayed here is their deep hurt at being betrayed by Amir—at being betrayed by this *particular* person. This is a crucial and distinct aspect of hurt feelings, as opposed to resentment. Hurt feelings are a response to the attitudes and actions of someone whose attitudes toward us are of special concern. In other words, hurt feelings presuppose a reason that is essentially tied to a particular person or persons. We can understand a bit more of the nature of this reason by shifting our attention now to Amir's reactive response in the passage.

Amir feels guilt and shame at his betrayal, but more noteworthy for our purposes is his reactive response to Hassan's act of self-sacrifice, a sacrifice performed in spite of his knowledge of being betrayed. In response, Amir loves Hassan, perhaps for the first time in a way that mirrors the love Hassan has had for him. There are, of course, many kinds of love, but here our focus is on this kind of reciprocal love that we are sometimes fortunate to enjoy in our closest relationships. Love in this sense is particularized—it is the love for a particular someone—and involves caring for that someone in the sense of identifying oneself with the interests of the one loved.³³

³¹HOSSEIN, K. *The Kite Runner*. New York: Riverhead Books, 2003, p. 105.

³² Such resentment is expressed by Hassan's father shortly after the quoted passage.

³³ For development of this theme, see Frankfurt, 2006, ch. 2.

Love of this sort need not begin reactively. For example, as Harry Frankfurt has pointed out persuasively, parents do not love their children in reaction to what they have done, nor even in reaction to a critical assessment of qualities that make them worthy to be loved. Rather, one's children are deeply valuable to oneself as a result of one's loving them.³⁴ As with other persons and objects that may become the target of our love, we are simply the sort of creatures who sometimes come to care in this deep-seated way about the interests of another. However, *in response* to becoming aware, or more deeply aware, of the love another has for oneself, one can experience love reactively. This is the love that a growing child can come to have for her parents upon recognizing their love for her; this is the love Amir experiences for Hassan upon recognizing anew how deeply Hassan loves him; and I suspect that this is the sort of love Strawson had in mind when he included love in his list of reactive attitudes.

Again, love in this reactive sense is a response to the perception of being loved by a particular person and thus is a response that presupposes a particularized reason. With this insight in hand, we can return now to the case of hurt feelings. As we noted above, hurt feelings—like reciprocal love—presuppose reasons that are particularized insofar as they are a response to the attitudes and actions of someone whose attitudes toward us are of special concern. The relevant special concern is that they care for us in something like the sense that we care for them. In Hassan's case, he is deeply hurt, because Amir's betrayal suggests that he does not love Hassan as Hassan loves him. Reactions of this sort—hurt feelings and reciprocal love—are examples of the distinctive manner in which we regard one another as responsible in our more intimate relations. We might call this, "filial responsibility," insofar as it is perhaps best exemplified in loving family relations and close friendships. As our earlier sketch of moral *bricolage* suggested, relationships of this kind generate distinctive moral reasons for action over and above those more abstract considerations concerning what we owe to each other as co-members of the moral community and what constitutes and

³⁴ *Ibid.* This is not to deny that they have value on other grounds as well.

fosters well-being. Thus, it is perhaps not surprising that our reactive attitudes have been shaped by our recognition of this important class of reasons.

IV. Conclusion

If the argument in the preceding section is correct, then we should recognize three separate faces of responsibility based on an appreciation of distinct types of moral reasons: accountability, *aretaic* responsibility, and filial responsibility. Moreover, if it is best to think of these moral reasons as part of an irreducibly plural account of ethical value—components of the sort moral *bricolage* described earlier—then this fragmented picture of responsibility is just the sort to expect, for our concepts of responsibility and their attendant practices would have evolved together with the recognition of these fundamentally plural sources of moral reasons.

We also noted that these three faces of responsibility, in turn, presuppose a baseline type of responsibility as attributability, since each of these faces of responsibility presuppose that the action, attitude, or trait for which she is held responsible is *her own* in the requisite sense. My acknowledgement of this baseline variety of responsibility that is not tied to any particular reactive attitudes may serve as the basis for an important objection on behalf of the Lumpers—those who wish to defend a single unified concept of responsibility. One might grant that it is of interest to note the different types of reasons presupposed by those attitudes involved in regarding someone as responsible, but deny that these point back to distinct faces of responsibility. In other words, one might maintain that the sort of underlying responsibility as attributability that I have acknowledged as necessary is the only sort of responsibility there is. For example, Angela Smith argues that:

“... to say that a person is morally responsible for some thing is to say that it can be attributed to her in the

way that is required in order for it to be a basis for moral appraisal..."³⁵

On Smith's account, we do not need to follow the logic of the reactive attitudes to understand the nature of responsibility. They, and the particular type of moral reasons they presuppose, may be of ancillary interest in coming to understand whether and how to hold an agent responsible, but they are irrelevant to the attribution of responsibility itself. All we need to know is whether the agent's action, attitude, or character trait is judgment-sensitive in a manner that would open the door to moral appraisal.

Though space does not allow for full engagement with Smith's view,³⁶ I want to conclude by highlighting an additional reason for acknowledging the multiple faces of responsibility as opposed to accepting an account like Smith's, according to which the conditions on the aptness of particular reactive attitudes are simply conditions on the appropriateness of various ways of holding the agent responsible. As a number of philosophers have begun to point out, membership in the community of responsible agents seems to be not just a matter of degree, but of kind—that is, some individuals seem responsible in one way but not another, not merely less responsible on a single continuum of responsibility. For example, on some portrayals of the nature of psychopathology, it appears that such agents may be responsible to some degree in the *aretaic* sense, but not the accountability sense.³⁷ It also seems plausible that individuals with various developmental impairments may be capable of responsibility in one or more senses but not others.³⁸ The general point here—which is difficult to capture on a view like Smith's—is that different forms of moral appraisal demand different agential capacities to recognize and respond to reasons, and these capacities,

³⁵ SMITH A. "On Being Responsible and Holding Responsible". *The Journal of Ethics*, v. 11, 2007, p. 467.

³⁶ For such full engagement, see the exchange between Shoemaker and Smith referenced in note #2.

³⁷ The literature on this topic is large and growing rapidly, but for an example of this particular claim, see Watson, "The Trouble with Psychopaths."

³⁸ See, for example, Shoemaker, "Responsibility and Disability."

in turn, make different forms of responsibility possible for an individual.³⁹

Finally, along these lines, note that discriminating between types of responsibility in the manner I have suggested seems to allow for a more plausible account of the normal development of unimpaired responsible agency. It is common in discussions of moral responsibility to treat the development of responsible agency in a rather cursory fashion—to simply remark that children gradually grow into fully responsible agents. Accepting that there are multiple forms of responsibility of the sort defended here would allow for a more nuanced explanation of the development of responsible agency, for we might plausibly suppose that young agents begin first to develop the capacity to care for their family members and thus the capacity for filial responsibility. Subsequently, as their ability to engage in more abstract thought grows, they develop the capacity to appreciate those impartial moral reasons concerning respect and well-being and thereby, in conjunction, the capacity for accountability and *aretaic* responsibility. In this way, we may more clearly grasp that the development of responsible agents is the natural development of moral *bricoleurs*.

³⁹ In recognizing this point, I am indebted to John Martin Fischer and Neal Tognazzini in “The Physiognomy of Responsibility”. *Philosophy and Phenomenological Research*, March 2011, p. 383-387.

NEUROÉTICA, LIVRE ARBÍTRIO E RESPONSABILIDADE MORAL: A NEUROCIÊNCIA NÃO PROVA QUE O LIVRE ARBÍTRIO É UMA ILUSÃO.

Cinara Nahra

A neurociência prova que o livre arbítrio não existe? O problema do livre arbítrio é um dos problemas filosóficos mais clássicos de todos os tempos. Entretanto com o extraordinário desenvolvimento da neurociência no início do milênio, particularmente com o uso de técnicas de fMRI para observar o cérebro humano, muitas das perguntas que historicamente foram discutidas prioritariamente pela filosofia, podem ser respondidas pela neurociência, ou ao menos, podem começar a ser respondidas por esta, e estas respostas, apontam alguns autores, estaria pendendo para o lado da constatação de que o livre arbítrio é uma ilusão. Sam Harris é um dos autores mais radicais no entendimento do livre arbítrio como sendo uma ilusão¹. Já para Churchland² a medida em que a neurociência vai descobrindo os mecanismos que regulam nossas escolhas e nosso comportamento social não podemos deixar de perguntar se nós verdadeiramente escolhemos qualquer coisa. Já

¹ HARRIS, S. *Free Will*. New York: Free Press, 2012.

² CHURCHLAND, P. "Do we have free will?" Disponível em <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/pschurchland/papers/newscientist06dowehavefreewill.pdf#page=1&zoom=auto,0,800>. Acessado em 31/10/2013 de New Scientist.com News service.

Adina Roskies³ observa também que recentes desenvolvimentos em neurociência levantam a questão sobre se o entendimento de como o cérebro gera comportamentos iria destruir (“undermine”) nossa visão sobre livre arbítrio e sobre responsabilidade moral.

Há três trabalhos relativamente recentes, de neurociência, que causaram um certo *frenesi* na mídia nacional e internacional dedicada a divulgação científica, e que de certo modo poderiam corroborar a ideia de que o livre arbítrio não existe. Os trabalhos são todos de um grupo de pesquisadores vinculados ao Instituto Max Planck e todos eles se propõem a contribuir para a discussão sobre se, afinal, nós somos ou não livres, através de experimentos. Antes de analisar os resultados dos experimentos, vamos verificar o que dizem estes autores. Soon⁴ nos diz que

a impressão que nós somos capazes de escolher livremente entre possíveis cursos de ação é fundamental para nossa vida mental. Entretanto tem sido sugerido que esta experiência subjetiva da liberdade não é mais do que uma ilusão e nossas ações são iniciadas por processos mentais inconscientes muito antes de que nos tornemos conscientes de nossa intenção de agir.

Já Haynes, que também assina o artigo mencionado, em um outro artigo⁵ afirma que

a demonstração direta que a atividade cerebral prevê o resultado das decisões antes que elas atinjam a consciência tem o poder persuasivo adicional de

³ ROSKIES, A. “Neuroscientific challenges to free will and responsibility”. *Trends in Cognitive Sciences* v. 10 n. 9, 2008, p. 419-423

⁴ SOON, C.; BRASS, M.; HEINZE, H.; HAYNES, J. D. “Unconscious determinant of free decisions in the human brain”. *Nature* v. 11 n.5, 2008, p. 543-545.

⁵ HAYNES, J. D. “Decoding and predicting intentions”. *Ann. N.Y. Acad. Sci.* 1224, 2011, p. 9-21.

convencer as pessoas que elas são mais previsíveis que eles pensam ser.

Finalmente em 2011⁶ Bode afirma que

como humanos temos a habilidade de escolher conscientemente nossas ações assim como o tempo de praticá-las. Tem sido postulado, entretanto, que esta experiência subjetiva da liberdade pode ser apenas uma ilusão, e que mesmo nossos objetivos e motivações podem operar fora de nossa consciência.

Mas o que, exatamente, são estes experimentos e o que eles nos dizem? Na realidade eles são revisões do experimento clássico de Benjamin Libet, porém utilizando equipamentos para análise cerebral muito mais avançados, como o fMRI (functional magnetic resonance imaging). O experimento é assim descrito⁷:

Os pesquisados eram convidados a fixar sua atenção em uma tela aonde várias letras eram apresentadas. Quando eles quisessem eles deveriam livremente escolher entre dois botões, um operado pelo dedo indicador direito e outro pelo esquerdo e imediatamente pressioná-lo. Paralelamente eles deveriam lembrar a letra que aparecia na tela quando sua decisão motora foi conscientemente feita. Depois que os pesquisados pressionassem o botão livremente escolhido, um mapa de respostas com quatro escolhas aparecia na tela e os pesquisados então indicavam quando eles tomaram sua decisão motora selecionando a letra que

⁶ BODE, S.; HANXI H. E., A.; SOON, C. S.; TRAMPEL, R.; TURNER, R.; HAYNES, J. D. "Tracking the Unconscious Generation of Free decisions Using Ultra-High Field fMRI". *Plos One* v. 6 n. 6, 2011, p. 1-13.

⁷ Soon, C. et al, op.cit., p. 543.

aparecia na tela no momento em que tomaram sua decisão, apertando um segundo botão.

Os autores do estudo, então, em suas conclusões, afirmam que duas regiões específicas no córtex frontal e parietal do cérebro humano tinham considerável informação que “preveria” o resultado de uma decisão motora que o pesquisado ainda não tinha conscientemente tomado. Isso sugere que quando a decisão do sujeito atingiu a consciência, ela tinha sido influenciada por atividade cerebral inconsciente de até 10 segundos. Os autores observam que seus resultados avançam substancialmente em relação a estudos prévios mostrando que as primeiras informações preditivas estão codificadas em regiões específicas do cortex frontopolar e parietal. Em 2011 os resultados do estudo foram replicados por Bode⁸ mostrando que intenções motoras estavam codificadas no córtex frontopolar (FPC) até 7 s antes dos participantes estarem conscientes de suas intenções, ratificando a conclusão de que o córtex frontopolar é parte de uma rede de regiões cerebrais que molda decisões conscientes muito antes delas atingirem a consciência.

No entanto a análise mais aprofundada dos resultados descritos no experimento, e a que mais nos interessa do ponto de vista filosófico, vem de Haynes⁹, que reafirma que a primeira região a “prever” a decisão era a FPC/Brodmann área 10 (BA10), conjuntamente com uma segunda região preditiva o Cortex Parietal (PC), e que a informação preditiva estava já presente 7 segundos antes dos sujeitos decidirem. Haynes também observa que as descobertas dos padrões de atividade preditivos em BA10 são interessantes porque esta área não é normalmente discutida em conexão com o livre arbítrio, mas que embora BA10 tenha raramente sido implicada na preparação de ações voluntárias, uma comparação direta entre diferentes regiões cerebrais revela que a região cortical que exhibe os primeiros sinais antes do movimento voluntário é a FPC e que, além disso, acredita-se que BA10 é a área que mais desproporcionalmente

⁸ Bode et all, op.cit.

⁹ Haynes, op.cit.

tenha crescido em tamanho nos humanos, comparativamente com os primatas não humanos. Discutindo diretamente as implicações para o livre arbítrio, Haynes reafirma que 1) O estudo referido mostra que o cérebro pode começar a inconscientemente preparar suas decisões vários segundos antes que ela atinja a consciência; o que as descobertas salientam é que uma cascata de processos cerebrais inconscientes que iniciam no pré-frontal e no PC do cérebro aparecem por muitos segundos e preparam decisões subjetivamente livres. A partir daí Haynes observa que 2) os estudos, tanto os do seu grupo, quanto os de Libet, contrariam uma intuição específica em relação ao livre arbítrio, que ele chama da intuição psicológica ingênua, de que na hora que tomamos a decisão o resultado desta decisão é livre no sentido de não ser predeterminado por atividade cerebral anterior. Para Haynes a demonstração direta que a atividade cerebral prediz os resultados de decisões antes que elas atinjam a consciência tem o poder persuasivo adicional de convencer as pessoas de que elas são mais previsíveis do que elas acreditam ser.

Observe-se, entretanto, que enquanto a afirmação 1 é descritiva, e descreve objetivamente os resultados do experimento, a afirmação 2 é valorativa e reflete um entendimento do autor que não necessariamente decorre do experimento, e especialmente, argumentarei, não apreende o sentido real de liberdade e livre arbítrio. Afirma Haynes que a visão ingênua pressupõe que só é livre o que não é determinado pelo cérebro, mas isto sim é ter uma visão ingênua sobre o que seja o livre arbítrio, já que certamente as concepções sobre o livre arbítrio mais razoáveis não pressupõem que o livre arbítrio exista independentemente de nosso cérebro.¹⁰ Haynes sim,

¹⁰ NAHMIAS, E. "Scientific Challenges to Free Will". in O'CONNOR, T.; SANDIS, C. (ed.). *A Companion to the Philosophy of Action*. UK: Blackwell, 2010. p. 345-356. Neste artigo Nahmias argumenta que muitos cientistas simplesmente assumem que a premissa D (que free will requer que determinismo seja falso) é verdadeira, ignorando uma substancial literatura filosófica que suporta a tese que o livre arbítrio não requer a falsidade do determinismo. Talvez estes cientistas tomem o incompatibilismo como sendo senso comum mas essa pressuposição é controversa. No artigo "Is neuroscience the death of free will?" acessível em <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/11/13/is-neuroscience-the-death-of-free-will/> Nahmias também argumenta que a neurociência não significa o fim do livre arbítrio e reitera que o problema principal com os cientistas que defendem esta

parece ter uma visão ingênua sobre o que significa ser “determinado pela atividade cerebral” já que parece pressupor aqui que o cérebro é uma entidade (ou um órgão) separado do eu, existindo “eu” e distintamente de mim, o “meu cérebro”, que ao apresentar atividade preditiva inconsciente no processo de decisão, mostra que eu não sou livre para decidir. Ora! Mas não seria essa uma pressuposição quase dualista¹¹ que separa os processos inconscientes que ocorrem no meu cérebro daquilo que sou “eu”, como se os processos inconscientes não fizessem parte do que somos? Parece que Haynes aqui está em linha com o pensamento de Sam Harris¹² que ao citar estes experimentos afirma que estas descobertas são difíceis de reconciliar com o sentimento de que somos os autores conscientes de nossas ações. Para Harris alguns momentos antes de que tenhamos consciência do que vamos fazer, um tempo que aparece a nós como se fôssemos livres para decidir o que quisermos, mas no qual apenas nos tornamos conscientes de nossa decisão e acreditamos que estamos no processo de toma-la, nosso cérebro já determinou o que faremos.

Entretanto, observe que, contrariamente ao que pensa Harris, mesmo que estivesse provado que o nosso cérebro determina o que iremos fazer alguns segundos antes que tenhamos consciência disto (o que, veremos a seguir, é discutível) o fato de que nós já teríamos escolhido algo antes de ter consciência disto não faz com que esta decisão não seja livre. Os mecanismos e elementos inconscientes ou não conscientes que fazem parte dos nossos processos decisórios são

visão é que eles estão empregando uma noção flawed (“furada”) de livre arbítrio. Uma vez que usemos uma noção mais apropriada de livre arbítrio o argumento pode ser reescrito. Ao invés de mostrar que o livre arbítrio é uma ilusão, a neurociência e a psicologia podem na realidade nos ajudar a entender melhor como ele funciona.

¹¹ KEEFNER, K. *Free Will: A Response to Sam Harris* (Kindle edition: 2012) observa que quase ninguém mais acredita no dualismo cartesiano, mas alguns vestígios dele persistem na crença que uma pessoa é constituída de consciência (o eu verdadeiro) e algo mais, sendo este algo mais o corpo, o cérebro, o inconsciente ou algo similar. Harris provavelmente não classificaria a si próprio como dualista, mas ele acredita neste modelo. Para Keefner o que Harris está dizendo é que o eu é pura consciência.

¹² Harris, op. cit.

partes do nosso eu, e são indissociáveis da nossa história de vida. As decisões que livremente tomamos são também influenciadas por estes mecanismos, e isso não as torna menos livres. Há inúmeros exemplos disto mas darei aqui apenas um. Há pessoas que, como sabemos, tendem a repetir certos comportamentos em suas relações afetivas, ou mesmo que tendem a buscar parceiros (ou parceiras) que muito se parecem entre si, as vezes inclusive fisicamente. Nem sempre esta procura é consciente, na maioria das vezes é totalmente inconsciente, mas acontece. Diríamos então que João ao namorar Maria, que na realidade muito se parece com sua antiga namorada Antonia, ou mesmo com sua mãe Joana, não escolheu sua namorada livremente porque processos inconscientes operaram na escolha? Ora! João decidiu-se por uma moça entre centenas de moças possíveis, uma moça eu evidentemente também o quis, e assim é claro que a escolha de João foi livre. Se Maria não tivesse querido João ele continuaria livre para escolher Maria, apenas que, neste caso, provavelmente estaria frustrado por um amor não correspondido, mas ainda assim continuaria livre para ou desistir de Maria, ou tentar conquistá-la. Esta decisão, por sua vez, também será, provavelmente, influenciada por mecanismos inconscientes, mecanismos estes que não surgiram ao acaso, fazem parte da história de vida de João, e não o tornam menos livre. Ao contrário, estes mecanismos inconscientes fazem parte também do que significa ser João, e provavelmente se construíram de um modo absolutamente único para João e para qualquer ser humano. Como então dizer que João, que sempre escolhe o mesmo tipo de namoradas, não é livre para fazer suas escolhas? O que significaria dizer que *“seu cérebro escolheu antes que ele tivesse consciência da escolha?”*. Não significa nada além de dizer que *“mecanismos inconscientes que operam no cérebro de João, influenciaram na decisão tomada pelo cérebro de João”* ou seja *“mecanismos inconscientes presentes em João operaram na decisão de João”*, ou apenas *“o inconsciente de João atuou na decisão de João”*. Isto não significa que João não é livre, significa, no máximo, que talvez tenhamos de dar mais ouvidos a Sigmund Freud!

Com isso retomo e finalizo o ponto que me parece fundamental de ser ressaltado. O passo de Haynes no artigo, passando daquilo que é resultado de uma experiência, e portanto apenas descritivo em 1

para o que é avaliativo em 2 é dedutivamente questionável, sendo fruto de uma concepção sobre livre arbítrio que é problemática, e que talvez não valha a pena sustentar, ou aceitar, já que ao não ser capaz de incorporar motivos inconscientes como envolvidos na cadeia do processo de escolha não apreende a riqueza da experiência e do fenômeno que é a liberdade humana.

Precisão preditiva

Dito isto, gostaria de chamar a atenção para um outro aspecto do artigo de Haynes. Ele observou que a precisão preditiva em BA/10 e no Cortex Parietal, embora estatisticamente significativa, atingiu apenas 10% acima do nível de acaso. Segundo ele mesmo observa¹³, pelo critério de precedência temporal não há dúvida que os dados demonstram que uma atividade cerebral pode prever uma decisão bem antes de que ela atinja a consciência, mas uma questão diferente é o que ele chama de critério da conexão constante. Uma conexão constante requer que a decisão possa ser prevista a partir de uma atividade cerebral anterior com 100% de precisão. A previsão de decisões a partir da atividade cerebral, afirma Haynes, é estatisticamente confiável, mas longe de ser perfeita. A acurácia preditiva de por volta de 60% (que é significativa mas somente 10% acima do acaso) pode ser melhorada, mas mesmo sob condições ótimas, está longe de 100%. Haynes então observa que há uma diferente interpretação possível, qual seja, a de que a falta de acurácia simplesmente reflete o fato que processos neurais anteriores podem somente ser parcialmente preditivos do resultado da decisão. Neste caso os sinais teriam a forma de sinais inclinantes que influenciam a decisão até um certo grau, mas adicional influência, posterior, pode ainda cumprir um papel na modulação da decisão. Assim, sinais neuronais em BA10 e PC não seriam totalmente preditivos. Portanto, diz Haynes, até que uma acurácia preditiva perfeita tenha sido atingida em um experimento, ambas interpretações, predição incompleta e determinação incompleta, permanecem possíveis.

¹³ Haynes, op. cit., p.16.

Vamos então avaliar esta possibilidade interpretativa aberta pelo próprio Haynes. A ausência de acurácia preditiva de 100% implica que há casos aonde a previsão de uso do botão direito ou esquerdo através de padrões de atividades não conscientes no cérebro falha. No momento não é possível determinar se isto é devido ao equipamento utilizado ou a uma indeterminação intrínseca, no sentido de que não é possível fazer a previsão. De qualquer maneira, seja qual for a hipótese que se confirme, isto é suficiente para estabelecermos que, ao menos por estas pesquisas, não podemos dizer que somos capazes de prever sempre, através de padrões de atividade cerebral inconsciente, nossas decisões conscientes. Se então, como vimos, a previsão a partir desta atividade cerebral específica não significa que não temos livre arbítrio, o fato de que esta previsão não possa ser feita em 100% dos casos deixa ainda mais claro que, definitivamente, estes estudos por si só não provam que o livre arbítrio não existe. E se são principalmente estes estudos que estão sendo referidos como os principais estudos aventados a fim de mostrar que a neurociência provaria que o livre arbítrio não existe, então não poderíamos dizer que está provado que o livre arbítrio é uma ilusão.

Observe-se que há um elemento metodológico muito interessante em pesquisas empíricas relacionadas ao livre arbítrio. Enquanto em pesquisas com grandes populações, como pesquisas eleitorais ou epidemiológicas, a validade estatística é importante, com os respectivos desvios-padrão que nos permitem uma certa segurança para generalizar dados para todo o universo, no caso de pesquisas relacionadas ao livre arbítrio a validade estatística de certo modo perde sua relevância, à medida que basta um caso que sirva de contra exemplo, para refutar a hipótese da inexistência do livre arbítrio. Em outras palavras, mesmo que se mostre um dia que 99,9% as pessoas no mundo não são livres, a existência de apenas uma pessoa que fosse livre refutaria a hipótese de que o livre arbítrio não existe. Estamos aqui diante de uma variação do problema da indução já aventado por Hume. No caso em questão, na pesquisa em questão, se não pode ser prevista a decisão para todas as pessoas envolvidas, abre-se a possibilidade de que nem todas as pessoas possam ter suas decisões previstas. Como podemos interpretar isto? Algumas pessoas são dotadas de livre arbítrio e outras não? Ou, mais plausivelmente,

algumas pessoas são mais previsíveis que outras? Seja qual for a resposta o que não pode ser concluído, ou certamente não pode ser concluído com 100% de certeza, é que o livre arbítrio não existe. E mesmo que a não previsibilidade seja devida a imperfeição do equipamento, também não podemos afirmar que o melhoramento do equipamento irá necessariamente permitir a observação do comportamento preditivo em todos, pelo menos não até que o equipamento seja melhorado e as experiências sejam feitas. Até lá permanece a dúvida.

A conclusão que chegamos, então, até agora, é negativa, ou seja, concluímos que os estudos que analisamos não nos permitem concluir que o livre arbítrio não existe, e já que estes estudos estavam sendo aludidos para concluir que a neurociência prova que o livre arbítrio não existe, concluímos, então, que até o momento, não é verdade que a neurociência prova que o livre arbítrio é uma ilusão. Porém é importante ressaltar que nosso objetivo com isto não é, de modo algum, menosprezar o papel dos experimentos neurocientíficos na resolução de questões clássicas da filosofia. Muito pelo contrário, ressaltamos aqui que é fundamental que a filosofia esteja em plena sintonia com estes experimentos, e com o que nos ensina a experiência. Em relação ao livre arbítrio, fica claro que a filosofia não pode mais discuti-lo ao modo da metafísica dogmática, não crítica, que não leva em consideração nas análises o que a ciência e especificamente a neurociência tem a dizer sobre o tema. Parece, entretanto, que não só a filosofia pode tirar um enorme proveito dos trabalhos de neurociência como estes, por sua vez, também podem tirar proveito do rigor da análise conceitual filosófica. A filosofia pode não apenas apontar os problemas com algumas interpretações, atuando na direção da correção de rumos, mas pode também sugerir novos caminhos interpretativos e mesmo novos experimentos que possam ajudar a corroborar ou refutar clássicas ou novas hipóteses relacionadas não apenas ao livre arbítrio mas também em relação a qualquer processo deliberativo, inclusive aqueles que envolvem escolhas morais.

E Se? Sugerindo outras hipóteses explicativas

Em relação especificamente ao experimento que estamos discutindo, o chamado experimento de Libet revisitado, seu resultado objetivo mostra a) que o cérebro pode começar a preparar inconscientemente suas decisões vários segundos antes que ela atinja a consciência, e b) que há uma série de processos cerebrais inconscientes que iniciam-se no córtex frontopolar e parietal. Estes resultados podem, entretanto, suscitar outras interpretações, bem diferentes da que vem sendo discutida e difundida, de que estes resultados corroboraria a ideia de que o livre arbítrio é uma ilusão. Gostaria de discutir aqui duas destas hipóteses, ressaltando, obviamente, que para a confirmação de qualquer uma delas mais experimentos seriam necessários.

A hipótese do *consideration-generator* (gerador de considerações) de Daniel Dennet

Dennet¹⁴ propõe um modelo de decisão que ele descreve do seguinte modo:

Quando estamos diante de decisões importantes, um gerador de considerações, cujo resultado é em algum degrau indeterminado, produz uma série de considerações, algumas das quais podem ser imediatamente rejeitadas sendo consideradas irrelevantes pelo agente (consciente ou inconscientemente). Aquelas considerações que são selecionadas pelo agente como não desprezíveis figuram no processo de raciocínio, e se o agente é razoável estas considerações, em última instância, servem como fatores preditivos e explicativos da decisão final do agente.

¹⁴ DENNET, D. *Brainstorms*. USA: Bradford Books, 1981, p.295.

Dennet procura aqui, como ele mesmo ressalta, resgatar a ideia de Russel de “seleção inteligente”, significando isto pesar e rejeitar considerações que ocorrem ao sujeito, e entendendo este processo como sendo a inteligência fazendo a diferença. Inteligência que, lembra Dennet citando Russel, pode fazer coisas improváveis acontecerem. Dennet nos alerta aqui para um tipo de processo que teria duas fases, uma que envolve uma produção caótica e randômica, e outra que envolveria a seleção inteligente daquilo que nos interessa e que desejamos nesta massa de “*inputs*”, a seleção inteligente daquilo que pode ser parcialmente arbitrário. Afirma Dennet que

quando alguém está diante de uma decisão importante, algo nele gera uma variedade de considerações mais ou menos relevantes que influenciam a decisão, algumas destas considerações estão determinadas a ser geradas, mas outras podem ser geradas de modo não determinístico.

Reescrevendo então o modelo de Dennet teríamos então, surgindo no nosso cérebro, uma série de *inputs* caóticos, dos quais não temos controle, e que podem surgir inconscientemente, e então, imediatamente nosso cérebro já faria a seleção daqueles que lhe interessam. Este modelo, me parece, pode descrever o que acontece não apenas em grandes decisões, mas mesmo em decisões bem menos complexas como, por exemplo, escolher com qual das nossas mãos apertaríamos um botão. O que Dennet sugere no seu modelo para explicar decisões importantes é que exatamente quais considerações ocorrem as pessoas em determinada circunstância é totalmente indeterminado, e assim seria impossível prever decisões a não ser condicionalmente, ou seja, transpondo para o experimento, se considerações A, B, C ocorrerem a um sujeito ele escolherá apertar o botão com a mão direita e se considerações D, E, F ocorrerem ele apertará o botão com a mão esquerda. Porém observe que ainda que não saibamos quais são estas considerações, através do fMRI elas podem ser lidas em termos de padrões de ativação neuronais. Se

observamos, por exemplo, que a maioria das pessoas que decidem apertar o botão A (direito) apresentam um padrão de atividade neuronal X no FPC, podemos prever, para um outro conjunto de pessoas que quando o padrão X aparecer no FPC, elas provavelmente escolherão A (botão direito), e se isso acontecer, digamos, em 60% dos casos, temos aí um padrão preditivo. Isto, parece, não significaria que as pessoas não são livres, mas sim corroboraria o modelo de Dennet do gerador de considerações indicando que a geração de um conjunto de considerações C, ou um modo C' de organizá-los e rejeitá-los seria preditivo do comportamento A (embora não necessariamente implique A), enquanto um conjunto de considerações D ou um modo D' de organizá-lo seria preditivo do comportamento B (embora não necessariamente implique B). Esta hipótese seria bem mais modesta, mas não menos interessante e importante, porque corroboraria um modelo explicativo básico do mecanismo pelo qual realizamos escolhas, e o entendimento deste mecanismo é uma das grandes preocupações e um dos grandes objetivos da pesquisa em neurociências. Já nos adverte Haynes, sugerindo futuras pesquisas, que inicialmente parece implausível que decisões rápidas e responsivas poderiam ser previstas, alertando que seria impossível dirigir o carro em ruas movimentadas se levássemos 7 segundos para tomar decisões. Entretanto ele alerta para o fato de que mesmo decisões rápidas provavelmente sejam determinadas por padrões cognitivos ou “políticas” do nosso cérebro que permanecem por um tempo muito maior do que os 7 segundos. A investigação da existência destes padrões é objeto da neurociência, mas a filosofia tem aí um papel fundamental estabelecendo modelos que poderiam ser confirmados ou refutados pela experiência, e o modelo de Dennet do “gerador de considerações” poderia ser um destes modelos a ser testado.

2) A vontade humana e o livre arbítrio começam em BA/10?

As pesquisas que discutimos apontam a área descrita como BA/10 como peça chave no processo de decisão. Se formos resumir os resultados objetivos da pesquisa que mencionamos os resultados

seriam os de que esta região cerebral (O FPC) é a região que exibe os primeiros sinais antes do movimento voluntários. No experimento que discutimos foi observado que na região há uma mudança no padrão do sinal relativo ao modo como a escolha é feita, ou seja, há um padrão de sinais para a escolha A e outro para a escolha B. Os resultados, como dissemos, foi corroborado no experimento de Bode¹⁵ que nos diz que o “estudo corrobora a hipótese que o córtex frontopolar é uma região chave para decisões livres”. Há outros artigos que discutem outras funções para BA 10 ¹⁶ como a de que o sinal presente no FPC, embora simples, promove o aprendizado de que tipo de metas e processos de geração de metas produzem custos e benefícios particulares, melhorando nossas escolhas futuras.

Esta possibilidade, de que o córtex frontopolar esteja envolvido na tomada de decisões e que ali se encontrem os primeiros sinais de padrões preditivos de ações nos permite especular se, ao contrário das interpretações correntes, que estabelecem que estes estudos questionariam o livre arbítrio, não seria exatamente o inverso disto e o FPC não seria, na realidade, uma área cerebral de extrema importância para entendermos o que costumamos chamar de vontade humana, ocorrendo ali os momentos iniciais do processo de manifestação da vontade, ainda que de forma inconsciente, culminando com a realização livre da ação, envolvendo em algum momento deste processo, a consciência da intenção. Se assim for, aquilo que se chama de vontade, na realidade seria a descrição de um processo cerebral, que inicia inconscientemente em nós, envolvendo nossa história de vida, nossos desejos mais profundos, nossos medos e frustrações, que de alguma forma são retidos pelo nosso cérebro, se tornam conscientes, ou não, e nos levam à ação. Se assim for, um antigo problema na determinação da moralidade das ações já aventado por Kant, ou seja, a incogno-

¹⁵ BODE et all, op.cit.

¹⁶ Ver por exemplo TSUJIMOTO, S; GENOVESIO, A; WISE, S. P. “Frontopolar cortex: encoding ends at the end of the endbrain”. *Trends Cogn Science* v. 15 n.4, 2011, p.169-76, que afirmam que o sinal presente no FPC, embora simples, promove o aprendizado de que tipo de metas e processos de geração de metas produz custos e benefícios particulares, melhorando escolhas futuras. Mas o que nos interessa aqui é discutir a possibilidade de que o córtex frontopolar esteja envolvido na tomada de decisões e que ali se encontrem os primeiros sinais de padrões preditivos de ações

scibilidade das nossas intenções¹⁷ ou seja, o fato de que nem mesmo nós temos total consciência da motivação de nossas ações, o que impede que sejamos capazes de determinar com total certeza se uma ação é ou não moral, pode começar a ser compreendido pela neurociência. Isso não seria o fim do livre arbítrio, mas ao contrário, daria aos homens um conhecimento muito maior de si próprios, conhecimento este que já Platão com suas formulações do “conhece-te a ti mesmo”¹⁸ estabeleceu como sendo umas das maiores e mais importantes empreitadas filosóficas. Este conhecimento traria aos homens a possibilidade de cada vez mais nos tornarmos senhores de nossos destinos, e portanto, de nos tornarmos seres cada vez mais livres, diminuindo ou mesmo eliminando a influência de fatores indesejáveis em nossas escolhas. Ao invés, então, de provar que o livre arbítrio não existe, os experimentos aventados podem, na realidade, apenas estar sugerindo que não sabemos tudo de nós mesmos, abrindo assim uma porta enorme para que venhamos a investigar nossas motivações, mesmo as que nos parecem mais ocultas, através da neurociência, possibilitando assim que venhamos a nos conhecer melhor, a fim de que nos tornemos mais, e não menos livres.

Finalizando, então, retomando a discussão sobre a vontade humana e sobre o livre arbítrio, resguardando a terminologia metafísica, podemos especular que começamos a decidir livremente em BA 10, ou que, só somos livres porque somos dotados, como espécie, de um cérebro com um córtex frontopolar altamente evoluído e que permite que manifestações inconscientes apareçam no início do processo decisório, levando no final da cadeia, à decisão, à consciência da decisão e à ação, sendo que em relação à decisão e a consciência da decisão a ordem temporal não necessariamente é essa.

Concluindo então, afirmamos que se há, pois, uma ilusão a ser discutida, esta não é a de que o livre arbítrio existe, e sim, a de que o livre arbítrio existe independentemente do nosso cérebro. Somos o

¹⁷ KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

¹⁸ A máxima está escrita na entrada do templo de Apolo em Delfos na Grécia . Platão discute o uso da expressão e seu significado em vários dos seus diálogos, através de Sócrates.

que somos, e somos livres, porque nosso cérebro evoluiu para ser o que é hoje, em um processo que levou milhares de anos. Aqui me parece que podemos dar a palavra final a Dennet , que nos diz : ¹⁹

A liberdade humana é mais jovem que a espécie. Seus aspectos mais importantes tem apenas muitos milhares de anos, um piscar de olhos na história da evolução, mas que neste curto espaço de tempo tem transformado o planeta de um modo tão significativo quanto as grandes transições biológicas como a criação de uma atmosfera rica em oxigênio e a criação da vida multicelular. A Liberdade teve que evoluir como qualquer outro aspecto da biosfera e ainda continua hoje evoluindo. A Liberdade é real agora em algumas partes felizes do mundo, e aqueles que a amam, sabiamente a amam. Mas ela está longe de ser inevitável, e longe de ser universal. Se entendermos melhor como a liberdade acontece podemos trabalhar melhor para sua futura preservação e proteção.

Repercussões em relação a responsabilidade moral

Pelo que aqui vimos a neurociência não prova que o livre arbítrio não existe, e isto nos dá um grande alento, ou seja, as descobertas da neurociência não afetam a nossa intuição básica de que somos livres e portanto responsáveis pela maioria dos nossos atos. Tivesse a neurociência provado que o livre arbítrio é uma ilusão, como muitos acreditam, e teríamos que promover uma verdadeira revolução nas nossas ideias de responsabilidade moral e legal, mas, felizmente parece que não é o caso. Entretanto, algumas pesquisas na área de neurociência da ética parecem nos indicar que a neurociência da ética tem sim muito a nos dizer e a nos ensinar sobre responsabilidade moral.

¹⁹ DENNET.D. *Freedom Evolves*. New York: Penguin Group, 2003, p. 305.

Por exemplo, o relatório da Royal Society Britânica sobre as relações entre neurociências e a lei²⁰ aponta que evidências de fMRI sugerem que há diferenças entre os cérebros de pessoas diagnosticadas como psicopatas e outras, e também evidências de componentes hereditários na psicopatia. Mas então, perguntam os autores do relatório, isto significa que os psicopatas deveriam ter suas penas reduzidas, já que seriam menos responsáveis por seus atos, ou ao contrário, significa que deveriam ser submetidos a tempos maiores de prisão em nome da segurança pública?

Questões como estas surgem também em um outro importante estudo ²¹ sobre violência que também remete para a questão da responsabilidade moral. No estudo é testada a hipótese que indivíduos com cavum septum pellucidum (CSP), um marcador de mau desenvolvimento límbico neural, mostram níveis mais altos de psicopatia e comportamento antissocial. Os resultados apontam que indivíduos com CSP tem uma probabilidade maior de apresentar personalidade antissocial, psicopatia, e condenações do que aqueles que não apresentam CSP. Os autores concluem que se algumas ofensas sérias tem, em parte, origem neurológica, a prevenção deveria começar no período pré-natal, e referem-se a programas de prevenção realizados nos EUA e que foram eficazes, como um programa pré-natal focado na saúde materna que implicou na redução da delinquência juvenil 15 anos depois. Este programa foi focado na redução de fumo e álcool durante a gravidez, já que abuso de álcool e fumo neste período são associados com CSP. Apontam também os autores para uma intervenção experimental que melhorou o ambiente de crianças de 3 a 5 anos com alimentação melhor, mais exercícios físicos e estimulação cognitiva e que resultou na melhoria do desenvolvimento cerebral das crianças até a idade de 11 anos, e redução das ofensas criminais até a idade de 23 anos.

Os resultados deste estudo sobre a violência, penso, mostram que certas má formações cerebrais poderiam predispor ou inclinar para

²⁰ *The Royal Society*, Neuroscience and the law, Brain Waves Module 4, 2011, p.14

²¹RAINE, Adrian; LEE, Lydia; YANG, Yaling; COLLETTI, Patrick. "Neurodevelopmental marker for limbic maldevelopment in antisocial personality disorder and psychopathy." *British Journal of Psychiatry*, 197, 2010, p.186-192.

determinados comportamentos disfuncionais, mas não determinam absolutamente estes comportamentos, e várias intervenções ambientais podem ser feitas tanto a fim de evitar estas formações ainda no período de formação do feto, quanto no período da infância a fim de minimizar suas consequências. Deste modo haveria tanto a responsabilidade da sociedade e dos governos para com estes indivíduos, no sentido de realizar programas da saúde preventivos, quanto uma diminuição da responsabilidade moral destes indivíduos que não significa, entretanto, isenção completa de responsabilidade.

Um outro caso importante de ser analisado foi discutido por Patrícia Churchland ²², relatando que um homem de meia idade no estado da Virgínia com nenhuma história de mau comportamento começou a molestar sexualmente sua filha adotiva de 8 anos de idade, e seu comportamento começou a se mostrar obsessivo. Após reclamação constante de dores de cabeça e vertigem ele foi levado para exames em seu cérebro e foi descoberto um enorme tumor benigno na área frontal de seu cérebro, invadindo o septum e o hipotálamo, regiões que são conhecidas por regular o comportamento sexual. Depois de ter seu tumor removido seu interesse sexual voltou ao normal. Entretanto, alguns meses mais tarde seu apetite sexual por crianças voltou e um novo exame no cérebro revelou que o tumor havia retornado. Churchland observa que estes casos levantam o tema do livre arbítrio, e faz os seguintes questionamentos: Este homem possui livre arbítrio? Ele era responsável por seu comportamento? Pode um tumor destruir o livre arbítrio? Considerando que desejos sexuais são regulados por hormônios que agem no septum e em áreas conexas, o quão diferente somos todos nós do homem de Virgínia?

Temos aqui uma questão da ética da neurociência que nos remete diretamente a questão da responsabilidade moral: O “homem da Virgínia” era ou não responsável por seus atos? Se não era responsável, como puni-lo? E tem o Estado o direito de exigir que as pessoas se submetam a exames cerebrais para comprovar se estas estão agindo “livremente” ou não? O que dados advindos de pesqui-

²² Churchland, op. cit.

sas neurocientíficas, como este exemplo do pedófilo de Virginia, e das pesquisas sobre violência com o CSP podem nos ensinar? Embora não mostrem que não temos livre arbítrio, mostram que há determinadas condições que limitam o exercício do nosso livre arbítrio, e fazem com que algumas de nossas ações não sejam voluntárias, consequentemente limitando nossa responsabilidade moral como já descrevia Aristóteles. Com isso o que então muda com a neurociência? Sugiro que a neurociência promove três tipos de transformações importantes:

1) Amplia a compreensão e a descrição das circunstâncias que limitam nossa liberdade e por consequência, nossa responsabilidade moral, mostrando que há mais casos aonde nos enganamos na determinação da existência de uma escolha livre do que supúnhamos.

2) Auxilia na determinação de probabilidades de comportamento devido a certas circunstâncias biológicas que independem do agente, ou que não são controláveis pelo agente, e que desconhecíamos.

3) Auxilia aqueles que assim desejarem a recuperar a sua liberdade de escolha, como em casos graves de Alzheimer e demência, nos quais as pessoas perdem completamente as suas faculdades mentais, e casos como o mencionado, do pedófilo de Virgínia

A neurociência, e particularmente a neurociência da ética, então, não ameaça a noção de responsabilidade moral e legal, ao contrário, ela pode ser usada como mais um elemento capaz de promover a justiça, evitando a que venhamos a responsabilizar aqueles que não podem ser responsabilizados, e com isso refinando a responsabilização moral e criminal na sociedade, de modo que venhamos a caminhar na direção de um mundo no qual a responsabilidade moral, a culpabilidade e também a punição sejam atribuídas apenas aqueles que a mereçam. O objetivo disto não é estabelecer um sociedade na qual não se responsabiliza moralmente as pessoas, mas sim, uma sociedade aonde se atribui responsabilidade de forma justa. A neurociência da ética também nos promete, para o futuro, que sejamos capazes de descobrir se as alegações dos indivíduos de condições atenuantes para suas ações são de fato legítimas ou não, evitando que também deixem de ser responsabilizados e punidos

aqueles que merecem sê-lo. A neurociência pode assim contribuir para a construção de um mundo mais livre, já que ao ampliar o conhecimento das condições naturais e das circunstâncias que limitam o nosso livre arbítrio, ela nos promete, também, a possibilidade de descobrir mecanismos capazes de combater e até evitar estas condições e circunstâncias.

RACIONALIDADE PRÁTICA E RESPONSABILIDADE EM JOSEPH RAZ

Carlos Adriano Ferraz

O ponto central do que pretendo argumentar, a partir do pensamento jusfilosófico de Joseph Raz, particularmente a partir de seu mais recente livro, *From Normativity to Responsibility*¹ (2011), no qual são coligidos diversos artigos recentes seus, reformulados para dar unidade à obra, é a conhecida relação entre Razão (razões) e normatividade. Isso me conduzirá, inevitavelmente, ao problema da responsabilidade. Afinal, essa tríade conceitual, racionalidade prática, normatividade e responsabilidade, está presente em muitos autores da tradição filosófica, de tal forma que a abordagem dessas ideias, de um ponto de vista geral, não é nova. Não obstante, meu ponto, aqui, é verificar como Raz logra estabelecer uma relação entre esses conceitos, especialmente entre as ideias de racionalidade prática e de responsabilidade. E isso a partir de sua concepção do que é ser agente enquanto “Being in the World”. Esse é, notoriamente, seu ponto de partida (“I really want to start with our Being in the World”²). Essa é, aliás, uma ideia recorrente em seu pensamento: a investigação de nossas capacidades racionais em relação com os fatos que servem como razões para o agir é fundamental para compreendermos o, digamos, aspecto “ativo” do agente enquanto “Being in the World”. Talvez por essa razão ele comece com a ação, a qual é “just one aspect of our Being in the world”³. Com isso fica

¹ RAZ, J. *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

² Raz, 2011, p. 1.

³ Raz, 2011, p. 01.

clara sua rejeição de uma perspectiva segundo a qual tal investigação deva partir de como *devemos viver*, isto é, de um ponto de vista moral. Em outros termos, com isso Raz deixa clara sua peculiar posição positivista⁴, tomando do positivismo uma tese geral fundamental, qual seja, a da independência do direito em relação à moral (o nosso “ser no mundo” – a maneira tal como nos comprometemos com o mundo, seja mediante a ação seja mediante nossos sentimentos – determina aquilo pelo qual somos responsáveis). Isso porque a ideia mesma de normatividade costuma estar associada a uma ideia de normatividade moral, a qual Raz dispensa à luz de sua ideia de “*Being in the World*”. Importa, pois, uma compreensão de *como vivemos* (e não de como *devemos viver*).

Com efeito, como mencionei acima, Raz compreende a normatividade enquanto ligada a razões, interessando-nos, aqui, nomeadamente as razões para o agir⁵. Tais razões para o agir não são assignificativas, pois ao agente é possível apontar para elas, denotando como elas podem ser vistas em uma perspectiva aceitável objetivamente (para outros sujeitos cujas capacidades cognitivas – *Razão* – são plenamente funcionais). Portanto, temos, aqui, uma espécie de preocupação semântica manifesta na tentativa de ligar o que o agente pensa e o mundo (tal como esse é). Aqui a Razão

⁴ Afinal, ele rejeita um aspecto notório do positivismo, a saber, a “separation thesis”. A ideia central dessa tese é a seguinte: a lei (o direito) deriva sua autoridade da legitimidade do processo de elaboração legal mesmo, não tendo qualquer vínculo com a moralidade. Todavia, apesar de não adotar essa tese, ele mantém a ideia positivista de falibilidade da moral. Mas o que ele defende é o que ele denomina de “strong social thesis”, isto é, “a jurisprudential theory is acceptable only if its tests for identifying the content of the Law and determining its existence depend exclusively on facts of human behavior capable of being described in value-neutral terms, and applied without resort to moral argument” (Raz, 2009, p. 39-40). Todavia, tal tese, ele acrescenta a seguir, “does not require disregarding the intentions, motivations, and moral views of people”.

⁵ Em seu seminal estudo de 1975 (*Practical Reason and Norms*), Raz havia distinguido “first-order reasons” de “second-order reasons”. As primeiras são de “primeira ordem” porque são aplicáveis independentemente de normas sociais ou instituições. Um bom exemplo é a razão para cuidarmos de nosso bem estar. As de “segunda ordem”, por seu turno, são razões sobre razões, no sentido de que são instituídas. As normas jurídicas, por exemplo, são razões desse tipo. Assim, a razão para cuidarmos de nosso bem estar é uma “razão de primeira ordem”. A lei que nos obriga, por exemplo, a usar cinto de segurança ao dirigir, é de “segunda ordem”.

(racionalidade prática) é o centro de normatividade. Mas não se trata de uma racionalidade abstrata (ligada a uma concepção geral de moralidade), e, sim, ligada a aspectos de nosso “ser no mundo”. Ela envolve tanto o ‘como somos’ quanto o ‘como é o mundo’ e suas instituições. Isso explica, inclusive, o porquê de Raz partir de um ponto de vista assumidamente não neutro⁶. Assim, ele parte de como efetivamente vivemos, de nosso “*Being in the World*”. Não obstante, o conceito de razão, de racionalidade prática, é o conceito central quando Raz trata da normatividade. Em nossa relação com o mundo, nossa primeira forma de “comprometimento” (*engagement*) ocorre a partir de nosso “ser no mundo” (sendo que nos comprometemos, *qua* sujeitos racionais, com o mundo mediante nossas crenças, emoções, intenções e ações). Com efeito, tal comprometimento pode ser denotado a partir de nossas crenças (*beliefs*), bem como (e, talvez, sobretudo) de nosso agir intencional (de nossa intencionalidade). Além disso, em nossas respostas emotivas ao mundo que nos cerca, seus fenômenos, temos a *referência* de nosso comprometimento, que, mediante elas, é instanciado no mundo. Tal comprometimento marca os limites entre o “nós” e o mundo fora de nós. Em outros termos, é aqui que temos o *locus* do problema da responsabilidade, dado que temos, aqui, a 1. determinação daquilo que é efeito de nosso agir sobre o mundo (nossa responsabilidade) e 2. aquilo que diz respeito exclusivamente ao mundo. O *medium* entre nós e o mundo é, precisamente, pois, a normatividade. Ela, a normatividade, é o aspecto peculiar de nosso comprometimento com o mundo. Raz não trata da normatividade em termos de dever, mas de razões, as quais se referem invariavelmente às nossas capacidades cognitivas, frequentemente entendidas sob o conceito mais abrangente de Razão. Nesse sentido, diz-nos Raz que “all normative phenomena are normative in as much as, and because, they provide reasons or are

⁶ Por esse motivo ele afirma, em seu seminal *The Morality of Freedom* (1986): “Apoiar formas preciosas de vida é mais uma questão social do que individual”. E ele segue, exemplificando: “A monogamia, admitindo-se que ela seja a única forma de casamento moralmente valiosa, não pode ser praticada por um indivíduo. Ela requer uma cultura para reconhecê-la e apoiá-la através da atitude do público e através de suas instituições formais”. (Raz, 2011, p. 150).

partly constituted by reasons”⁷. E tais razões estão ligadas à Razão (conjunto de nossas faculdades racionais). Como ele mesmo o diz, “there is an inherent relation between reasons and Reason – understood as our rational faculties or abilities”⁸. Com efeito, uma razão favorece aquilo do qual (para o qual) ela é uma razão. Tomemos um exemplo elementar usado por Raz: “that I am hungry is a reason to eat”⁹. Nesse sentido, uma razão tem o potencial para justificar e, ao mesmo tempo, demandar aquilo para o qual ela serve como razão. Não apenas isso, ela tem, também, um caráter explanatório. Razões, nesse sentido, tornam-se claras, enquanto razões, para os sujeitos no decorrer do uso de suas habilidades racionais. E diante desse “aperceber-se” eles reagem. A Razão, então, responde (reflexivamente) às razões. Dessa forma, as razões só podem ser compreendidas à luz da Razão, a qual, por seu turno, é compreendida à luz das razões, uma vez que ela só pode ser compreendida à luz delas. Quando devidamente usada, a Razão nos permite reconhecer e responder às razões. A Razão, então, não engendra razões: ela as reconhece. Nos termos de Raz, “Reason does not make reasons into reasons (Reason is not a source of reasons). But they are reasons because rational creatures can recognize and respond to them with the use of Reason”¹⁰. E tais razões são fatos, os quais possuem certas propriedades que tornam certas ações e sentimentos razoáveis. E isso porque elas são normativas e explanatórias (“they are both normative and explanatory”¹¹). E esse (a normatividade da razão) é um ponto fundamental para que possamos compreender tanto a normatividade quanto a responsabilidade. Conforme Raz, o que torna algo uma razão normativa é sua conexão com a Razão, com nossas capacidades racionais (cognitivas). Diante desse “algo” (que simplesmente surge diante de nós, “beings in the world”) nós respondemos, *qua* sujeitos cuja racionalidade é plenamente funcional, o que o torna uma razão. E essa resposta tanto *explica* quanto *justifica* (tanto ações quanto

⁷ Raz, 2011, p. 85.

⁸ Raz, 2011, p. 85.

⁹ Raz, 2011, p. 85.

¹⁰ Raz, 2011, p. 86.

¹¹ Raz, 2011, p. 14.

crenças, emoções e intenções), bem como *demanda*. Aliás, não é simplesmente o fato de respondermos a esse algo que o torna uma razão, mas o fato de que, uma vez que nos *apercebemos* dele, podemos responder.

Com efeito, como mencionado acima, razões são constituídas por fatos, os quais mantêm uma relação com nossa Razão, isto é, com nossas capacidades cognitivas. Isso está expresso na ideia acima mencionada de que a Razão não cria razões, mas apenas as reconhece como tais. Esse é o nexó normativo/explanatório (*normative/explanatory nexos*) tal como Raz o entende. Isso porque Raz assume como uma condição necessária (para que uma razão seja efetivamente uma razão) que uma razão seja uma explanação acerca de uma ação intencional (e, mesmo, de uma crença), bem como uma resposta. Exemplificando, uma razão tem um efeito causal, dando rumo à ação. Mas ela também explica tal ação (ela explica o porquê de o agente ter decidido por aquele curso de ação). E aqui estamos no núcleo da ideia de “*Being in the World*”: nosso “ser no mundo” tem como aspecto central essa relação entre Razão e razões, a qual corporifica o comprometimento de nossas capacidades racionais com a realidade, especificamente com aqueles aspectos da realidade que denominamos razões. Nesse sentido, normatividade e racionalidade têm, aqui, um caráter semântico, pois envolvem a relação entre nossas faculdades cognitivas e o mundo. Podemos considerar que nossa vida, sua *quidditas*¹², é formada pela interação entre a Razão e as razões que ela identifica como tais. E é precisamente nesse ponto que encontramos o problema da responsabilidade, uma vez que “the reasons that apply on any one occasion determine what is to be done or believed”. Não apenas isso, “they also provide the basis for evaluating and judging what was done or believed”.¹³ E aqui Raz não está relacionando o problema da responsabilidade com o problema do livre arbítrio¹⁴, mas com o problema da *moral luck*. Isso fica claro quando Raz mantém que somos responsáveis inclusive por

¹² E aqui eu não tenho em mente qualquer implicação metafísica.

¹³ Raz, 2011, p. 225.

¹⁴ “One common focus of discussion is the relations between responsibility and free Will. But this book has nothing to say on that issue” (RAZ, Joseph. *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 225).

eventos alheios à nossa ação, mas os quais estão, nos termos de Raz, em nosso “domínio de competência segura”. Assim, a “sorte” tem, aqui, também um *status* moral¹⁵. Isso é confirmado quando ele asseverar que “it follows that the *Rational Functioning Principle*¹⁶ allows that people are to blame for conduct that they do not control, i.e. that they are subject to ‘moral luck’ ”¹⁷. Segundo Raz, ainda nesse contexto, isso é algo que faz parte das “common beliefs”. E aqui voltamos ao ponto de partida, à ideia de “Being in the World”, bem como à ideia de “engagement with the world”¹⁸. Ao tratar daquilo que ele denomina de “principle of derivative responsibility”, Raz mantém que, do ponto de vista de nosso “ser no mundo”, um aspecto central diz respeito ao fato de que estamos continuamente desenvolvendo um “sense of our own mastery and its limitations”. E ele continua: “Our sense of ourselves includes awareness of a domain within which we are confident that, barring certain competence-defeating events (a seizure, a biased teacher, etc.), if we set ourselves to do something we will”¹⁹. Isso é o que ele denomina, então, de “domain of secure competence”. Ora, somos responsáveis por aquilo que está em nosso “domínio de competência segura”. Um bom exemplo é aquele levantado pelo próprio Raz, quando ele fala de sujeito que deixa um vaso cair e, conseqüentemente, quebrar-se. Ora, ele é responsável por quebrar o vaso em virtude de isso ter acontecido dentro de seu domínio de competência segura. Ou seja, tal sujeito não controlou sua ação adequadamente. Por isso, em um juízo apropriado, ele é considerado responsável. Daí estarmos mais no âmbito da *moral luck* do que no do livre arbítrio. De certa forma, parece que Raz se exime de tratar da natureza do agir, de como

¹⁵ Raz faz uma abordagem (não exegética, ele o admite) de dois textos clássicos acerca da *moral luck*, quais sejam: WILLIAMS, B. ‘Moral Luck’. In: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 20-39; NAGEL, T. ‘Moral Luck’. In: *Moral Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 28.

¹⁶ Esse importante princípio Raz o enuncia da seguinte maneira: “Conduct for which we are (non-derivatively) responsible is conduct that is the result of the functioning, successful or failed, of four powers of rational agency, provided those powers were not suspended in a way affecting the action” (RAZ, 2011, p.231).

¹⁷ Raz, 2011, p. 251. Grifo do autor.

¹⁸ RAZ, 2011, p. 244.

¹⁹ RAZ, 2011, p. 244.

causamos uma série causal no mundo. Isso certamente é um problema, o qual, de qualquer forma, não vai me ocupar aqui.

Com efeito, quando Raz afirma, por exemplo, que “reasons (taken together) determine the ways people should relate to the world, in their beliefs, emotions, actions, and the like”²⁰, o uso do termo “should” aponta para uma série de elementos (conceitos) normativos, dentre os quais podemos citar os seguintes: “favorecer”, “justificar”, “requerer”²¹. Mas a questão que subjaz aqui é: Por que os fatos que constituem razões são razões? A resposta é surpreendentemente simples: porque a Razão (conjunto das faculdades cognitivas humanas, especialmente em um sujeito no qual elas são plenamente funcionais) as reconhece como razões. Tais razões possuem certas, digamos, “propriedades”. Por exemplo, Raz fala em “adequação” (*appropriateness*), “eligibilidade” (*eligibility*) e “exigência” (*requiringness*). Tais propriedade estão relacionadas com aquilo que um agente racional poderia ou deveria fazer. Nesse sentido, as razões estão ligadas a uma concepção particular de Razão (de um agente em específico, do que ele poderia ou deveria fazer em dada situação). E com isso temos uma delimitação do conceito de Razão, a qual, nos termos de Raz, é “our general capacity to recognize and respond to reasons”²². Eis o porquê de a Razão não elaborar razões, mas de as simplesmente identificar. Quando, em uma situação em particular, refletimos sobre a ela, reconhecemos seus aspectos normativos, bem como os fatos relevantes. Temos, então, uma primazia epistêmica das razões (de um ponto de vista epistêmico, eu diria que elas vêm antes. De um ponto de vista ontológico, elas viriam posteriormente). Elas são, além disso, ontologicamente independentes da Razão²³. Quando não conseguimos desenvolver tal reflexão, ou quando não somos capazes de identificar os fatos relevantes, agimos irracionalmente. Há, aqui, aquilo que Raz denomina de “defeito” (*malfunctioning*). Em seus termos, a falha do sujeito “manifests a malfunctioning capacity, though one that may function properly most

²⁰ Raz, 2011, p. 47.

²¹ Isso fica claro especialmente em: RAZ, J. *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 19.

²² Raz, 2011, p. 86.

²³ E, cabe notar, Raz não tem uma concepção substantiva de Razão.

of the time”²⁴. Ao definir o *Rational Functioning Principle*, ele reconhece que nossa Razão pode estar temporariamente não funcional, suspensa, “as by sleep, hypnosis, temporary paralysis, or other conditions”²⁵. Mas apesar disso não há, conforme Raz, quaisquer meta-razões para fomentarmos as habilidades racionais (Razão) que nos permitem ter uma racionalidade funcional. Isso porque a racionalidade não é, segundo Raz, uma faculdade que esteja à mercê de nossa vontade²⁶. Ela é um *fato* acerca de nós mesmos. Ela é “the power to detect and respond to reasons. It is not a source of reasons”²⁷. Além disso, não há razões para que fomentemos a Razão (não há, aqui, um *sapere aude* kantiano). Isso fica claro quando Raz assere que “there is no reason, and no need for a reason, to be rational”²⁸. Em verdade, a Razão não é uma faculdade que possamos usar à vontade, assim como também não usamos nossas capacidades perceptuais à vontade. Exemplificando, se não há problemas com minha capacidade auditiva, simplesmente escuto os sons – percebo-os – à minha volta²⁹. Portanto, o uso de minhas capacidades perceptuais, exatamente tal como ocorre com o uso da Razão, não envolve liberdade (de usá-la ou não): simplesmente acontece. É um *fato*. No entanto, interessa-nos, aqui, enfatizar que isso não significa que a Razão seja uma faculdade meramente passiva. Como Raz deixa claro, racionalidade e deliberação são “mental activities that we can decide on”³⁰. O que não depende de nós é como respondemos ao que Raz denomina de “epistemic reasons”, ou, ainda, “razões para acreditar” (*reasons for belief*), razões que apontam para a “verdade” (teórica) de uma asserção. Nesse sentido, ela difere de uma “practical reason”, a qual aponta para o *valor* de acreditar-se na asserção em questão. E aqui temos uma espécie de espaço de manobra, espaço para a responsabilidade. Mas ‘razões epistêmicas’ são instanciações do que Raz entende como *standard reasons*, isto é, razões que podemos seguir

²⁴ Raz, 2011, p. 155.

²⁵ Raz, 2011, p. 231.

²⁶ “Rationality is not a capacity we use at will” (Raz, 2011, p. 159).

²⁷ Raz, 2011, p. 108.

²⁸ Raz, 2011, p. 95.

²⁹ “Rationality is like perceptual capacities in being engaged willy-nilly, in not being a matter of choice (though being subject to manipulation via the use of alcohol, etc.).” (Raz, 2011, p. 159).

³⁰ Raz, 2011, p. 97.

diretamente. Diferentemente dessa classe de razões, as razões práticas são *non-standards*, pois não podem ser seguidas imediatamente. Cabe acrescentar que as razões práticas são derivadas do *valor* atribuído à crença que elas provocam. As razões epistêmicas, por seu turno, indicam que a crença é assegurada em virtude de como as coisas *são*, independentemente do valor que possamos a elas atribuir. Isso torna as razões epistêmicas parte daquilo que Raz denomina de “adaptive reasons”. Por exemplo, as emoções se enquadram nesse grupo de razões. O medo pode ser uma resposta ao perigo. Logo, a evidência de que estamos correndo perigo oferece uma razão adaptativa para aquela emoção (medo). E isso independentemente de se ela será ou não benéfica. Razões práticas, e somente elas, colocarão um *valor* naquela emoção. Uma esclarecedora distinção entre razões epistêmicas e razões práticas nós a encontramos na seguinte passagem:

Reasons (taken together) determine the ways people should relate to the world, in their beliefs, emotions, actions, and the like. But epistemic and practical reasons do so in fundamentally different ways. Briefly stated the basic difference between practical and epistemic reasons is that practical reasons, taken together, determine what and how, in light of the value of things, we should change or preserve in ourselves or the world. Epistemic reasons do not. They determine the way our beliefs should adjust to track how things are³¹.

Razões normativas dependem de que o sujeito se *aperceba* que certos fatos são razões. Em outros termos, as razões normativas explicam um determinado comportamento de tal forma que o aperceber-se de que se trata de razões é parte da explicação mesma. Exemplificando: “Samuel fez X por causa da razão Y, a qual ele reconheceu como uma razão para fazer X”. Isso não significa, obviamente, que sempre nos apercebemos com essa clareza das razões pelas quais fazemos algo. Às vezes aquiescemos com elas sem nos

³¹ Raz, 2011, p. 47.

apercebermos claramente de que se trata, nesse caso, de razões. Não obstante, o que Raz parece querer deixar claro é que a mera obediência a uma razão não é suficiente para dizer que estamos agindo por uma razão. No entanto, responder a ela sem reflexão (reconhecimento) pela Razão pode caracterizá-la como uma razão para ação. O que temos aqui é aquilo que Raz denomina de *reflective response*, segundo a qual respondemos de forma reflexionante quando reconhecemos uma razão *qua* razão. E com isso tocamos em um ponto central da teoria de Raz acerca da normatividade/responsabilidade, a saber, aquilo que ele denomina de *normative-explanatory nexus*. Resumidamente, tal vínculo normativo/explanatório significa a pretensão de que as razões podem nos guiar. Não apenas isso, elas devem ser capazes de explicar nossas ações quando agimos por uma razão. Uma razão para a ação (*normativa*) deve poder *justificar* a ação. E isso vale para toda a razão normativa, sejam razões para agir, sejam razões para crer, tencionar, etc. Temos razões para agir, para tencionar, para crer, para nos emocionar, etc, porque a Razão pode responder a elas. Uma forma de ela responder é mediante a *reflective response*, indicando que algo é passível de ser objeto de uma resposta a partir do uso de nossa Razão, a qual reconhece tal “algo” como uma razão. Nisso diferimos dos meros animais, uma vez que eles responderiam unicamente no plano do estímulo. “To be a reason a fact must be one that we can respond to using our rational powers, whether or not on any specific occasion that is how we do respond to it”³². Assim, meramente responder a um estímulo não representa, pelo menos não necessariamente, uma razão para uma ação. Animais não humanos não possuem razões para agir. Quando, por exemplo, um cão saliva diante do alimento, essa mesma saliva que ele produz não é uma resposta racional. E isso por um motivo bem simples: a produção da saliva não depende de ele aperceber-se de que há uma razão para comer quando faminto. Simplesmente acontece. Sobre isso, diz Raz: “Such responses are involuntary, and the triggering features are classified as stimuli”. E ele conclui da seguinte forma: “Because the response cannot be secured by our rational powers, that is because it cannot be guided

³² Raz, 2011, p. 87.

reflectively, those stimuli are not reasons”³³. Essa “capacidade para reconhecer razões” distingue a Razão de outros processos, como a fome e o instinto para evitar o fogo. Além do aspecto reflexionante, há também o que Raz denomina de *reasoning*, raciocínio. Em seus termos, “reasoning is Reason’s main way of recognizing reasons”³⁴. Mas nem sempre um raciocínio é racional. Há formas irracionais de raciocínio, conforme Raz. Nesse caso as conclusões do raciocínio não estão asseguradas (*warranted*). A Razão exerce sua influência mediante o raciocínio. Mas isso ocorre quando há uma coerência entre a razão percebida e a conclusão à qual chegamos. O que isso quer dizer? Ora, que nem toda a resposta a uma razão é uma resposta racional (ainda que obtida mediante raciocínio). O raciocínio não precisa, de qualquer forma, ser perfeito. Afinal, como coloca Raz, “sometimes the very activity of reasoning, even when one is reasoning flawlessly, is irrational”³⁵. Com efeito, nesse mesmo interim, Raz mantém que “the norms of correct reasoning show that the point of reasoning is to enable us to detect and respond to reasons”³⁶. E como tal resposta é racional? Eis que temos, então, as *maxims*, as quais especificam qual é o fundamento de uma resposta apropriadamente racional. A partir de seus termos³⁷ podemos depreender duas máximas, quais sejam, 1. aquela segundo a qual uma razão para crer é um fato que é parte do caso para sua verdade, e 2. aquela consoante a qual uma razão para a ação é um fato que é parte do caso para realizar a ação, e isso pelo valor da ação. Uma ação apropriada (racionalmente) respeita tais máximas. Assim, um raciocínio é inapropriado se, por exemplo, a Razão responde a um fato que não é parte da crença em jogo. Nesse caso (envolvendo a primeira máxima), não temos uma razão para a ação (relativa ao valor). Somente no caso da segunda máxima temos uma razão atinente ao valor (uma razão para agir, portanto). Em suma, tais máximas referem-se a razões epistêmicas e a razões práticas

³³ Raz, 2011, p. 86.

³⁴ Raz, 2011, p. 87.

³⁵ Raz, 2011, p. 88.

³⁶ Raz, 2011, p. 89.

³⁷ “Reasons are governed by maxims stating that a reason for belief is a fact that is part of a case for having that belief, and a reason for action is a fact that is part of the case for performing that action” (Raz, 2011, p. 100).

respectivamente. Sobre aquilo que Raz denomina de “value-independent character of epistemic reasons”³⁸, é importante notar que se atribuíssemos valor ao mero fato de termos crenças, teríamos, então, uma razão para tornar nossa crença realidade. Contrariamente, o que Raz sustenta é que nos é permitido formar crenças se e somente se elas são verdadeiras. Mas algo diferente ocorre com as razões para a ação. Primeiramente, elas são “value-dependent”. O valor de uma ação torna algo uma razão para a ação. As razões epistêmicas, como vimos acima, inserem-se no quadro geral daquilo que Raz denomina de “razões adaptativas” (*adaptive reasons*), as quais caracterizam-se especialmente por não terem relação com valor (elas são adaptativas se caracterizam a adequação da reação do sujeito com a forma tal como as coisas são, e isso independentemente do valor de ele ter aquela reação³⁹). Por outro lado, todas as razões relacionadas com valor são razões práticas. Em um ulterior desdobramento dessas distinções, Raz distingue entre “razões padrão” (*standard reasons*) e “razões não-padrão” (*non-standard reasons*). As primeiras podem ser seguidas direta, imediatamente. As segundas, não. E aqui temos uma aproximação entre razões epistêmicas e razões práticas. Em ambas há espaço para se seguir uma razão diretamente. Por isso Raz propõe um princípio por ele denominado de *No-Gap Principle*⁴⁰. Assim, no tocante a uma razão para crer (*epistemic reason*), não há hiato entre acreditar que o caso para a verdade de uma proposição é conclusivo e acreditar na proposição mesma. Mas por que, então, podemos falhar no que se refere às razões epistêmicas se elas ocorrem como que automaticamente? Há razões para falharmos, dentre as quais podemos mencionar, à luz de Raz, as seguintes: podemos falhar em reconhecer a razão que temos, bem como acreditar que algo é uma razão quando, em verdade, não o é, e podemos, também, em virtude da *akrasia*, por exemplo, falhar em agir racionalmente, isto é, de acordo com nossa razão. Com isso ainda estamos no plano da racionalidade prática, das razões para a crença e para a ação. E temos, segundo Raz,

³⁸ Raz, 2011, p. 45.

³⁹ Ver, por exemplo: RAZ, J. *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 47.

⁴⁰ Raz, 2011, p. 38.

como vimos acima, diversas razões: para crer, ter emoções, agir, tencionar, etc. Tais razões podem ser “razões não padrão” (*non-standard reasons*), como quando somos obrigados – sob ameaça de uma terrível punição – a aceitar certa proposição (a crer que *p*). Nesse caso, temos uma razão prática para crer que *p*, e isso não ocorre diretamente (ocorre a partir de nosso temor de sofrer algum tipo de punição). “Razões padrão” (*standard reasons*) para que tenhamos uma emoção assemelham a razões para crer em algo. Um exemplo banal é o seguinte: quando percebemos perigo somos levados a sentir medo, e isso sem sequer raciocinar. Assim, dir-se-ia que o perigo é uma razão padrão para o medo. Mas mesmo as emoções podem ser seguidas indiretamente, como ocorre quando ter uma dada emoção pode me trazer algum benefício. Temos, aqui, um quadro geral das “razões”. Ou elas são seguidas diretamente (*standard reasons*) ou elas são seguidas indiretamente (*non-standard reasons*). E isso se aplica não apenas a razões para crer e ter emoções, mas para a ação. Segundo Raz, como vimos, e é digno de nota reiterar, “reasons (...) determine the ways people should relate to the world, in their beliefs, emotions, actions, and the like”⁴¹. Essas formas podem ser ou diretas ou indiretas⁴².

⁴¹ Raz, 2011, p. 47.

⁴² Vou me eximir de especificar os tipos de razões, especialmente tal como Raz as esclarece no capítulo 3 (“Reasons: Practical and Adaptive”) de *From Normativity to Responsibility*. Mas cabe mencionar, sucintamente, que as ‘razões padrão’ (*standard reasons*) para crer (*belief*) são regidas pela primeira máxima (*uma razão para crer é um fato que é parte do caso para sua verdade*) acima mencionada, a qual determina as razões epistêmicas (as quais são, por sua vez, adaptativas, sem relação com valor). As ‘razões não padrão’ (*non-standard reasons*) para crer (*belief*) são práticas, porquanto relacionadas com um valor. Sobre as emoções (*emotions*), elas assemelham-se a crenças, na medida em que ‘razões padrão’ (*standard reasons*) são razões adaptativas e ‘razões não padrão’ (*non-standard reasons*) são razões práticas. Não obstante, diferentemente do que ocorre com as razões para crer, as razões para a emoção não podem estar submetidas ao *No-Gap principle*. Sobre as razões para o agir (*reasons for action*), elas são regidas (enquanto *standard reasons*) pela segunda máxima vista acima (*uma razão para a ação é um fato que é parte do caso para realizar a ação, e isso pelo valor da ação*). Sendo assim, elas são razões práticas. Com efeito, enquanto ‘razões não padrão’ (*non-standard reasons*) elas seguem sendo razões práticas. Mas nessa condição elas não são seguidas diretamente. Por fim, sobre as intenções, assim como as razões para a ação, elas são razões práticas: ‘razões padrão’ e ‘razões não padrão’ de jaez prático.

Uma vez caracterizadas as razões para crer, ter emoções, tencionar e, sobretudo, agir, podemos localizar a responsabilidade. Interessa aqui especialmente a ideia de razões práticas. Elas são oriundas, como pudemos observar, do *valor* de sustentarmos certa crença. Contrariamente a essa ideia, as razões epistêmicas mostram que uma crença está assegurada por sua relação com as coisas tal como essas são. Isso independe do valor de sustentarmos tal crença (se será bom ou não mantê-la). Ela é simplesmente assim.

The value of actions constitutes reasons for them and as actions can have many distinct evaluative properties there are many concerns those reasons express. But reasons for belief are not similarly connected to values, not even to a single value⁴³.

Com efeito, voltando ao ponto de partida de Raz, nosso “Being in the World”, esse *ser no mundo* logra administrar uma tensão entre duas visões básicas acerca das razões, quais sejam, aquela que asseve que 1. A razão mesma para a correção de realizar certa ação é condição suficiente para que tenhamos uma explanação normativa para o porquê dessa ação ser boa, e aquela segundo a qual 2. A evidência da correção de realizar certa ação demonstra o porquê de um agente cuja Razão é plenamente funcional tender a realizar aquela ação. Apesar de Raz dar primado à primeira visão, dando ênfase aos fatos que explicam o porquê de ser uma boa ideia agir de acordo com certo padrão de conduta, ele também demonstra que esses mesmos fatos podem levar um sujeito dotado de Razão a adotar certo padrão de conduta. Mas o ponto é que “we actively engage with the world through our actions”⁴⁴. E somos responsáveis por parte dessas ações, nomeadamente por aquelas que revelam uma relação entre o mundo e nossa Razão (conjunto de nossas capacidades racionais).

Como mencionado acima, a abordagem de Raz acerca da responsabilidade está mais voltada à ideia de *moral luck* do que à

⁴³ Raz, 2011, p. 42.

⁴⁴ Raz, 2011, p. 227.

ideia de livre arbítrio. Em suas palavras, “one common focus of discussion is the relations between responsibility and free will”. Mas ele descarta explicitamente essa abordagem, afirmando que a sua aproximação “takes its cue from the puzzle about the possibility or impossibility of moral luck”⁴⁵. E é nesse ponto que fica evidente que sua ideia de responsabilidade está ligada intimamente ao seu ponto de partida, a saber, o de “Being in the World”. Assim, somos responsáveis no contexto daquilo que Raz denomina, como visto anteriormente, de “domain of secure competence”. Estamos continuamente desenvolvendo um senso de domínio, o qual nos faz confiantes que, excetuando-se por aquelas situações em que enfrentamos invalidadores (*defeaters*) de nossa Razão (de nossas capacidades cognitivas), agiremos a partir daquilo que estabelecemos. Como Raz opta por uma abordagem a partir da ideia de *moral luck*, ele não precisa explicar como agentes são causa das coisas. Partindo de nosso “ser no mundo” Raz intenta especialmente esclarecer qual seria nosso “domain of secure competence”, uma vez que tal “domínio” envolve o reconhecimento de como somos. Isso revelará em que reside nossa responsabilidade. Como pudemos ver acima, nós nos comprometemos com o mundo em virtude de nossas crenças, emoções, intenções e ações (para as quais encontramos razões). Esse tipo de comprometimento é continuamente configurado, delineando os limites entre nós e o mundo. E é nesse contexto que podemos identificar o que é nossa responsabilidade (em que medida agimos sobre o mundo). A normatividade, então, é o núcleo da responsabilidade. E a normatividade é constituída pelas razões, as quais foram estabelecidas anteriormente na presente exposição (razões para crer, para ter emoções, intenções e para agir). A responsabilidade, dir-se-ia, jaz no meio termo, entre Razão e razões. Conforme Raz, o que torna algo uma razão (para agir, por exemplo) é que a razão para tal ação a explica, isto é, ela é o resultado de nosso reconhecimento dessa razão (e isso por parte de nossa Razão) como uma razão para a ação.

⁴⁵ Raz, 2011, p. 225.

VIRTUDES, CARÁTER E RESPONSABILIDADE

Denis Coitinho

I

O que faz uma ação ser considerada como correta ou errada? Seria em razão de sua adequação com alguma regra de correção universal ou mesmo em razão de suas boas consequências? Veja-se que os modelos éticos deontológico e consequencialista oferecem esse tipo de resposta ao problema, com o acréscimo que a regra universal de correção será conhecida pela racionalidade e as melhores consequências explicadas em termos de maximização do bem-estar. Mas, isso ainda poderia ser considerado como uma avaliação moral, uma vez que tanto as regras como as consequências estariam desconectadas da vontade do agente, sendo inteiramente exteriores à estrutura motivacional e deliberativa do sujeito moral? Assim, uma ação de solidariedade aos desabrigados pelas fortes chuvas e alagamento, por exemplo, como as que ocorreram na cidade de Esteio/RS, na primavera de 2013, poderia ser realizada apenas pelo dever universal de caridade ou mesmo em razão da expectativa em alcançar a estabilidade (segurança) social. Mas se o agente não agir por um desejo interno de ser solidário, não se perderia todo o valor moral do ato? Outra questão relevante seria a de saber que tipo de dever teríamos aqui? Uma obrigação externalista realmente obrigaria a ação do sujeito? De que forma ele seria responsável pelo ato?¹

¹ Bernard Williams destaca claramente que os modelos morais tais como o kantismo e o utilitarismo compreendem erroneamente as obrigações morais, uma vez que não destacam as razões internas que o sujeito teria em fazer uma certa ação. No limite, o

Isso já parece demonstrar uma importante vantagem do modelo da ética das virtudes, a saber, a de não precisar contar com uma regra ou conjunto de regras externas ao agente para garantir a correção (ou virtude) da ação, nem mesmo considerar apenas as consequências dos atos na avaliação moral. E isso se deve porque o modelo moral das virtudes tem como base a própria disposição do agente, bem como sua deliberação, para a determinação do que contará como uma ação correta. Para saber se um ato é correto, não se olhará para um princípio universal, como o da utilidade ou da universalizabilidade, a fim de verificar a correspondência do juízo com a regra. Antes, é o próprio caráter do agente que contará como critério de validação, lembrando, é claro, que o caráter do agente é formado por atos repetitivos que se tornam hábitos.² Assim, a ética das virtudes parece se constituir das seguintes premissas: (i) Um ato tal é correto se e somente se ele for realizado por um agente virtuoso, em determinadas circunstâncias. Por sua vez, (ii) um agente virtuoso é aquele que age virtuosamente. E, para além dessa circularidade, pode-se apontar que o (iii) agente virtuoso é aquele que busca um fim bom, isto é, a *eudaimonía*, e delibera adequadamente sobre os meios. Dessa forma, teríamos a seguinte fórmula:

Um ato X é correto sse ele for realizado por um agente virtuoso A, em circunstâncias C, sendo um agente virtuoso aquele que age

que Williams parece afirmar é que a moralidade (instituição peculiar) não obriga realmente o sujeito a agir, pois a ideia de obrigação ou razão moral para agir estaria desconectada internamente da motivação do agente. Por isso, a alternativa parece ser a da reflexividade ética, tomando como ponto de partida as próprias experiências éticas. Ver Williams, 1985, p. 174-196. Sobre a questão de razões internas e externas ver, também, Williams, 1981, p. 101-113.

² Quero ressaltar que não estou defendendo que aja uma prevalência e anterioridade das disposições frente às ações. Antes, pelo contrário, é necessário que se pratiquem ações repetidas para formar uma disposição de agir de certa maneira. A isso chama-se hábito, o que implicará na formação do caráter do agente. Mais especificamente, creio que aja uma relação de complementaridade entre as disposições e as ações. Essa é uma outra maneira de defender a tese da precedência e prevalência das ações sobre às disposições. A esse respeito, ver a seminal introdução ao tratado da virtude moral de Aristóteles, de Marco Zingano, onde ele aborda a tese da precedência e prevalência das ações sobre às disposições em Aristóteles. Ver Zingano, 2008, p. 30-31.

virtuosamente, o que implica buscar um fim bom, isto é, a *eudaimonía*, e deliberar adequadamente sobre os meios.³

Essa fórmula já parece apontar para algumas das questões centrais da ética das virtudes, questões essas que estariam ligadas com a disposição de caráter do sujeito para a identificação do fim bom, bem como com seu raciocínio deliberativo para a determinação dos meios adequados. Também, o ponto de partida seria, então, não a pergunta de como se deve agir, mas uma pergunta anterior e crucial de como se deve viver, que seria uma condição de possibilidade da correção da ação dada através da noção de pessoa virtuosa.⁴ Isso quer dizer que a resposta para a questão moral não se daria pela aplicação de uma regra universal ao caso particular, mas se daria com um postulado de um certo tipo de conhecimento particular necessário ao agente virtuoso para distinguir corretamente o que deve ser feito no caso específico.⁵

³ Rosalind Hursthouse apresenta uma distinção entre os três modelos éticos mais conhecidos, a saber: modelo deontológico, consequencialista e modelo das virtudes. Apresenta o modelo da teoria das virtudes da seguinte maneira:

P.1. Uma ação é correta se ela for o que um agente virtuoso faria em determinadas circunstâncias.

P.1a. Um agente virtuoso é aquele que age virtuosamente, isto é, é aquele que tem e exercita as virtudes.

P.2. Uma virtude é um traço de caráter que um ser humano precisa para florescer ou viver bem.

Note-se como essas premissas estabelecem uma conexão conceitual entre virtude e florescimento ou *eudaimonía*. O importante nessa distinção dos três modelos é notar que o agente virtuoso substitui a regra moral no modelo deontológico e as melhores consequências no modelo consequencialista. Com isso, se identifica uma importante característica internalista, uma vez que o critério para a correção da ação é o próprio agente moral a partir de sua vontade em ser de certa forma. Veja-se que nos modelos deontológico e consequencialista o critério para a correção da ação é sempre externo à vontade do agente. Ver Hursthouse, 1991, p. 223-226.

⁴ Para saber como se deve viver, é necessário fazer a seguinte pergunta: o que é o bem para o ser humano? A resposta de Aristóteles a esse questionamento é a base desse modelo da ética das virtudes: O bem para o ser humano é a felicidade, isto é, é a *eudaimonía*, que é uma atividade da alma conforme a virtude: “Uma vez que a felicidade é um certo tipo de atividade da alma de acordo com a virtude completa-perfeita, devemos examinar o que é a virtude”. (EN 1102a5-6).

⁵ John McDowell faz uma interpretação desse tipo ao propor uma inversão da reflexão em filosofia moral, tomando como questão central o ‘como se deve viver’, questão que será abordada via conceito de pessoa virtuosa. Para McDowell, a resposta

Após essa caracterização introdutória do modelo da ética das virtudes, creio ser necessário um maior esclarecimento do significado da palavra virtude, para, posteriormente, especificar as características de disposição, deliberação e responsabilidade. Vejamos como Aristóteles define virtude:

A virtude (*aretê*) é uma disposição (*héxis*) para a escolha deliberada (*prohairesis*) consistindo numa mediedade (*mesotêti*) relativa a nós (*prós hêmás*), a qual é determinada por uma razão (*lógos*) própria do homem dotado de sabedoria prática (*phrónimos*)". (EN 1106b35-1107 a 4).

Interpretando essa definição, temos que a virtude é entendida como uma disposição de caráter para uma escolha deliberada que consistirá em uma mediedade entre dois extremos. Ela pode ser entendida como um traço de caráter permanente manifestado nas ações habituais, que é algo bom para a pessoa possuir, como, por exemplo, coragem, moderação, justiça, prudência, autoconfiança, amizade, solidariedade, cooperação, cortesia, benevolência, lealdade, paciência, confiança, respeito, tolerância. Por exemplo, a coragem é um meio-termo entre a temeridade (não ter medo de nada) e a covardia (ter medo de tudo), implicando em uma disposição para controlar os temores. Por sua vez, a generosidade é uma disposição em gastar seus próprios recursos para ajudar aos outros, sendo uma mediedade entre a mesquinha (não gastar nada) e a extravagância (gastar demasiado).

Mas por que seriam elas desejáveis? Porque seriam qualidades necessárias para uma vida humana bem-sucedida, tendo seu valor dado principalmente de forma social. Por exemplo, é necessário saber enfrentar os perigos que ameaçam os indivíduos e, assim, a coragem é desejável. Todos precisam ser corajosos e não apenas os

não será encontrada ao apelar para regras universais, mas sendo um certo tipo de pessoa: aquela pessoa que vê as situações de forma distinta, percebendo as saliências do caso particular de forma internalista (elemento apetitivo) e não por um motivo externo à vontade do indivíduo. Ver McDowell, 1979, p. 331-336; 347-348.

soldados, uma vez que a vida social oferece uma série de perigos que precisam ser enfrentados pelos cidadãos. Sem a coragem, possivelmente nem sairíamos de casa para trabalhar, estudar, ou mesmo ir ao cinema e isso em razão do medo da violência crescente ou mesmo do temor à irracionalidade do trânsito. Da mesma forma, é desejável a generosidade porque há situações em que as pessoas precisam de ajuda, bem como a honestidade é fundamental para estabelecer a confiança entre os cidadãos. Sem a generosidade e a honestidade, por exemplo, dificilmente se teria uma estabilidade social intrínseca. O ponto central aqui é que para se ter uma vida bem sucedida será necessário possuir determinadas qualidades morais. De uma forma bem específica, as virtudes são padrões morais sociais, isto é, elas são tomadas como traços permanentes de caráter que possuem valor positivo para uma vida social e, também, individual, é claro.

Retomando o que já se disse no início do texto, uma grande vantagem do modelo ético das virtudes é fornecer uma concepção adequada de motivação moral. Lembremos do conhecido exemplo dado por Michael Stocker: Smith nos visita em um hospital por dever, isto é, por pura obrigação moral de ser caridoso ou benevolente. Do nosso ponto de vista, isto é, do ponto de vista de alguém que está se recuperando de uma doença no hospital, essa visita não perderia todo o seu valor? Parece que sim e a razão para tal é que nós não gostaríamos de viver sem amizade, tendo as relações governadas apenas por deveres e não pelos afetos (Stocker, 1976, p. 462).⁶ Veja que o que está em jogo não é apenas o julgamento sobre a correção da ação, mas, principalmente, sobre se os sentimentos são apropriados⁷. Por isso, Marta Nussbaum fala acertadamente que uma

⁶ Stocker defende que a esquizofrenia da teoria moral moderna se revela na separação entre motivos e razões, usando conceitos de dever, correção, obrigatoriedade sem estarem relacionados aos motivos em primeira pessoa do agente. Por isso, o agente faz uma ação por dever e não porque ele quer internamente e, isso, não possui um valor moral relevante. Ele dirá que o que faz essa conexão entre motivos e razões será a consideração do outro no juízo moral de forma internalista e, assim, teríamos o amado, o amigo, o companheiro para ser considerado na avaliação. Ver Stocker, 1976, p. 453-455; 462.

⁷ No livro *The Childhood of Jesus*, de Coetzee, há um interessante exemplo a esse respeito, havendo uma contraposição entre, de um lado, os desejos, vínculos

pessoa virtuosa não só age apropriadamente, mas ela também experiencia os sentimentos apropriados (Nussbaum, 2001, p. xvi-xviii). Dessa forma, se olha mais detidamente para os motivos da ação e não exclusivamente para as ações mesmas, de forma que um ato só poderá ser considerado bom se a intenção for igualmente boa. E isso é assim porque se poderia agir corretamente pelos motivos errados, como em um ato solidário em vista de uma promoção no emprego ou para tornar o perfil do facebook mais interessante, ou como no exemplo dado por Stocker, em um ato caridoso em razão de alguma crença cristã ou comunista de obrigação de benevolência. O ato com certeza é correto, mas não é virtuoso. O que parece constituir esse *gap* entre ato correto e virtuoso é a excelência da vontade. Assim, não é preciso uma obrigação externa para alguém ser virtuoso, uma vez que é o próprio agente que julga e exige a realização da ação por motivos internos.

Dito isto (I), no restante desse texto procurarei apresentar duas vantagens do modelo ético das virtudes e uma limitação específica. Veremos que ela apresenta uma concepção adequada de (II) motivação e (III) deliberação moral e, também, (IV) uma ligação estreita entre caráter virtuoso e responsabilidade moral. Entretanto, também apontaremos que (V) essa concepção de responsabilidade parece ser uma exigência demasiada ao agente moral.

II

Deixem-me começar pela característica da motivação internalista para uma melhor compreensão do escopo de uma ética das virtudes. Nesse modelo ético, o que constitui prioritariamente o valor moral da ação é a estrutura motivacional do agente em primeira pessoa e

afetivos, sentimentos, intuições e, de outro, os princípios universais de benevolência e imparcialidade. O personagem Simón, ao chegar em Novilla, a cidade em que busca refúgio, sente-se deslocado e desconfortável com a atitude dos colegas e conhecidos. Os atos das pessoas são totalmente regulados pela boa vontade, sendo o afeto substituído por regras. Nessa cidade as relações são governadas por princípios universais e não por sentimentos e apetites. O problema é que para Simón isso é insuficiente para uma vida boa, uma vez que a estrutura motivacional interna estaria ausente das relações de amizade e amor. Ver Coetzee, 2013, cap. 8.

não a simples adequação da regra ao caso ou a consideração das melhores consequências.⁸ Isso parece indicar duas características importantes que procurarei detalhar no decorrer da seção, a saber: (i) a pluridirecionalidade entre disposições-ações e normas e (ii) a excelência da vontade. Isso quer dizer que as normas serão estipuladas em relação com as ações e disposições do agente e não de uma forma vertical, em que a norma apontaria extrinsecamente o que deveria ser feito, superando, assim, a dicotomia entre a esfera fática e a normativa. Também, que a ação virtuosa estará conectada com a vontade, isto é, que as virtudes são disposições para agir de uma maneira adequada, sendo uma excelência da vontade.

A primeira característica internalista importante da ética das virtudes que quero ressaltar é que ela oportuniza uma inversão do primado das regras sobre às disposições. Isso quer dizer que seu ponto de partida não serão as normas que funcionariam como placas indicativas da direção da ação, mas, antes, serão as próprias ações e disposições do agente ao procurar estabelecer o critério da ação. Isso representa uma importante modificação de direção, pois não se terá mais uma unidirecionalidade de normas e ações, mas uma pluridirecionalidade de ações e normas, uma vez que a virtude será alcançada pela realização de certas ações, levando em consideração às disposições do sujeito. Com isso, parece se conseguir uma superação da dicotomia entre fato e valor, pois o valor, aquilo que é virtuoso,

⁸ Essa tese é central para a proposta de ética das virtudes baseada no agente (*agent-based virtues ethics*) defendida por Michael Slote. Nessa concepção, os motivos são a base para avaliar moralmente as ações. Com isso, se possibilita estabelecer a distinção entre fazer a coisa certa e fazer a coisa certa por razões corretas e isso significa que o valor moral da ação se dará de forma internalista, uma vez que o ponto central da moralidade não estará nas consequências das ações, mas no estado motivacional do agente ao realizar a ação. Ver Slote, 1997, p. 241-242. Quero ressaltar que não estou subscrevendo a radical distinção feita por Slote entre uma ética das virtudes baseada no agente (*agent-based*) e outra que estaria focada no agente (*agent-focused*), como o modelo aristotélico das virtudes. No meu entender, há mais semelhanças que distinções entre os dois modelos. Sobre essa distinção, ver Slote, 1997, p. 239-241.

só será alcançado pela realização de certos atos virtuosos, sendo esses atos fatos constitutivos do mundo.⁹

Elizabeth Anscombe, em seu já clássico artigo, “Modern moral philosophy”, de 1958, aponta muito bem essa inversão do primado de regras sobre às disposições na ética das virtudes. Ela identifica que na filosofia moral moderna se abandonou o ideal de legislador divino com a laicização, mas se continuou a usar os termos modais de dever, obrigação, ter de, substituindo o legislador pela razão, sentimentos ou contrato. Sua conclusão é que uma legislação sem legislador não obriga ninguém a agir, uma vez que a sobrevivência de um termo fora de seu quadro conceitual o torna ininteligível. Importante notar que a norma na filosofia moral moderna assume o lugar da lei das éticas legalistas, sendo que tanto a lei como a norma moral são unidirecionais, uma vez que elas determinam de forma absoluta qual deve ser a ação do agente (ANSCOMBE, 1958, p. 13-15). Mas, como pode uma norma isolada dizer o que se deve fazer? Não teríamos aqui o problema de arbitrariedade ou mesmo solipsismo? É por essa razão que esse modelo unidirecional deve ser abandonado e substituído pelo modelo de uma ética das virtudes. Nas palavras de Anscombe:

Mas enquanto isso – enquanto não estiver claro que existem diversos conceitos que precisam ser investigados apenas como parte da filosofia da psicologia e – como eu recomendaria – deveríamos *banir totalmente a ética* de nossas mentes? A saber – começar com: ‘ação’, ‘intenção’, ‘prazer’, ‘desejo’. Mais provavelmente [a ética] se transformará se nós começarmos com eles. Eventualmente pode ser

⁹ Isso fica muito claro em Aristóteles ao procurar vincular a aquisição do caráter virtuoso pela repetição de certos atos e não pelo conhecimento do que seria o correto de um ponto de vista universal-abstrato. Nas palavras de Aristóteles: “Isso é o mesmo, então, com as virtudes: pelos atos que fazemos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos bravos ou covardes. (...) Para sumarizar isso em uma concepção simples: um estado [de caráter] resulta da [repetição de] atividades similares”. (EN 1103b14-17; 21-22).

possível avançar na consideração do conceito de virtude; com o qual, eu suponho, deveríamos começar algum tipo de estudo de ética. Encerro descrevendo as vantagens de usar a palavra ‘deve’ de uma forma não-enfática, e não em um sentido ‘moral’ especial e descartando o termo ‘errado’ em um sentido ‘moral’, usando, ao invés, noções como ‘injusto’. (Anscombe, 1958, p. 15).

O que parece ser relevante aqui é a proposta de Anscombe de iniciar a investigação ética pelos conceitos de ação, intenção, prazer, desejos e, assim, a norma moral deixaria de ser equivalente à lei, uma vez que se buscará a norma nas virtudes humanas que são ações. Assim, é possível identificar uma pluridirecionalidade entre ações e normas em razão das ações repetitivas gerarem hábitos e estes hábitos formarem o caráter do agente, resultando em virtudes, que podem ser tomadas como normas. Com isso se alcança uma importante superação da dicotomia entre fato e valor em razão da conexão entre uma parte descritiva e uma parte normativa no conceito ético, uma vez que a justiça, por exemplo, recai sobre determinadas circunstâncias factuais, isto é, sobre aquilo que é razoável, e é essa descritividade que possibilita um ponto de referência real para se estipular a norma ética.¹⁰

A segunda característica que quero destacar é que ser virtuoso implica em uma excelência da vontade. Mas o que quer dizer mesmo

¹⁰ Na parte final do artigo, Anscombe procura ressaltar os aspectos positivos de uma ética da virtude. Um aspecto importante é a identificação da superioridade do conceito de justo (*just*) sobre o correto (*right*) e isso em razão do conceito de correto ser somente prescritivo e o conceito de justo ter, além dessa, uma parte descritiva. A parte descritiva do conceito ético é importante para responder ao argumento da falácia naturalista de Moore. Conclui que as virtudes são construídas a partir de uma performance das ações e que o florescimento humano é tomado como o objetivo da ética, como aquilo que é bom. Ver Anscombe, 1958, p. 15-19. Importante ressaltar que é crucial para a ética das virtudes estabelecer a passagem de aspectos descritivos para a norma que prescreve a ação. Peter Geach, por exemplo, faz essa passagem da descrição “O adultério é mau” para a prescrição “Não se deve cometer adultério” a partir da noção de *eupraxia* (boa ação). Para ele, a *eupraxia* influencia decisivamente o agente moral, enquanto outros objetos da escolha são apenas relativos. Ver Geach, 1967, p. 72.

ser a virtude uma excelência da vontade? Faço uso aqui da correta compreensão de Philippa Foot a respeito do conceito de virtude. Ela defende que a virtude não é uma mera capacidade intelectual, estando conectada com a vontade, isto é, que a virtude engaja a vontade. Virtudes são disposições que beneficiam os indivíduos que as possuem e beneficiam os outros, tendo relação com o bem comum. A virtude, assim, é uma excelência da vontade, não sendo uma excelência do corpo ou da mente. Dessa forma, a virtude é uma disposição moral, o que significa dizer que ela é uma disposição para ser uma pessoa de uma certa forma, isto é, ter um certo tipo de caráter, um caráter virtuoso, o que implicaria controlar os impulsos e levar em consideração os interesses dos outros em sua deliberação.¹¹

Mas como explicar o que é a vontade? Creio que uma forma interessante de compreender esse conceito seja fazendo referência ao termo técnico de “desejos de segunda ordem”. Veja-se o interessante exemplo dado por Frankfurt. Existe um psiquiatra que trabalha com drogados e acredita que sua habilidade para auxiliar seus pacientes seria aprimorada se ele entendesse melhor o que é para eles o desejo pela droga da qual eles são viciados. Ele deseja ser movido por um desejo de tomar a droga, mas não deseja que esse desejo seja efetivo. Vejamos a diferença crucial aqui: o desejo de tomar drogas, desejo de fazer X, seria um desejo de primeira ordem, enquanto o desejo de ser movido por um desejo de tomar drogas, um desejo de desejar fazer X, seria um desejo de segunda ordem. O importante é notar que o psiquiatra não deseja que esse desejo de primeira ordem seja efetivo, pois a função desse desejo é apenas a de auxiliar no tratamento oferecido aos pacientes, uma vez que ele passaria a ter conhecimento do que é ter esse desejo específico para consumir drogas. O que importa para Frankfurt é identificar o desejo que motiva o agente

¹¹ Philippa Foot defende três teses centrais em seu artigo que parecem estar conectadas, a saber: que as (i) virtudes não são uma mera capacidade intelectual, mas estão conectadas com a vontade, isto é elas engajam a vontade; (ii) virtudes são corretoras das paixões, isto é, elas são corretivas em relação à natureza humana em geral; (iii) virtudes têm valor moral positivo, o que implica considerar que para uma ação ser virtuosa o fim precisa ser bom. Ver Foot, 1978, p. 1-18. Para Foot, inclusive a sabedoria prática (*phrónesis*) está conectada à vontade uma vez que o *phrónimos* é aquele que (i) conhece os meios para alcançar certos fins bons e (ii) conhece (apreende) que muitos fins particulares têm valor. Ver Foot, 1978, p. 5-6.

para uma ação e a isso ele chama de vontade (*will*). A sua conclusão é que a vontade não é coextensiva à noção do que um agente pode fazer. Antes, é identificada com a noção de um desejo efetivo que move a pessoa à ação (Frankfurt, 1971, p. 7-9).¹²

III

Passemos agora para o segundo aspecto da característica internalista da ética das virtudes, a saber, a ação virtuosa (ou correta) se constitui por uma escolha deliberada do agente moral. Isso quer dizer que o agente deve pesar razões alternativas, isto é, deliberar e, em seguida, escolher o que será realizado, concluindo o processo deliberativo. Importante ressaltar que essa escolha já estará acompanhada da própria ação. Por exemplo, imaginemos uma situação em que o agente se encontra em um dilema moral na forma em que as virtudes estejam em conflito. O que constituirá a ação virtuosa será precedida de um processo deliberativo. Vejamos esse caso ilustrativo. Augusto é um profissional bem sucedido na área da saúde e tem orgulho em procurar agir virtuosamente em cada situação cotidiana. Ele é honesto, amigo, solidário, justo, moderado, corajoso, prudente etc. Num dado dia, Augusto recebe a visita de seu amigo de infância, Beto, que lhe conta que atropelou um jovem ciclista e fugiu com medo das consequências por ter tomado dois copos de cerveja. Ele ressalta que o acidente não foi grave, pois logo

¹² Frankfurt inicia sua reflexão apontando para a especificidade da noção de pessoa, identificando a vontade como a característica distintiva entre as pessoas e outras criaturas, ou o que ele chama de desejos de segunda ordem. Isso significa que, para Frankfurt, os seres humanos não possuem apenas a capacidade de desejar fazer alguma coisa ou outra, mas possuem a capacidade de desejar ter (ou não ter) certos desejos e motivos, sendo esta uma capacidade de autoavaliação reflexiva. Esse desejo efetivo que motiva ação do agente é chamado de vontade. Em síntese, a característica predominante das pessoas é ter uma capacidade metaavaliativa e é essa capacidade que faz o agente ser tomado como responsável pelos atos. Ver Frankfurt, 1971, p. 6-7. Em suas próprias palavras: “[A vontade] não é uma noção de algo que apenas inclina um agente em algum nível para agir de certa forma. Antes, é a noção de um desejo efetivo que move integralmente (ou moverá ou moveu) a pessoa para a ação”. (Frankfurt, 1971, p. 8).

após a colisão o ciclista já havia se levantado. Pede, então, para Augusto manter segredo a respeito do ocorrido e, também, de seu paradeiro. Augusto tranquiliza o amigo e promete não contar nada para ninguém. No dia seguinte, dois policiais responsáveis pelo caso, lhe informam que o referido jovem está no hospital, numa situação fora de risco, mas que requer bastante cuidados, e lhe perguntam sobre o paradeiro de Beto, uma vez que havia uma testemunha no local que anotou a placa do carro. Veja-se que Augusto deseja agir virtuosamente, isso é, ele quer fazer a coisa certa. Mas o que ele deve fazer não parece tão evidente, uma vez que se ele for leal ao amigo e quiser manter a promessa de segredo a respeito de seu paradeiro, ele não estará sendo justo, em razão de acobertar fatos importantes de uma situação injusta, além de ilegal, que é a de um atropelamento sem prestação de socorro à vítima. Também, provavelmente terá que mentir. Mas, por outro lado, se desejar agir justamente, ele deverá contar aos policiais sobre o paradeiro de Beto, mas, com isso, não estará sendo leal ao amigo, além de quebrar sua promessa. O que é mais importante aqui: a lealdade ou a justiça? Como as virtudes estarão em conflito, ele deverá pesar as razões alternativas para ou (i) contar sobre o paradeiro do amigo ou (ii) para calar. Não se trata de aplicar uma regra universal ao caso particular, uma vez que tanto a ação justa como a leal são padrões desejáveis de comportamento. O que Augusto terá que fazer, será escolher internalisticamente após pesar as razões. E ele poderá arrepender-se, posteriormente, da escolha feita. Não há uma garantia absoluta a respeito da melhor escolha realizada.¹³

¹³ Para David Wiggins, o processo deliberativo na ética aristotélica não faz uso de uma regra ou conjunto de regras à qual o agente poderia apelar para determinar o que deve ser feito no caso específico, com exceção das proibições absolutas. A marca relevante do *phrónimos* é a capacidade de selecionar, dentre as características infinitas de uma situação específica, os aspectos mais relevantes para o ideal de existência que ele pretende realizar. Nas suas palavras: “Em nenhum caso existe uma regra na qual um homem possa simplesmente apelar para lhe dizer exatamente o que fazer. Ele talvez tenha que inventar uma resposta ao problema. Com frequência, tal invenção, assim como as frequentes acomodações que ele é obrigado a fazer entre as reivindicações dos valores morais em competição, pode contar como uma modificação, inovação ou um passo a mais para a determinação na evolução dessa concepção do que é uma vida boa”. Ver Wiggins, 1975, p. 48.

Mas o que se levaria em consideração nesse processo deliberativo? Como as regras universais dizem muito pouco para a escolha do agente, não estaria o processo deliberativo sujeito à arbitrariedade em razão das emoções subjetivas serem usadas para pesar razões? Assim, seria toda deliberação um ato emocional e arbitrário? De que forma isso poderia ser considerado como uma avaliação moral? Uma resposta interessante a essa questão foi dada por Stuart Hampshire, no artigo “Fallacies in moral philosophy”, de 1949.¹⁴ Para ele, o modelo deliberativo não é emotivista e nem arbitrário em razão de (i) ser uma situação não trivial em que não se sabe o que fazer, mas (ii) que exige uma consideração integral das questões envolvidas, sendo que (iii) a conclusão é a solução de um problema prático na forma: “X é a melhor coisa a fazer nessas circunstâncias”. (Hampshire, 1949, p. 469-470).

Veja-se que dizer que X é F em C não é o mesmo que dizer que juízos morais expressam sentimentos. E isso porque no modelo deliberativo o agente pesa e reflete sobre as alternativas em questão e, então, pode justificar sua decisão. No caso de Augusto, ele teve que pesar e refletir sobre as alternativas de contar ou calar e isso em razão

¹⁴ Nesse artigo, Stuart Hampshire aponta para quatro falácias da filosofia moral que se constituiriam como a base da ética de tradição analítica (metaética):

- (i) Dizer que os juízos morais são prescritivos e, por isso, arbitrários, expressando apenas emoções;
- (ii) Dizer que porque os juízos de valor não podem ser deduzidos dos juízos de fato, eles não poderiam estar baseados em juízos factuais;
- (iii) Dizer que todas as sentenças significantes devem corresponder a algo ou descrever algo;
- (iv) Dizer que em se definindo as expressões éticas de bom, correto e dever, se saberia como agir corretamente.

Em sua interpretação, os juízos morais devem ser tomados como um procedimento deliberativo e, assim, não seriam arbitrários em razão do processo de pesar razões e a posterior justificação. Também, que não é porque os juízos morais não são deduzidos de juízos factuais, pois aí seriam redundantes, que eles precisam ser considerados como últimos e removidos da discussão racional. Eles podem, sim, tomar por base aspectos factuais. Também, que decisões racionais não correspondem a algo, mas podem ser ditas como corretas ou erradas, racionais ou irracionais. Por fim, as expressões éticas de bom, correto e dever não dizem o que o agente deve fazer no caso específico, pois a resposta ao que se deve fazer é precedida pela deliberação, que é um processo de análise dos cursos alternativos. Ver Hampshire, 1949, p. 469-482.

de honrar ou a justiça ou a lealdade. Como pesou e refletiu, ele pode justificar sua decisão, isto é, apresentar as razões que o levaram a escolher um rumo de ação e não outro. Digamos que ele tenha escolhido contar aos policiais sobre o paradeiro do amigo. As razões para quebrar a promessa e romper com a lealdade poderiam ser justificadas, inclusive publicamente, com a alegação de que o ato cometido foi injusto, pois não houve a prestação de socorro à vítima após o atropelamento e, além disso, o condutor havia ingerido bebida alcoólica, o que não é permitido pela lei. Seria uma situação injusta não reparar o dano cometido por Beto. Por outro lado, no modelo emotivista, a decisão é apenas uma declaração moral feita sobre os próprios sentimentos e isso não se constitui como uma justificação nem necessária e nem suficiente, pois não apresentaria qualquer critério objetivo. É claro que essa objetividade alcançada pelo modelo deliberativo não pode ser confundida com a objetividade de uma declaração teórica que seria verdadeira ou falsa. Em um silogismo prático, a conclusão não será uma declaração verdadeira, mas será um juízo prático que apontará para a melhor coisa a se fazer nas dadas circunstâncias (Hampshire, 1949, p. 469-472).

Com isso, se pode concluir que o processo de dar razões numa deliberação não é um caso de dar razões logicamente conclusivas. A discussão sobre a conclusão é uma discussão sobre crenças factuais. Por exemplo, para saber se a decisão de Augusto foi certa ou errada, se deve fazer uso de crenças factuais, como crenças jurídicas, políticas, sociais, históricas etc. Crenças como: “É crime atropelar alguém e não prestar socorro”, “Gera instabilidade social a não punição de crimes”, “A justiça é a virtude social mais importante”. Essas crenças serão partes relevantes do argumento, funcionando como premissas para a conclusão. Vejamos um argumento que poderia sustentar e justificar a decisão de Augusto:

P1 Todo crime deve ser denunciado.

P2 É crime atropelar alguém e não prestar socorro.

P3 Beto atropelou alguém e não prestou socorro e, assim, cometeu um crime.

Conclusão: Devo denunciar Beto.

Veja-se que para a conclusão se constituir no ato certo a ser feito, P2 deve ser considerada verdadeira. Se essa crença factual for falsa, a conclusão não seguirá o melhor curso de ação, considerando-se situações normais. Isso revela que um juízo prático, de tipo “X é o melhor curso de ação (nessa ou em todas as circunstâncias)”, deve ser corrigido pela experiência e observação, pois implica, sobretudo, em julgamentos sobre a correção das premissas, que são juízos factuais. É claro que existe uma força prescritiva nos juízos práticos, em que a normatividade é parte significativa desses juízos. Por exemplo, a conclusão de denunciar Beto é precedida pela prescrição de P1 e pela descrição de P2 e P3. Com isso, podemos perceber que um juízo moral possui uma certa objetividade que o distingue de um juízo puramente emocional e subjetivo, em razão da parte descritiva desses juízos estarem relacionados apenas aos estados mentais do agente, havendo apenas uma direção de ajuste mente-mundo, enquanto que nos juízos morais se pode identificar também uma direção mundo-mente. Essa direção de ajuste mundo-mente revela uma importante característica intersubjetiva para a justificação que é essencial para o modelo da ética das virtudes que tenho em mente.¹⁵

¹⁵ O que eu quero destacar é que o tipo de ética das virtudes que tenho em mente segue um padrão coerentista em epistemologia e não um padrão fundacionista, o que implica levar em consideração a coerência de uma crença com um conjunto coerente de crenças para obter a justificação e não a simples correspondência entre as crenças e os fatos. Essa coerência não precisa se dar em termos da adequação de crenças com princípios. Ela pode se dar entre as crenças dos agentes e os traços sociais de caráter que são desejáveis. Com isso, teríamos um critério intersubjetivo para assegurar a validade de uma dada crença, que pode ser compreendida como um caso de “crescimento nas interconexões explanatórias”. Aqui faço uso da expressão usada por Jonathan Dancy, ao explicar que seu particularismo-holismo pode ser visto, em um sentido *lato*, como um modelo coerentista de justificação e, assim, ter-se-ia a justificação quando um conjunto de casos podem agir como uma confirmação para uma crença sobre como as coisas são no fato diante de nós, podendo ser interpretada em termos de um crescimento nas interconexões explanatórias (*increase in explanatory interconnections*). Ver Dancy, 2004, p. 150-155.

IV

A segunda característica positiva do modelo ético das virtudes que quero destacar agora é que ele parece estabelecer uma ligação estreita entre as virtudes, o caráter e a responsabilidade moral, o que pode trazer por consequência uma concepção abrangente de responsabilidade. Isso pode significar que o agente se sentirá responsável por fazer tais e tais ações ou agir a partir de um certo padrão moral excelente em razão de seu próprio caráter virtuoso que foi formado a partir das diversas escolhas realizadas e as ações subsequentes. Isso já nos aponta para uma concepção internalista de responsabilidade moral, uma vez que será o próprio agente que exigirá dele próprio um certo tipo de comportamento, sem a necessidade de contar com exigências externas ao próprio caráter do virtuoso, tais como exigências jurídicas, políticas e sociais.¹⁶ Penso que essa concepção internalista e abrangente de responsabilidade moral pode assumir uma posição compatibilista¹⁷, podendo ser apresentada através da seguinte fórmula:

¹⁶ Estou chamando de responsabilidade internalista a responsabilidade moral que o agente sente em primeira pessoa, isto é, a obrigação que o próprio sujeito moral estabelece para ele a partir de sua própria consciência e isso poderia ser visto como uma exigência abrangente, isto é, absoluta. Isso estaria contraposto a uma responsabilidade externalista, em que a exigência ao agente seria externa à sua vontade, tal como uma censura social ou, até, uma penalização, podendo ser vista como uma exigência de menor alcance, ou melhor, uma exigência estrita. Essa concepção internalista de responsabilidade está centrada na noção de voluntariedade, mas isso não implicará, necessariamente, em uma concepção indeterminista de responsabilidade. Penso que se pode adotar uma visão não-metafísica de livre-arbítrio ou vontade livre, a conectando com a tomada de decisão do agente. Daniel Dennett tem uma concepção interessante nesse sentido: ele destaca que os agentes tomam decisões livres, bem como escolhem livremente, de forma que podem ser responsabilizados por suas escolhas e ações, o que não implicará em uma responsabilidade metafísica última. Dennett defende uma concepção naturalizada de livre-arbítrio e tomada de decisão, de forma que a natureza dá capacidade ao agente de escolher princípios (representações) para viver em conjunto, sendo a responsabilidade circunscrita a essa escolha das melhores alternativas. Ver Dennett, 2003, p. 1-23; 259-288.

¹⁷ Creio que esse tipo de responsabilidade internalista pode ser melhor compreendida no âmbito de uma concepção compatibilista preferencialmente do que no âmbito de uma concepção indeterminista ou libertista de responsabilidade. Nela é possível que existam determinações para a ação, mas que a escolha deliberada possa ser vista como um tipo de ação não determinada. Essa posição guarda fortes

Um agente A, em circunstâncias C, é responsável por fazer uma ação X sse A exige de si mesmo agir em razão de seu caráter virtuoso.

Ou, ainda, em uma versão mais completa:

Um agente A, em circunstâncias C, é responsável por fazer uma ação X sse A exige de si mesmo agir em razão de seu caráter virtuoso, o que implica ter uma disposição para buscar o fim bom e escolher por deliberação os meios certos para realizar esse fim.

Vejamos um caso para melhor compreender esse fenômeno que estou querendo chamar atenção. Bucky Cantor, personagem do livro *Nêmesis*, de Philip Roth, é um bom exemplo de um indivíduo que tem um caráter virtuoso e, em razão desse tipo de caráter, sente-se responsável de uma forma absoluta pelos acontecimentos e pelas pessoas a sua volta. Ele teve uma vida dedicada ao esporte e tornou-se professor de educação física. Bucky tem um sentimento de culpa por não ter servido ao exército e lutado na Segunda Guerra Mundial em razão de sua miopia e uma noção internalista de responsabilidade pela saúde e segurança de seus alunos que o conduz a uma culpabilização de suas escolhas, como a de ter ido para a colônia de férias *Indian Hill*, para ficar próximo da namorada, Marcia, ao invés de ter permanecido no *playground*, que passava por um surto de poliomelite. Bucky é totalmente íntegro, uma vez que seu

semelhanças com a de Frankfurt, em razão de conectar a responsabilidade com a liberdade da vontade, uma vez que se a pessoa é aquele ente que possui a capacidade de apreciar a liberdade da vontade, que significa a satisfação de certos desejos de segunda ordem ou de ordens elevadas, ela deve ser responsabilizada pela sua ação, uma vez que sua vontade não é determinada causalmente. Assim, a pessoa que tem liberdade de ação é livre para fazer o que quer; tendo liberdade da vontade, a pessoa é livre em querer o que sua vontade quer, ou em querer o que ele deseja querer. Mas sobre a questão de se a pessoa é moralmente responsável pelo que fez isso não está conectado em saber se a pessoa estava em uma posição de ter a vontade que ela desejava. Para Frankfurt é um erro achar que alguém age livremente apenas quando ele é livre para fazer o que ele quer ou que ele age por seu livre-arbítrio apenas se sua vontade for livre. A conclusão é que essa concepção de liberdade da vontade de Frankfurt é neutra no que diz respeito ao problema do determinismo ou livre-arbítrio, uma vez que a pessoa é responsável por sua ação em razão de apreciar a liberdade da vontade ou falhar nessa apreciação, o que possibilita a escolha do agente que, mesmo sendo determinada de alguma forma, não invalidaria sua responsabilidade. Ver Frankfurt, 1971, p, 17-20.

comportamento é sempre coerente e consistente, o que o faz um bom namorado, um neto devotado e um professor atencioso. Ele é corajoso para enfrentar os diversos perigos e tem uma relação forte de cuidado com todos à sua volta. Inclusive, rompeu o noivado com Marcia logo após saber que estava com poliomelite, enquanto ainda se recuperava no hospital. Aqui, a soma das virtudes de integridade, coragem e cuidado parecem trazer por consequência a responsabilidade moral. Creio que esse exemplo joga luz nesse fenômeno de uma ligação internalista entre o caráter virtuoso do agente e a sua responsabilidade moral correspondente. Suas decisões são pautadas por uma cobrança em primeira pessoa de seguir um certo padrão moral de excelência, não precisando de estímulos externos para agir de forma virtuosa. Assim, sua responsabilidade é derivada de seu próprio caráter virtuoso.

Mas de que maneira se pode responsabilizar integralmente o agente por seu próprio caráter? Não haveriam razões externas à vontade do indivíduo que contribuiriam para o sujeito ser de uma certa forma, isto é, ter uma certa identidade mental, tais como predisposição genética, situação sócio-econômica ou mesmo situações traumáticas não voluntárias? O caráter de Bucky seria o mesmo se ele não tivesse miopia e, assim, pudesse ter lutado na guerra ou se seu pai não o tivesse abandonado? Seria Bucky íntegro, corajoso e disciplinado se não tivesse aprendido esses valores com o seu avô? Se tivesse sido criado em um orfanato ao invés de criado pelos avós, com muito afeto, será que suas escolhas seriam as mesmas? Se não tivesse perdido a mãe, será que essa característica de culpabilização de suas escolhas permaneceria inalterada?

Mesmo considerando que razões externas influenciam na formação do caráter do agente e ponderando que não haja uma responsabilidade integral *sub species aeternitatis*, isto não terá por implicação afirmar que o agente não pode ser responsável por seu caráter, ao menos em um sentido prospectivo, isto é, como uma responsabilidade em tomar um certo traço de caráter desejável, a saber, um certo traço comportamental permanente que é desejável por possibilitar uma vida bem-sucedida. Veja-se um interessante exemplo dado por Robert Audi a esse respeito. Jean é desonesta, mas

tem a decência em se sentir culpada por isso. Alguns de seus valores se contrapõem à desonestidade e ela deseja ser uma pessoa melhor. Possivelmente a desonestidade de Jean foi formada em sua infância, dada por seu ambiente familiar. Dado essa circunstância externa, Jean não tem uma responsabilidade genética sobre a desonestidade. Isso não implica em dizer que ela não será responsável pelos atos desonestos, uma vez que ela é responsável, ao menos parcialmente, por mudar seu caráter para ser honesta (Audi, 1997, p. 189-190).¹⁸ Concordo vivamente com essa noção aristotélica de responsabilidade sobre o caráter, de forma que o nosso caráter recairá sobre nosso controle voluntário e nossa capacidade deliberativa, uma vez que o agente é responsável pelo exercício de atividades sobre os objetos específicos que formam as disposições de caráter, significando que nós sempre somos responsáveis por nos tornarmos o tipo de pessoas que somos.¹⁹

¹⁸ Robert Audi faz uma importante distinção entre três tipos de responsabilidade sobre os traços de caráter, a saber: responsabilidade genética, retencional e prospectiva. Na responsabilidade generativa ou genética (*generative responsibility*), a responsabilidade tem relação com o produzir o traço em questão. Na responsabilidade retencional (*retentional responsibility*), existe a responsabilidade por reter um certo traço de caráter. Por fim, na responsabilidade prospectiva (*prospective responsibility*), o agente possui uma responsabilidade por adquirir um certo tipo de caráter e não outro. Voltemos ao exemplo de Jean. Ela não tem responsabilidade genética por seu traço de desonestidade, uma vez que este foi adquirido pela convivência com os pais desonestos. Os pais de Jean, sim, possuem a responsabilidade genética pela desonestidade da filha. Por outro lado, Jean possui uma responsabilidade prospectiva em adquirir o traço de honestidade. Uma vez honesta, Jean passa a ter a responsabilidade retencional, isto, é passa a ser responsável por reter esse traço de caráter que é desejável. Talvez esclareça a questão dizer que tanto a responsabilidade prospectiva quanto a retencional operam no nível de um desejo de segunda ordem. Ver Audi, 1997, p. 188-191.

¹⁹ Ver o texto de Aristóteles: *EN* 1114a4-31. A respeito do tema da responsabilidade sobre o caráter, ver o interessante artigo de Susan Meyer, em que ela esclarece o argumento central de Aristóteles sobre a questão: Para ele, (i) nos tornamos virtuosos praticando ações virtuosas, como, por exemplo, nos tornamos justos fazendo ações justas; também, (ii) nós sabemos disso quando estamos realizando essas ações que formam o caráter e, dessa forma, (iii) nós, voluntariamente, nos tornamos o tipo de pessoas que somos, sem esquecer, é claro, da importância da educação para a habituação. Ver em Meyer, 2006, p. 153-156. Para uma interpretação da responsabilidade como capacidade efetiva de deliberação, ver Terence Irwin em Irwin, 1980, p. 139-144. Também, sobre o papel da moralidade para auxiliar no

V

Deixem-me terminar esse texto enfocando, agora, um problema específico da ética das virtudes, a saber, que sua concepção de responsabilidade internalista é muito exigente. Um limitador que pode ser bastante relevante a esse modelo ético é a de que ele parece exigir demasiadamente do agente moral, uma vez que exige, em primeira pessoa, que o indivíduo se sinta responsável por seu próprio caráter e pelas escolhas correspondentes. Vejamos um exemplo a respeito dessa exigência demasiada. Consideremos novamente o caso de Augusto, mas agora sob o prisma de um novo dilema. Augusto planeja passar suas férias na Grécia, visitando Atenas e algumas ilhas e, para tal, economiza durante dois anos. Ele havia prometido essa viagem de férias à sua mulher, Bárbara, desde o início do casamento. Um dia antes de comprar as passagens, uma catástrofe ocorre na cidade de Esteio/RS, cidade onde trabalha e reside. No dia 23 de outubro de 2013, ocorrem fortes chuvas na região que são seguidas de alagamentos generalizados pela cidade e várias pessoas perdem todos os seus bens. Casas ficam alagadas, da mesma forma que as ruas e a estrada que interliga a região metropolitana de Porto Alegre. A televisão e os jornais iniciam uma campanha de solidariedade para auxiliar as vítimas. As pessoas são convidadas a doar roupas, alimentos e, especialmente, dinheiro. Também, os profissionais da saúde são convocados para prestar assistência aos desabrigados, uma vez que há, sobretudo, crianças e idosos doentes. Tomando esse contexto, o que Augusto deve fazer levando em conta o padrão da ética das virtudes? Qual seria o comportamento virtuoso desejável? Ele deveria auxiliar as vítimas ou permanecer com os preparativos da viagem, lembrando que Augusto é virtuoso e sente orgulho em ter esses traços de caráter de honestidade, solidariedade, coragem, moderação etc.?

A resposta parece bastante óbvia. Augusto deve desistir ou adiar sua viagem e auxiliar aos desabrigados. Se ele for comprar as passagens e fazer as reservas de hotel, ele não poderá auxiliar os

desenvolvimento do caráter moral e moldar a deliberação prática, ver Susan Wolf em Wolf, 1982, p. 438.

desabrigados com seu trabalho voluntário. Se ele doar algum dinheiro para os atingidos pelas chuvas, então, não poderá viajar para a Grécia, pois faltará dinheiro para o passeio. E por que ele deveria desistir ou adiar sua viagem? Pela razão de que é desejável ser solidário em contraposição a ser egoísta. Não seria uma ação virtuosa deixar de prestar auxílio aos vizinhos e mesmo parentes em uma situação de urgência para realizar um sonho pessoal (ou do casal) que seria muito prazeroso. É claro que uma viagem de férias é algo desejável porque prazeroso e relaxante. E ela não é uma ação errada, evidentemente. Mas, não poderia ser considerada como uma atividade fundamental na vida das pessoas. Também, uma nova viagem poderia ser realizada em um outra oportunidade. O mais urgente nesse contexto seria auxiliar com trabalho e mesmo financeiramente os que necessitam de ajuda. Também no caso de Bucky essa responsabilidade internalista parece ser exigente em demasia, ao ponto dele ter desistido de seu casamento com Marcia em razão de ter contraído poliomelite e se sentir responsável integralmente pela felicidade de sua noiva.

O ponto que eu gostaria de ressaltar aqui é o seguinte: isso não é demasiado exigente e pouco eficaz se imaginarmos problemas de moralidade pública e/ou ética aplicada que devem ser resolvidos por uma diversidade de cidadãos, alguns virtuosos e outros viciosos? Veja-se, por exemplo, a exigência demasiada que é feita ao agente moral por uma abordagem como a que faz Hursthouse sobre a questão do aborto. O foco de sua investigação não recairá na abordagem tradicional dada ao problema, que ora investiga sobre o status do feto e sobre a legislação para permitir ou não o aborto e ora investiga sobre os direitos das mulheres. A ética das virtudes tomará como ponto de partida a questão: no ato do aborto, em tais circunstâncias, o agente estaria agindo virtuosamente ou viciosamente ou nenhum dos dois casos? (HURSTHOUSE, 1991, p. 233-235). O ponto central de Hursthouse é enfatizar que uma nova vida, as relações de mãe e filho e as relações familiares são valorosas e, assim, devem ser tomadas como critérios para saber que tipo de vida é boa. Ela enfatiza a relevância dos fatos biológicos e psicológicos e sua conexão com a atitude correta em relação à maternidade e relações familiares. Veja-se que a questão central é

apontar para a vida humana boa e, nessa dimensão, a maternidade, o amor e as relações familiares são tomadas como essenciais, isto é, como valiosas (HURSTHOUSE, 1991, p. 237-241).

A partir disso, creio que o argumento contra o aborto defendido por Hursthouse possa ser apresentado da seguinte maneira:

P1 Maternidade e paternidade tem valor intrínseco e são constitutivos para a vida boa.

P2 Mulher que aborta pode manifestar um entendimento errado do que sua vida deve ser ou sobre o que é a vida boa.

P3 Mulher que aborta pode manifestar uma falha de caráter, tal como egoísmo, covardia, fraqueza.

Conclusão: A mulher não deve abortar em circunstâncias padrões.²⁰

Mas, o que isso nos mostra? Que o modelo das virtudes possui um padrão moral de excelência que é tomado como pressuposto para a ação. Por isso, o ponto de partida é sobre o que constitui a vida boa. Esse modelo exige um comprometimento total do agente com um certo tipo de vida, a vida virtuosa. Me parece muito adequado exigir um comportamento virtuoso do agente em questões de moralidade privada, tais como as que exigirão fidelidade, lealdade, honestidade, solidariedade etc. No âmbito dos deveres imperfeitos, esse padrão me parece, além de adequado, exequível. Mas o que dizer do âmbito da moralidade pública, em que o que estaria em jogo

²⁰ Esse argumento pode ser formulado a partir da parte final do texto em questão. Ele ressalta o valor intrínseco da maternidade e paternidade, sendo constitutivos para a vida boa e, dessa forma, se pode estipulá-lo como a premissa universal do argumento. Ver Hursthouse, 1991, p. 241-244. Em suas palavras: “Se isso é verdadeiro, como sustento, que na medida em que a maternidade é intrinsecamente valiosa, ser uma mãe é um propósito importante na vida das mulheres, bem como ser um pai (ao invés de um mero genitor) é um propósito importante na vida dos homens, e faz parte da adolescência do homem fechar os olhos para isso e fingir que eles têm muito mais coisas importantes para fazer”. (Hursthouse, 1991, p. 244).

seriam os deveres perfeitos, àqueles que geram direitos? Poderiam esses deveres estarem baseados nesse padrão virtuoso de exigência apenas? Como fazer um agente vicioso cumprir um dever perfeito apenas no âmbito do elogio e da censura? Outro problema é que em sociedade plurais, como as contemporâneas, parece não haver uma unidade a respeito do que constituiria a vida boa. Veja-se que no caso específico do aborto, isso implicaria que as únicas circunstâncias corretas para a sua realização seria o estupro ou o risco de morte com a gravidez. Assim, uma jovem mulher que abortasse pela razão de pensar que não é a hora adequada, pois ainda é uma estudante e não possui uma situação empregatícia sólida, não estaria agindo virtuosamente e, logo, não estaria agindo corretamente. Ou, alternativamente, como interpretar o caso de uma mulher que não deseja ter filhos e tem como objetivo central de vida apenas a sua carreira? Ela não seria virtuosa, pois sua ação não estaria conectada ao fim bom? Mas isso seria um dever de que tipo e como fazer para que todos o seguissem?

Parece que uma fraqueza do modelo da ética das virtudes é não contribuir significativamente para a discussão a respeito do que é justo ou correto de um ponto de vista público e pluralista, isto é, de um ponto de vista que poderia ser aceitável por todos e que deve contar com exigências externas à vontade do agente. Por outro lado, sua riqueza parece constituir-se por sua força internalista que obriga o sujeito em primeira pessoa, na forma de uma pluridirecionalidade entre os fatos e os valores, de maneira que o caráter virtuoso do agente implicará em sua responsabilidade moral. Não seria desejável ter uma teoria moral que pudesse contar com esses dois importantes elementos para avaliar a moralidade dos atos e, assim, integrar esses horizontes (interno e externo) de exigências na reflexão moral?

Referências

ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 33, No. 124, 1958, p. 1-19.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962).

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. Terence Irwin. 2 ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

AUDI, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.

COETZEE, J. M. *The Childhood of Jesus*. London: Harvill Secker, 2013.

DANCY, Jonathan. *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DENNETT, Daniel. *Freedom Evolves*. New York: Viking Penguin, 2003.

FOOT, Philippa. "Virtues and Vices". *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1978, p. 1-18.

FRANKFURT, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 1971, p. 5-20.

GEACH, Peter T. "Good and Evil". In: FOOT, Philippa (Ed.). *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 64-73.

HAMPSHIRE, Stuart. "Fallacies in Moral Philosophy". *Mind*, Vol. 58, No. 232, 1949, p. 466-482.

HURSTHOUSE, Rosalind. "Virtue Theory and Abortion". *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 20, No. 3, 1991, p. 223-246.

IRWIN, Terence. "Reason and Responsibility in Aristotle". In: RORTY, Amélie (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1980, p. 117-155.

McDOWELL, John. "Virtue and Reason". *The Monist*. La Salle, Illinois, Vol. 62, Issue 3, 1979, p. 331-350.

MEYER, Susan. "Aristotle on the Voluntary". In: KRAUT, Richard (Ed.). *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 137-157.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2001.

ROTH, Philip. *Nemesis*. London: Jonathan Cape, 2010.

SLOTE, Michael. "Agent-Based Virtue Ethics". *Midwest Studies in Philosophy*, 20, 1995. Reimpresso em CRISP, Roger; SLOTE, Michael. *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 239-262.

STOCKER, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories". *Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 14, 1976, p. 453-466.

WIGGINS, David. "Deliberation and Practical Reason". *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, vol. 76, 1975, p. 29-51.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

_____. "Internal and External Reasons". In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.

WOLF, Susan. "Moral Saints". *Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 8, 1982, p. 419-439.

ZINGANO, Marco. "Introdução ao Tratado da Virtude Moral". In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 9-36.

IMPUTABILIDADE, RESPONSABILIDADE, RECONHECIMENTO: DA ADMIRAÇÃO DECLARADA AO ANTI-HEGELIANISMO POLÍTICO DE RICOEUR¹

Theresa Calvet de Magalhães

“Le droit n’est pas l’ennemi de la liberté, mais le chemin de la liberté. Pour moi, c’est une idée géniale et indépassable: *le droit n’est pas un système autonome qui se suffise à lui-même mais son sens philosophique est le passage d’une liberté abstraite à une liberté réelle*” (Ricoeur, 1974).

“Je suis un très grand admirateur de la *Philosophie du droit* de Hegel” (Ricoeur, 1986-1987).

A obra *Soi-même comme un autre*, publicada em 1990, abre o último grande canteiro filosófico de Paul Ricoeur (1913-2005) que o título “fenomenologia do homem capaz” designa. A primeira intenção filosófica que norteia a elaboração do conjunto de dez estudos que compõem essa obra, uma versão desenvolvida das *Gifford Lectures* apresentadas em 1986, na Escócia, na Universidade de Edimburgo (*On Selfhood. The question of personal identity*) e retomadas nesse mesmo ano na Universidade de Munique, é a de marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular “eu

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no III Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, na Universidade Federal de Pelotas, em Pelotas (RS), no dia 7 de novembro de 2013; a versão com o título “Imputabilidade, Responsabilidade, Reconhecimento: Uma releitura do percurso realizado em *Soi-même comme un autre*” foi publicada na Revista *Sapere Aude*, vol. 4, n. 8 (2003), p.56-68: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6434/5961>.

penso”, “eu sou”. Essa primeira intenção filosófica encontra um apoio na gramática das línguas naturais, e esse apoio “toma formas diferentes segundo as particularidades gramaticais que são próprias de cada língua”.² Ricoeur afirma que ele evitou precisamente o vocabulário do sujeito, porque esse vocabulário foi marcado pela primeira pessoa, o “ego cogito” de Descartes, o “Ich denke” de Kant, e depois o “Eu” todo-poderoso (ou todo-constituente) de Husserl, e que era, portanto, para se afastar dessa tradição idealista que ele escolheu essa denominação [“Soi”].³

A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no próprio título da obra pelo viés do termo “mesmo”, é a de dissociar duas significações principais da identidade conforme entendemos por “idêntico” o equivalente do *idem* ou do *ipse*. A identidade no sentido de *ipse*, ou seja, como *ipseidade* (*ipséité*, *selfhood*, *Selbstheit*), não implica –era essa a tese de Ricoeur– nenhuma asserção quanto a um pretensão núcleo não mutável da personalidade, nem mesmo quando a ipseidade apresentaria modalidades próprias de identidade. Enquanto permanecemos no círculo da identidade-mesmidade, a alteridade do outro que si não apresenta nada de original: “outro” figura, dizia Ricoeur, “na lista dos antônimos de “mesmo”, ao lado de “contrário”, “distinto”, “diverso”, etc.” (*Soi-même comme un autre*, p. 13).⁴

A terceira intenção filosófica, explicitamente incluída no título dessa obra, está ligada à segunda no sentido seguinte: a identidade-*ipse* coloca em jogo uma dialética complementar, a *dialética* do *si* e do *outro que si*. Já não se trata de uma alteridade que é (ou é apenas) de comparação, mas de uma alteridade que seria constitutiva da

² RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, [PREFACE. *La question de l'ipséité*], p. 11.

³ Ver “Un Entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre* (Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk)”, *Rue Descartes*, No. 1 / 2 (1991), p. 226.

⁴ A identidade no sentido de *idem*, isto é, como *mesmidade* (*mêmeté*, *sameness*, *Gleichheit*), também desdobra uma hierarquia de significações, que são explicitadas, em *Soi-même comme un autre*, no *quinto estudo* e no *sexto estudo*: “A identidade pessoal e a identidade narrativa” (pp. 137- 166), “O si e a identidade narrativa” (pp. 167-198). O grau mais elevado dessa hierarquia é a *permanência no tempo*, a que se opõe o *diferente*, no sentido de *mutável* ou variável.

própria ipseidade. A ipseidade do si mesmo implica a alteridade em um grande tão íntimo, dizia Ricoeur, e ele evoca aqui Hegel, “que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa antes na outra, como se diria em linguagem hegeliana” (*Soi-même comme un autre*, p. 14). Assim, ao “como” do título de sua obra, Ricoeur queria ligar a significação forte de uma *implicação* - “si-mesmo enquanto... outro [*soi-même en tant que... autre*]” - e não apenas a de uma comparação - “si-mesmo semelhante a um outro”.⁵

No *nono estudo* (*Le soi et la sagesse pratique: la conviction*), um estudo que termina o que Ricoeur chama o “ciclo fenomenológico-hermenêutico” de sua obra (*Soi-même comme un autre*, p. 338), que os primeiros nove estudos compõem juntos, ele nos oferece uma espécie de conclusão na forma de uma releitura do percurso realizado. Cada uma das três problemáticas enunciadas no prefácio da obra⁶ - 1) *desvio* da *reflexão* sobre o “*quem?*” pela *análise* do “*quê-por quê-como?*” (“*quem* fala? *quem* age? [*quem* narra?] *quem* se narra? *quem* é o sujeito moral de imputação?”), “*de quem* falamos?”, “*de quem e de que* fazemos narrativas?”, “*quem* fala *de quê?*”, “*quem* faz o *quê?*”, “*de quem* falamos?”, “*de quem e de quê* fazemos narrativas?”, “*quem* é responsável?”); 2) *concordância* e *discordância* entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* (“primeira determinação da ipseidade pela via de seu contraste com a mesmidade”); 3) *dialética do si e do outro que si* - pode ser referida a um termo emblemático emprestado ou tomado por empréstimo da filosofia moral antiga e moderna, termo que a hermenêutica do si permite talvez enriquecer e tornar mais preciso.

Ligada à primeira problemática, encontramos o desvio inteiro pelas determinações dos predicados “bom” e “obrigatório”, cujas articulações pontuam o curso dos três estudos que compõem o que Ricoeur chamou, com ironia e modéstia (falsa modéstia ou não), de sua “pequena ética”.⁷ Esse desvio corresponde ao desvio pela

⁵ Ver Ricoeur, 1990, p. 13-14.

⁶ Ver Ricoeur, 1990, p. 28 (e p. 338, 345).

⁷ Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre. Sétimo estudo*. O si e a visada ética (p. 199-236); *Oitavo estudo*. O si e a norma moral (p. 237-278); e o *Nono estudo*. O si e a sabedoria prática (p. 291-344). Toda a exposição dessa “pequena ética” apoia-se sobre uma

estrutura da ação e pela estrutura da narração nos estudos anteriores. Os predicados “bom” e obrigatório” são primeiro aplicados às ações enquanto feitas ou a fazer. Ao fazer corresponder à estimação dos fins da ação a estima de um si *capaz* de hierarquizar suas preferências e de agir com conhecimento de causa, Ricoeur já tinha preparado o movimento do retorno ao si. Mas faltava, dizia ele, um termo para marcar a correlação entre a apreciação ética e moral das ações e as formas cada vez mais complexas que a estima de si reveste no curso dos desenvolvimentos que seguem a primeira seção do sétimo estudo. O termo clássico de *imputabilidade* pareceu a Ricoeur responder a essa exigência. Ele retoma esse termo e lhe dá um sentido mais preciso:

distinção entre *ética* e *moral* que nada, insiste sempre Ricoeur, nem na etimologia nem na história do uso destes termos autoriza. O termo *ética* vem do grego, o termo *moral* vem do latim (Cícero) e ambos remetem à ideia de *costumes* (*mores*, o *ethos* na sua realidade histórico-social). Mas haveria uma nuance: ou a ênfase é dada ao que é *estimado bom* ou ao que *se impõe* como *obrigatório*. Isso permite a Ricoeur reservar, mas apenas por convenção, o termo *ética* “para a visada de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas”, e o termo *moral* “para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção” (“*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*, p. 256). Nessa distinção entre *visada ética*, “a visada da “vida boa” com e para outrem em instituições justas”, e *obediência às normas* (à norma moral), dizia Ricoeur, podemos facilmente reconhecer “a distinção entre duas heranças”, a herança *aristotélica* - “a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa fim)”, e a herança *kantiana* - “a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma e, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (deontológico significando precisamente “dever)”) (“*Éthique et morale (1990)*”, p. 256). Atento aos textos fundadores dessas duas tradições, a *Ética* a Nicomaco, a *Fundação para a Metafísica dos Costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (1783) e a *Crítica da Razão Prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*] (1788), mas sem a necessidade de ser fiel à ortodoxia aristotélica ou kantiana, Ricoeur, ao defender três teses em sua “pequena ética” - 1) a prioridade da ética sobre a moral; 2) a necessidade, no entanto, para a visada ética de passar pelo crivo da norma moral; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada quando a norma conduz a conflitos para os quais não há outra saída a não ser a de uma sabedoria prática -, estabelece uma relação de subordinação e de complementaridade entre essas duas heranças. Para a clarificação de sua “pequena ética”, ver o novo ensaio de P. Ricoeur, “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris: Gallimard / Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120 (reproduzido em *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001, p. 55-68).

“A imputabilidade é a ascrição da ação a seu agente, *sob a condição dos predicados éticos e morais* que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente como sendo a mais sábia no caso de situações de conflito.” (*Soi-même comme un autre*, p. 338).

A *quem*, pergunta Ricoeur, uma ação é então imputável? Ele responde:

“Ao si, enquanto capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético-morais da ação, curso no fim do qual a estima de si torna-se convicção. Na convicção encontram-se [...] as objetividades ético-morais da ação e a subjetividade do agente que faz retorno sobre si a partir, e através, dessas objetividades.” (*Soi-même comme un autre*, pp. 340-341).

O segundo cruzamento, na interseção das noções de ipseidade e de mesmidade, é formado pelo conceito de *responsabilidade*. Como Ricoeur já tinha mostrado no quinto e no sexto estudo de *Soi-même comme un autre* (*Quinto estudo*. A identidade pessoal e a identidade narrativa; *Sexto estudo*. O si e a identidade narrativa), a verdadeira natureza da identidade narrativa só se revela na dialética da ipseidade e da mesmidade. A identidade narrativa entrecruza a perseveração do caráter com a permanência da fidelidade criadora, nos proibindo de confundir continuação e constância⁸. Referida aos problemas do agir ético, a mesma dialética encontra sua expressão no conceito de responsabilidade que Ricoeur declina no triplo registro da relação com o futuro, com o passado e com presente. Pode então ser dito “responsável” um si que assume as *consequências* de seus atos. É sobre essa ideia de aceitar ou de suportar as consequências de seus próprios atos que Hans Jonas tentou reconstruir “o princípio

⁸ Ver P. Ricoeur, “Approches de la personne (1990)”, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 217-221.

responsabilidade”⁹, considerando as consequências futuras das decisões do Estado ou do poder público e também dos cidadãos na era da técnica. Com isso, ele queria suscitar, explicitava Ricoeur, “uma revolução no nosso conceito de responsabilidade, elevando esse conceito ao plano de um novo imperativo categórico, o de agir de tal modo que uma humanidade futura *exista* ainda depois de nós, no ambiente de uma terra habitável” (*Soi-même comme un autre*, p. 342). Mas Ricoeur não hesita em falar também de uma responsabilidade para o *passado*, um passado “que nos afeta sem que ele seja inteiramente nossa obra” (*Soi-même comme un autre*, p. 342). Neste caso, a responsabilidade tem o rosto de uma dívida reconhecida. O terceiro enriquecimento que a hermenêutica do si dá à noção de responsabilidade diz respeito à relação com o *presente*, mas esse presente não é o instante pontual do tempo cronológico. Ele tem, dizia Ricoeur,

“a espessura que lhe dá precisamente a dialética da mesmidade e da ipseidade, a propósito da permanência no tempo. Considerar-se responsável agora [*Se tenir responsable maintenant*] é (...) aceitar ser considerado [*accepter d’être tenu*] como o mesmo hoje que aquele que fez ontem e que fará amanhã” (*Soi-même comme un autre*, p. 342).

A última sugestão dessa breve releitura do ciclo fenomenológico-hermenêutico que os nove primeiros estudos desta obra desenham, está contida em um único parágrafo. Ricoeur afirma, nesse parágrafo, que a dialética do si-mesmo e do outro que si encontra sua expressão adequada no termo “tão caro a Hegel no período de Iena e em todo o curso ulterior de sua obra”, o termo de *reconhecimento*:

O reconhecimento é uma estrutura do si refletindo sobre o movimento que leva a estima de si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento

⁹ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a/M: Insel, 1979 (Suhrkamp, 1984).

introduz a díade e a pluralidade na constituição mesma do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, ao se refletirem na consciência de si mesmo, fazem da estima de si ela mesma uma figura do reconhecimento (Ricoeur, 1990, p. 343-344).¹⁰

¹⁰ O termo “si”, que Ricoeur tinha associado ao de “estima” no plano ético fundamental, não se confunde com o eu (*le moi*), ou seja, “com uma posição egológica que o encontro com o outro viria necessariamente subverter”. O que é fundamentalmente estimável em si mesmo, dizia Ricoeur, é não apenas “a capacidade de escolher segundo razões, de preferir isto àquilo, ou seja, a capacidade de agir *intencionalmente*”, mas também “a capacidade de *iniciativa*”, ou seja, a *capacidade de começar* alguma coisa no mundo ou de introduzir mudanças no curso das coisas. A estima de si, nesse sentido, pode ser considerada como “o momento reflexivo da *praxis*: é ao apreciar nossas ações que nós nos apreciamos nós mesmos como sendo o autor dessas ações, ou seja, como não sendo simples forças da natureza ou meros instrumentos” (“*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 257). Mas a questão era, então, a de “saber se a mediação do outro não é exigida no trajeto que vai da capacidade à efetuação”. O segundo componente da visada ética - a “*solicitude*” - desdobra a *dimensão dialogal implícita* da estima de si. E é aqui que se esclarece retrospectivamente o privilégio dado ao si sobre o eu. O *outro* é realmente solicitado por uma reflexão sobre a ação? O outro é realmente exigido no trajeto da *praxis*? Trata-se de uma questão muito importante para Ricoeur porque ela está ligada à possibilidade de uma teoria política e ao destino das teorias do direito natural: “Essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda ligação societal só pode ser refutada se cortamos a sua raiz. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetuação”. A *amizade* (ver aqui a referência a Aristóteles) pode ser considerada como mediação entre a visada da “vida boa” (que se reflete na *estima de si*, virtude aparentemente solitária) e a *justiça*, “virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (*Soi-même comme un autre*, p. 213). A ideia de amizade, que é “o primeiro desdobramento do desejo de viver bem”, leva paralelamente ao primeiro plano a problemática da *reciprocidade* (aparentemente, a reciprocidade só estaria completa na amizade, nessa relação *mútua* onde um estima o outro tanto quanto a si mesmo). Essa ideia do caráter mútuo da amizade tem, com efeito, “exigências próprias que nem uma gênese a partir do Mesmo (...) nem uma gênese a partir do Outro (...) conseguem eclipsar. Segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *enquanto o que ele é*”. E é, portanto, já no plano ético, que a reciprocidade se impõe: “Esse “enquanto que” (enquanto o que o outro é) (...) é constitutivo da mutualidade” (*Soi-même comme un autre*, p. 215). O que a amizade e a mutualidade acrescentam à *estima de si*? A amizade acrescenta à estima de si “a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmos”; e o corolário da mutualidade, ou seja, a igualdade, já coloca a amizade no caminho da justiça, “onde a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes em uma pluralidade na escala de uma comunidade política

Essa sugestão com a qual Ricoeur termina a sua releitura de *Soi-même comme un autre* é, para Greisch, “a célula germinal” de *Parcours de la Reconnaissance* (2004), a última obra publicada de Ricoeur.¹¹

Se, para Labarrière, as três intenções filosóficas anunciadas no Prefácio de *Soi-même comme un autre*, um prefácio intitulado “A questão da ipseidade” (p. 11-38), que estão ligadas à decisão de Ricoeur de designar o homem como um “si” (*soi*) – “um si estruturalmente tecido de alteridade” –, estão próximas do esforço engajado por ele em *Le discours de l’altérité* (1982) e, mais tarde, em *L’Utopie Logique* (1992)¹² para marcar a prioridade da *relação* na elaboração de uma lógica (uma lógica da experiência) – e trata-se de um esforço filosófico que se alimenta numa ruminação continua dos textos de Hegel e que pretende “honrar sem reticência o que o último Hegel chamava a “plasticidade” de seu pensamento, ou dito de outro modo sua faculdade de adaptação e de inovação” (*L’Utopie Logique*, p. 13) –, Ricoeur prefere anunciar, mais uma vez, a sua decisão de renunciar a Hegel. A sua aposta é que a dialética da ética e da moralidade, no sentido definido por ele, no *sétimo estudo* e no *oitavo estudo*, se desdobra (ou seja, ata-se e desata-se) no juízo moral em situação, sem a adjunção, a título de terceira instância, da *Sittlichkeit* [Eticidade] hegeliana, essa moral efetiva e concreta que superaria e substituiria a *Moralität*, a moralidade abstrata, e que tem seu centro de gravidade na esfera das instituições e, coroando todas elas, na esfera do Estado.

histórica” (*Soi-même comme un autre*, p. 220). Mas o viver-bem não se limita às relações interpessoais. Ao analisar o terceiro componente da visada ética (a visada da vida boa em instituições justas), Ricoeur trata justamente da *instituição* como ponto de aplicação da justiça e da igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça. Ver T. Calvet de Magalhães, “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo”, *Revista Interdisciplinar de Direito da Faculdade de Direito de Valença*, Ano IX, n. 9 (outubro de 2012), pp. 33-45.

¹¹ GREISCH, J. “Vers quelle reconnaissance?”. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 50, n. 2 (2006), p. 153.

¹² Ver também a sua proposta de uma *ética fundamental*, em *Au fondement de l’éthique*. Autostance et relation. Paris: Kimé, 2004, pp. 17-29.

Tratava-se assim, para Ricoeur, no nono estudo de *Soi-même comme un autre*, de determinar os traços novos da ipseidade que correspondem à *prática política*, e não de acrescentar uma filosofia política à filosofia moral.¹³ Ou seja, o problema de Ricoeur era apenas o de saber se a *prática política* apela para os recursos de uma moralidade concreta que só encontram seu exercício no quadro de um saber si que o Estado, tal como Hegel o concebe, deteria. Ricoeur afirma que as razões de “renunciar a Hegel” no plano da filosofia política não são comparáveis às razões que o levaram a renunciar a Hegel no plano da filosofia da história, em 1985, em *Temps et Récit*¹⁴, e que o projeto filosófico de Hegel nas *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1820-1821]) permanece muito próximo dele, na medida em que reforça as teses que o sétimo estudo de *Soi-même comme un autre* (pp. 199-236) dirigiu contra o atomismo político:

Admitimos, então, que era unicamente num meio institucional específico que as capacidades e disposições que distinguem o agir humano podem se desenvolver; o indivíduo, dizíamos então, só se torna humano sob a condição de certas instituições; e acrescentamos: se é realmente assim, a obrigação de servir essas instituições é ela mesma uma condição para que o agente humano continue a se desenvolver. São essas tantas razões para ser devedor do trabalho de hierarquização das modalidades de efetuação da liberdade elaboradas por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Nessa medida, e apenas nessa medida, a noção de *Sittlichkeit*, entendida, por um lado, no sentido de sistema das instâncias coletivas de mediação intercaladas entre a ideia de liberdade e sua efetuação “como segunda natureza”, e, por outro lado,

¹³ Ricoeur, 1990, p. 291-305.

¹⁴ Ver RICOEUR, P. *Temps et Récit*. Tome 3: *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985, [II, cap. 6: Renoncer à Hegel] pp. 280-299; GREISCH, J. *Paul Ricoeur. L'itinéraire du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001, p. 225-229.

como triunfo progressivo do vínculo orgânico entre os homens sobre a exterioridade da relação jurídica – exterioridade agravada pela da relação econômica –, essa noção de *Sittlichkeit* não terminou de nos instruir. Acrescentaria que eu interpreto, seguindo Eric Weil, a teoria hegeliana do Estado como uma teoria do Estado liberal, na medida em que a peça mestra dessa teoria é a ideia de *constituição*? Nesse sentido, o projeto político de Hegel não foi ultrapassado pela história e, no essencial, não foi ainda realizado. (Ricoeur, 1990, p. 297).¹⁵

Qual era então a questão de Ricoeur? “A questão para nós é, antes, esta: A obrigação de servir as instituições de um Estado constitucional é de uma natureza outra que a obrigação moral, ou mesmo de uma natureza superior?” (Ricoeur, 1990, p. 297). E mais precisamente: essa obrigação “tem um fundamento outro que a ideia de justiça, último segmento da trajetória da “vida boa”? E tem ela uma estrutura normativo-deontológica outra que a regra de justiça?” (p. 297). O que finalmente é inadmissível em Hegel, conclui Ricoeur, “é a tese do espírito objetivo e seu corolário, a tese do Estado erigida em instância superior dotada do saber de si.” (*Soi-même comme un autre*, p. 298). Ora, para aqueles que, como ele, atravessaram os acontecimentos monstruosos do século XX ligados ao fenômeno

¹⁵ Ricoeur, em uma entrevista com Carlos Oliveira, confessava que era um grande admirador da obra *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel: “Para fazer uma ética, diria eu, é necessário não apenas eu e outrem, mas ainda eu, outrem e um fundo institucional. É necessário um triângulo entre a ipseidade (*Selbstheit*), a alteridade (*Andersheit*) e uma *Gemeinschaft* – ou, como em Hegel, uma *Verfassung*, uma constituição. Esse é um aspecto hegeliano ao qual estou verdadeiramente muito ligado. Sou um grande admirador da *Filosofia do Direito* de Hegel que me parece ser a perpetuação da filosofia da *praxis* em Aristóteles que compreendia a *praxis* como *praxis* pública no quadro de uma cidade” (“De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira” (1986-1987), in Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990, p. 26). Em 1979, na quarta e última divisão de seu ensaio “La raison pratique”, Ricoeur tinha insistido que a *tentativa* que a concepção hegelina da ação representa deve permanecer uma *tentação* à qual é necessário resistir (P. Ricoeur, “La raison pratique” [1979], in *Du texte à l’action*. Essais d’herméneutique II. Paris: Seuil, 1986, p. 251-259).

totalitário, eles teriam razões de ouvir o veredito inverso, pronunciado pela boca das vítimas: “é finalmente na consciência moral de um pequeno grupo de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições que se tornaram criminosas” (*Soi-même comme un autre*, p. 298).

Que diferença com o que Ricoeur escreveu, em 1974, no seu texto “Hegel aujourd’hui”, quando recordava os grandes temas da filosofia hegeliana, e declarava não apenas sua fascinação por Hegel mas também situava suas reservas e dúvidas em relação a Hegel:

Mas, para ele [Hegel], um Estado é justamente o educador para a liberdade [*l’éducateur à la liberté*]; e não um tirano; é o princípio institucional que permite a uma comunidade histórica tomar decisões e permitir assim a cada cidadão de tornar-ser um cidadão em vez de permanecer uma consciência individual, uma consciência da oposição. Não temos o direito de pretender que Hegel é o pensador do Estado, pela simples razão que a *Encyclopédie* não termina aí. Depois do que ele chama o espírito objetivo, há o absoluto, representado por três funções, que se situam para além do político. É a arte, a religião e a filosofia. Nessa trilogia, fazemos a experiência de uma relação com todos os homens, que ultrapassa a fragmentação dos Estados. Existe, portanto, um universal para além do político. E mais, fazemos aí uma experiência da realidade. (...) A vida no absoluto não consiste numa fuga para fora, mas num aprofundamento da realidade.¹⁶

¹⁶ RICOEUR, P. “Hegel aujourd’hui” (1974). *Esprit*, n. 323 [*La pensée Ricoeur*] (2006), p. 180. De uma certa maneira, dizia então Ricoeur, “eu sou fascinado por Hegel, fascinado e repellido. (...) Eu cheguei a Hegel por três vias, a partir dos meus próprios trabalhos. 1) Primeiro, a partir da *psicanálise* e de Freud. (...) Tentei guardar Freud e Hegel dizendo: o ser humano é esse ser que sem cessar desarraiga-se de seu solo, mas que busca em seu solo e em seus instintos profundos a impulsão de sua própria vida. (...) 2) A segunda [coisa que me levou a Hegel] diz respeito (...) à teoria do espírito objetivo, a *relação da liberdade e das instituições*. Esse problema

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur dizia que a melhor maneira de desmistificar o Estado hegeliano e, desse modo, liberar seus recursos inesgotáveis no plano da filosofia política, era a de “interrogar a *prática política* ela mesma e (...) examinar as formas específicas que reveste aí o trágico da ação” (p. 298). O trágico, concluía Ricoeur, “não deve ser buscado unicamente na aurora da vida ética, mas ao contrário no estado avançado da moralidade, nos conflitos que aparecem no caminho que vai da regra ao juízo moral em situação”. E essa via, ele insistia, “é não hegeliana nesse sentido de que ela aceita o risco de se privar dos recursos de uma filosofia do *Geist*” (*Soi-même comme un autre*, p. 290). Quais seriam as razões dessa reticência? Elas estariam ligadas à sua desconfiança, já manifestada, não apenas “em relação à *Sittlichkeit*, que uma filosofia do *Geist* exige colocar acima da moralidade”, mas também “em relação à filosofia política e, mais especificamente, à teoria do Estado na qual todos esses desenvolvimentos culminam” (*Soi-même comme un autre*, p. 290).

Mas Hegel teria de tal modo sobredeterminado a *Sittlichkeit* a ponto de não aperceber o papel que, nos momentos críticos, a consciência moral de “um pequeno grupo de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção” poderia jogar? É só abrir a seção “Moralidade” das *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* (§§ 105-141). Muitos leitores apressados só recordam, ao percorrer o itinerário exposto por Hegel nessa seção - ou ao percorrer

me atormenta tanto para tentar compreender meu tempo como para pensar uma certa experiência administrativa que eu fiz. Não deveríamos nos inquietar ao constatar o divórcio profundo de nossa época entre o fato que nossas instituições se burocratizam e tornam-se incompreensíveis e o [fato] que a liberdade se conceba apenas como protestatória e, portanto, [como] anti-institucional? Hegel me reconduz a esta questão: como o homem pode entrar em instituição e encontrar aí sua liberdade? Hegel é aquele que pensou isso. Mas é possível fazê-lo sem uma certa filosofia dialética e sem uma certa concepção da constituição dialética do sentido da experiência humana? (...) 3) Finalmente, uma terceira razão que me conduziu para o lado de Hegel, é a *relação que ele vê entre religião e filosofia*. (...) Há portanto um mundo da *representação*. A representação, para Hegel, são todos os figurativos. Há um mundo dos figurativos que dá a pensar. Tento pensar com Hegel minha própria expressão: o “símbolo dá a pensar” (...).” (“Hegel aujourd’hui”, p. 181-185).

rapidamente as figuras da hipocrisia, da boa intenção, da convicção e da ironia -, a condenação sem apelo da consciência moral, e não apenas de seus desvios. Não podemos esquecer que a moralidade tem um papel chave no desenvolvimento do espírito objetivo. A consciência moral, estando propriamente na origem da *Sittlichkeit*, deve poder se reconhecer nela, e cabe, assim, a ela *protestar* quando a *Sittlichkeit* se empobrece ou é substituída por um aparelho de dominação. O seu papel, nesse contexto, é insubstituível:

“A autoconsciência (...) sabe ser nela uma consciência sobre a qual nenhuma determinação presente e dada pode ou deve causar dano. Enquanto configuração mais universal na história (em Sócrates, nos Estoicos, etc.) aparece a orientação que consiste em buscar dentro de si e de saber a partir de si e a determinar *para o interior* o que é justo e bom [*was recht und gut ist*], em épocas em que o que na efetividade e nos costumes [*Sitte*] vale como o direito e o Bem [*als das Rechte und Gute*] não pode satisfazer a vontade melhor; quando o mundo presente da liberdade tornou-se infiel a essa vontade, ela não se encontra mais nas obrigações vigentes e tem de buscar conquistar somente na interioridade ideal a harmonia perdida na efetividade. Como a autoconsciência assim apreendeu e adquiriu seu direito formal, importa então examinar de que modo o conteúdo que ela se dá está disposto.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 138).

Ou seja, Hegel admite sem hesitar que recorrer unicamente à consciência moral se impõe sempre que há boas razões suficientes para questionar a racionalidade das práticas institucionalizadas. Trata-se, então, de um momento de crise no qual a única forma de realização da liberdade própria que subsiste ainda consiste em se distanciar de todas as normas existentes e em colocar de uma certa

maneira entre parênteses sua validade social.¹⁷ O exemplo de Sócrates é instrutivo: “Sócrates apareceu no momento da decadência da democracia ateniense, e Hegel considera que ele jogou um papel decisivo para o surgimento de uma ordem mundial melhor”.¹⁸ A consciência moral, mesmo quando ela é simplesmente formal, tem recursos interiores que lhe permitem rejeitar toda falsificação do justo. Mas não é suficiente que homens como Sócrates repensem a “política em ruína”, é necessário, dizia Hegel, que a nova Constituição que eles propõem corresponda à sua maneira de ser e da cultura de sua autoconsciência: “O princípio da moralidade, da interioridade, de Sócrates era uma necessidade de sua época, mas levou muito tempo para que ele se tornasse [parte da] autoconsciência universal” (*Elements of the Philosophy of Right*, § 274 *Adendo*, p. 313). Assim, nas *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel insiste sobre o caráter positivo do princípio da moralidade ou da interioridade.

Hegel, dizia Lionel Ponton, “sempre julga com a maior severidade os Estados que são regimes de violência, de arbítrio, de paixão, e que são desprovidos de toda dimensão espiritual”, e ele insistia:

“O Estado só é o espírito de um povo quando ele possui instituições que refletem a consciência que ele tem de sua liberdade e de suas exigências morais. Se as instituições são inoperantes ou deficientes, ao olhar da consciência, é um dever para os cidadãos, para os melhores [cidadãos], de se desviar delas e de denunciá-las”.¹⁹

Para todo leitor da *Fenomenologia do Espírito*, e em particular das leituras de Pierre-Jean Labarrière (e de Gwendoline Jarczyk) do conceito de reconhecimento nessa primeira obra sistemática de

¹⁷ Ver HONNETH, A. *Les pathologies de la liberté*. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel (2001), p. 75-78.

¹⁸ PONTON, L. “L’anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*”. *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n. 2 (1996), p. 481.

¹⁹ Ibidem, , p. 482.

Hegel²⁰, e também das *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito*, e em particular da leitura de Axel Honneth dessa obra de Hegel, em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), cabe perguntar em que medida a última obra de Ricoeur – *Parcours de la Reconnaissance* (2004) – modifica o que Hegel chamou no final do primeiro parágrafo da primeira divisão da seção *Autoconsciência*, o movimento do *reconhecer* que é também um agir.²¹ É toda a leitura de Labarrière da figura “*Herrschaft und Knechtschaft* (Senhorio e servidão)”, tal como é apresentada por Hegel na *Phänomenologie des Geistes* (1807), uma figura que coloca os primeiros lineamentos de uma compreensão do que é autenticamente a liberdade concreta, mas também a leitura de Honneth, em 2001, da obra *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel, que é ignorada por Ricoeur.

No nono estudo de *Soi-même comme un autre*, e no terceiro capítulo (Hegel em Iena: *Anerkennung*) do terceiro estudo de *Parcours de la Reconnaissance*, Ricoeur não cita nem discute os mais famosos parágrafos sobre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, nem retoma as *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito*, mas prefere voltar aos fragmentos filosóficos de Hegel

²⁰ Ver CALVET DE MAGALHÃES, T. “O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”. *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, n. 7 (setembro 2009), p. 311-344.

²¹ E convém recordar aqui o verbete “Reconnaissance, *Anerkennung*”, no *Vocabulaire* da pequena introdução à leitura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, publicada por Labarrière em 1997: “O reconhecimento é um conceito de significação antropológica. Colocando em jogo o conhecer como também o agir, ele traduz a plena reciprocidade reflexiva entre dois sujeitos que são ao mesmo tempo objetos e deles mesmos e do outro. Quatro vetores são aqui necessários em conjunto: é necessário, com efeito, que cada um dos parceiros exerça uma negação de mesma amplitude sobre o outro e sobre si mesmo, acolhendo esse mesmo agir duplo por parte daquele que está frente a ele. Tal é “o conceito puro do reconhecer, da reduplicação da autoconsciência em sua unidade” [“La reconnaissance est un concept de signification anthropologique. Mettant en jeu le connaître aussi bien que l’agir, il traduit la pleine réciprocité réflexive entre deux sujets qui sont en même temps objets et d’eux-mêmes et de l’autre. Quatre vecteurs sont ici nécessaires de concert: il faut en effet que chacun des partenaires exerce une négation de même ampleur sur l’autre et sur soi-même, en accueillant ce même agir double de la part de celui qui lui fait face. Tel est “le concept pur du reconnaître, du redoublement de l’autoconscience dans son unité”] (Labarrière, P.-J. *Phénoménologie de l’esprit, Hegel*. Paris, Ellipses, 1997, p. 60).

em Iena entre 1802-1807, seguindo dois estudos: *Kampf um Anerkennung* (1992) de Honneth, e *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État* (1984) de Taminiaux.²²

De Ricoeur a Hegel, um outro percurso do reconhecimento. De Hegel a Labarrière e a Honneth (*pace* Ricoeur), ainda uma filosofia política.

Referências

BOUCHINDHOMME, C. e ROCHLITZ, R. *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.

CALVET DE MAGALHÃES, T. “O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”. *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, n. 7, setembro 2009, p. 311-344.

_____. “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo” (2002). *Revista Interdisciplinar de Direito* da Faculdade de Direito de Valença, Ano IX, n. 9, outubro de 2012, p. 33-45.

GREISCH, J. *Paul Ricoeur. L'itinéraire du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

_____. “Vers quelle reconnaissance?”. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 50, n. 2, 2006, p. 149-171.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* [PhG] (1807), *Gesammelte Werke* [GW], Vol. 9 (Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede, eds.). Hamburg: Meiner, 1980 [GW 9]. Tradução francesa de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière: *Phénoménologie de l'Esprit* [PhE]. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1820-1821]. *Gesammelte Werke*, Vol. 14. 1 (Klaus Grotzsch e Elisabeth Weisser-Lohmann, eds.). Hamburg: Meiner, 2009. Tradução francesa de Jean-François

²². Ver RICOEUR, P. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* (2002), Paris: UNESCO, 2004, p. 9-21; ver também a resenha crítica da obra *Parcours de la Reconnaissance*, de Robert R. Williams: “Ricoeur on Recognition”. *European Journal of Philosophy*, vol. 16, n. 3, 2008, p. 469-473.

Kervégan: *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Quadrige/PUF, 2003 (ed. revista e aumentada); tradução dos §§ 142-157 e 257-329 de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, publicada com um comentário: *Le syllogisme du pouvoir*. Y a-t-il une démocratie hegelienne? Paris: Aubier, 1989. Tradução inglesa de H. B. Nisbet: *Elements of the Philosophy of Right*. Allen W. Wood (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (oitava edição 2003).

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992. Tradução francesa de Pierre Rusch: *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2007.

_____. *Leiden an Unbestimmtheit*. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Ditzingen: Reclam, 2001. Tradução francesa de Franck Fischbach: *Les pathologies de la liberté*. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel. Paris: La Découverte, 2001. Tradução inglesa de Ladislaus Löb: *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010 (uma primeira versão em inglês foi publicada em 2000, com o título: *Suffering from Indeterminacy*. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right: Two Lectures. Tradução de Jack Ben-Levi. Assen: Van Gorcum).

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a/M: Insel, 1979 (Suhrkamp, 1984).

LABARRIERE, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité*. Une logique de l'expérience. Paris: PUF, 1982.

_____. *L'Utopie Logique*. Paris: L'Harmattan, 1992.

_____. *Phénoménologie de l'esprit, Hegel*. Paris, Ellipses, 1997.

_____. *Au fondement de l'éthique*. Autostance et relation. Paris: Kimé, 2004.

PONTON, L. "L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*". *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n. 2, 1996, p. 473-487.

RICOEUR, P. "Hegel aujourd'hui" (1974). *Esprit*, n. 323 [*La pensée Ricoeur*] (2006), p. 170-190.

_____. "La raison pratique" [1979]. in *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986, p. 251-259.

_____. *Temps et Récit*. Tome 3: *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

_____. "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira" (1986-1987), in Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990, pp. 17-36.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. "Éthique et morale (1990)". in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 256-269.

_____. "Le juste entre le légal et le bon (1991)". in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 176-195.

_____. "Approches de la personne (1990)". in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 203-221.

_____. "De la morale à l'éthique et aux éthiques". in *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris: Gallimard / Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120 (reproduzido em *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001, p. 55-68).

_____. *Le Juste 2*. Paris: Esprit, 2001.

_____. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* (2002). Paris: UNESCO, 2004.

_____. *Parcours de la Reconnaissance*. Trois études. Paris: Stock, 2004.

RICOEUR, Paul; JARCZYK, G. "Un Entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre* (Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk)". *Rue Descartes*, No. 1/2 (1991), p. 225-237.

TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Commentaire et traduction de la *Realphilosophie* de Hegel (1805-1806). Paris: Payot, 1984.

WILLIAMS, R. R. “ Ricoeur on Recognition”. *European Journal of Philosophy*, Vol. 16, No. 3 (2008), p. 467-473.

ASCRPTIONS OF RESPONSIBILITY: THE EXPRESSIVIST VIEW

Wilson Mendonça

1. The Semantics of Action Sentences and the Metaphysics of Intentional Actions

According to a widely accepted view, intentional actions just are body movements caused in the right way by certain internal states of an agent. Among the considerations that convinced many philosophers of this metaphysical view, a crucial role has been played by an independently established analysis of sentences containing action verbs. Starting with Davidson's "The Logical Form of Action Sentences," semanticists were led to introduce reference to events into the formal representations for action verbs. This is achieved by the use of an existentially bound restricted variable e , ranging over events, as an argument of the main predicate corresponding to the action verb in an action sentence. Each adverbial modifying the verb is then expressed in logical form as a separate conjunct, i.e. as a further predicate, whose argument structure contains a place for the event variable introduced into the representation of the verb. In a first approach, the logical form of (1) is (2).

- (1) Jones buttered the toast slowly with a knife in the bathroom at midnight.
- (2) $\exists$ (BUTTER(Jones, the toast, e) & SLOWLY(e) & WITH(e , a knife) & IN(e , the bathroom) & AT(e , midnight))

“There was an event, which is a buttering of the toast by Jones, and the event was slowly, and the event was with a knife, and the event was in the bathroom and the event was at midnight.”

The proposed semantic analysis yields a very elegant explanation of the entailment relations between action sentences containing adverbials modifying the verb. For instance, (3) entails both (4) and (5).

- (3) Jones buttered the toast slowly with a knife.
 $\exists$ (BUTTER(Jones, the toast, e) & SLOWLY(e) & WITH(e , a knife))
- (4) Jones buttered the toast slowly.
 $\exists$ (BUTTER(Jones, the toast, e) & SLOWLY(e))
- (5) Jones buttered the toast with a knife.
 $\exists$ (BUTTER(Jones, the toast, e) & WITH(e , a knife))

Entailments like these are accounted for as instances of “conjunct-dropping entailments.” They take the general form of “ $p \& q$ entails q .”

Thus, the semantic work on action sentences led to a system of representations that has the expressive power of the predicate calculus and displays the right logical relations. More relevant for the purposes of this paper is the fact that introducing reference to events into the formal representations for action sentences paved the way for a metaphysical view that identifies intentional actions with spatiotemporal events (body movements) to which natural predicates apply: intentional actions just are body movements caused in the right way by certain internal states of an agent.

The strategy behind this successful way of approaching metaphysical issues via semantic analysis can be generalized and then tentatively applied to other cases than intentional actions. The goal of this paper is to explore the consequences of a certain semantic analysis of responsibility ascriptions for the fiercely debated question concerning the nature of moral responsibility and its connections with freedom of the will.

2. From Metaphysics to Truth Condition Semantics

In full generality, the *metaphysical questions*, in which we may be interested, can be formulated as follows:

- What is X? How does (the existence of) X relate to (the existence of) Y?

In a more specific vein, the metaphysical questions can be:

- What is moral responsibility? How does moral responsibility relate to freedom of will?

It may prove useful, as it was in the case of intentional actions, to substitute metaphysical questions with *semantic questions*:

- What is the meaning of X-sentences? What is the relation between the meaning of X-sentences and the meaning of Y-sentences?
- What is the meaning of an ascription of responsibility (“A is morally responsible for the deed”)? How does the meaning of an ascription of responsibility relate to the meaning of the corresponding ascription of freedom (“A is free” or maybe “The will of A is free”)?

The initial plausibility of the proposed reformulation of metaphysical issues in the semantic vocabulary is greater against the background of a general, *standardly endorsed view* according to which meaningfulness just is “aboutness.” This is the operative idea of *truth condition semantics*. According to it, the meaning of a declarative sentence is a singular *proposition*, which can be represented by, if not identified with, the condition imposed on the objective world by the truth of the sentence. Then, the latter question should be interpreted along the line:

- What is the truth condition of an ascription of responsibility? How does the truth condition of an ascription of responsibility relate to the truth condition of the corresponding ascription of freedom?

Truth condition semantics observes the principle of compositionality. This means essentially that a singular term contributes the designated *object* to the truth condition of the sentence in which it appears, whereas a monadic predicate contributes the designated *property*, and any predicate of adicity greater than two contributes a *relation*. Thus, a sentence of the form “*S* is *P*” expresses the *proposition*, which is true if and only if the property *P* is instantiated by the object *S*. Whether or not *S* actually instantiates the property *P* is *irrelevant* for the meaning of the sentence in question—although it is relevant for the truth or falsity of the sentence.

In the possible worlds interpretation of truth condition semantics, propositions are represented by, or again identified with, sets of possible worlds, i.e. sets of maximally specified ways the world might be:

- For any declarative sentence *p*, $\|p\| = \{w : \text{in } w, p \text{ is true}\}$, where $\| \cdot \|$ is a content function.

In particular, if *p* takes the form “*S* is *P*,” then $\|p\| = \{w : \text{in } w, S \text{ is } P\}$. It follows from this that:

- $\|A \text{ is morally responsible}\| = \{w : \text{in } w, A \text{ is morally responsible}\}$,
- $\|A \text{ is free}\| = \{w : \text{in } w, A \text{ is free}\}$,

where “free” should be interpreted in the strong sense of “freedom of will.”

This allows a formally precise way of formulating the issue of compatibilism/incompatibilism:

Incompatibilism: $\|A \text{ is morally responsible}\| \subseteq \|A \text{ is free}\|$

Compatibilism: $\|A \text{ is morally responsible}\| \not\subseteq \|A \text{ is free}\|$

The next task is how to characterize the state ascribed to A by a correct responsibility ascription. It must be possible to identify the putative fact that makes true a correct ascription of responsibility. Since the vocabulary of responsibility is exhausted by predicates, this reduces to the identification of the putatively instantiated property designated by the correct application of the predicate "... is responsible."

3. Shunning the Postulation of Moral Facts

The immediate trouble for the accomplishment of this task is a view powerfully argued for by many philosophers working on the metaphysics of morals—the view according to which the fact that A is morally responsible for the deed is "queer." As an essentially *normative* fact, it seems to involve a categorically imperative element, an intrinsic property of "ought-not-to-do-itness" (if the deed is good: the property of "ought-to-do-itness"). It is "fraught with ought" (Sellars); it has the status of an "objectively prescriptive element" (Mackie). If we accept this critical view on moral facts, in general, and on responsibility facts, in particular—and it is no easy task to reject it—then, we have to look for an alternative to the standard explanation, sketched in the previous section, of the meaning and use of responsibility ascriptions.

At least two alternatives have been proposed in the literature on metaethics: *fictionalism* and *expressivism*. The former treats utterances of moral sentences as convenient fictions: they have factual content, but the content is *not* asserted. This is the result of analytically dissociating meaning and use. As in truth condition semantics, fictionalism associates genuine propositions to moral sentences as their semantic values. In opposition to the standard view associated with truth condition semantics, however, fictionalism takes it that utterances of moral sentences *never* assert their content. Moral statements would rather serve a *practical, noncognitive* purpose. The corresponding speech-acts should not be seen as assertions; moral judgments should not be seen as beliefs. The whole approach splits, therefore, in two different theories: a factualist theory of the

meaning of moral terms and a noncognitivist theory of the use of these terms in discourse.

Expressivism, on the other hand, keeps the tight connection between meaning and use. Accordingly, the content of moral utterances is determined by their *primary use*, which expressivists claim to be nondescriptive. The meaning of moral sentences is not to be explained in terms of propositions or of sets of possible worlds, but, ultimately, in terms of the noncognitive mental states typically expressed by the use of moral predicates. Thus, expressivists—in opposition to fictionalists—eschew the truth conditional approach entirely. Instead, they try to develop a *pragmatics-based nonfactualist semantics*.

The remainder of this paper briefly characterizes the semantics of nonfactualism adopted by expressivists and explores some consequences of expressivist semantics for the treatment of ascriptions of responsibility. The ultimate goal is to reveal the advantages of a semantic approach to issues about responsibility, which are initially framed in a metaphysically loaded way.

4. Core Ideas of Expressivism

We can start with a series of negative characterizations. Nonfactualism in ethics is the point of view according to which utterances of moral sentences do not purport to describe the world—despite the declarative form of moral sentences. Nor do they describe the utterer's subjective attitudes (Nonfactualism is not the same as *speaker subjectivism*). Moral terms are not *about* anything. They are not used with referential intentions. It follows that moral predicates do not have genuine properties as their semantic values; they do not refer to classes of objects unified by a property. As a consequence, moral sentences do not express propositions. It is wrong to try to associate truth conditions in any *nonminimalist sense of truth* to them. Thus, moral sentences do not partition the modal space (= the set of all possible worlds).

Nonfactualist theories in ethics, which have been proposed in the last decades, go from the flat denial that moral terms make any

contribution at all to the semantic value of the sentences where they occur (Ayer) to the formulation of a constructive proposal aiming to establish a *recursive correspondence* between moral terms and states of mind (Blackburn, Gibbard, Timmons & Horgan). In what follows, I will be concerned only with the more constructive versions of nonfactualism, i.e. with expressivism proper.

Four aspects of the general framework of expressivism should be highlighted here. First, there is the notion of a world exhaustively constituted by events involving *natural* objects and attributes (properties and relations). Second, there are our *affective/conative/noncognitive responses* to these events. We are beings who respond with feelings of approval and disapproval, who make decisions, who adopt attitudes, who have needs and desires and values, the latter being conceived as stable, non-easily negotiable desires. The responses themselves can be fully explained by *naturalistic psychology*. Third, the responses can be ordered in a scale of *practical and emotional import*. At the bottom end of the scale, there are pure preferences, likes and dislikes, as a natural aversion to some feature of the situation we find ourselves in. Going up in the scale, we may react to other people's reactions. As Blackburn (1998, p. 9) puts it, "I may become angry at you for being angry [at someone's behavior]." Alternatively, I may "share your anger or feel 'at one' with you for so reacting." Eventually, "I may also feel strongly disposed to encourage others to share the same anger." Ascent in the practical and emotional scale can come to a point where the subjective responses are regarded as *legitimate, compulsory*, so that we feel ourselves justified in exerting pressures on other people and demanding explanations and excuses from them. Expressivists claim that we call "moral" only those responses at the top end of the scale, where feeling, judgment and engagement merge. Fourth, our moral utterances are treated in expressivism as *expressions of subjective, ascended responses*. We make public—we *avow*—our states of mind far up in the practical and emotional scale with a view to discussing and, eventually, coordinating them. Expressivists insist that, to fulfill this role (to be "discussable"), avowals of noncognitive responses must take a predicative, propositional form. It is this aspect that explains why expressivism

presents itself as a form of *quasi-realism*, where the qualification “quasi” has to do with the fact that the realist, declarative grammatical form of moral terms leaves unchanged their deep grammatical status as avowals of subjective, noncognitive responses.

The meaning of a basic moral sentence is, then, determined by the fact that the sentence expresses a conative state of mind, that is, a state of mind with direction of fit opposed to the one characteristic of factual beliefs as paradigmatic cognitive states of mind. The exact nature of the mental states, which are expressed by basic moral sentences, is differently conceived by different expressivists: emotions, feelings of approval and disapproval, sentiments, first-order desires, second-order desires, endorsement of norms, attitudes and so on. The crucial point is that the mental states that give the meaning of moral terms should have an intimate connection with motivation that no factual, prosaic belief has: they have, as some expressivists like to put it, a “desire-like nature.”

In the framework of expressivism, a basic moral sentence uttered by me (e.g. “Stealing is wrong”) expresses a conative state (e.g. my disapproval of stealing; the state I report by saying “I disapprove of stealing”) in the very *same sense* in which a factual statement (e.g. “Snow is white”) expresses the belief in the corresponding fact (e.g. the state I report by saying “I believe that snow is white”). The relevant analogies are as follows:

- “Stealing is wrong” : “I disapprove of stealing” :: “Snow is white” : “I believe that snow is white”
- “Stealing is wrong” : disapproving of stealing :: “Snow is white” : believing that snow is white

Expressivists usually consider that this sort of analogy gives us the meaning of “Stealing is wrong.” There is no need to specify the “relation” of expressing any further.

Expressivist semantics begins by associating, at the most basic level, conative states of mind to simple moral predicates. Next, it should describe a functional procedure for the recursive

construction of the attitudes expressed by complex moral sentences on the basis of the states of mind expressed by the simple sentences that compose them. Not any function will do the job. The functional relations between the attitude associated to a complex moral sentence and the attitudes expressed by the simple sentences that enter into its composition should be *isomorphic* to the intuitively valid logical relations between the complex sentence and the corresponding simple sentences. The idea is to offer a *mentalistic/psychologistic explanation* of the relevant semantic facts, namely, how the meaning of complex moral sentences systematically depends on the meanings of their simple parts and the way these parts are put together. Thus, expressivists reduce the question of *logical relations* among moral sentences to the question of *practical relations* between the mental states they express. The latter relations are practical in a sense that concerns the *effective realizability* of the expressed states of mind, which, as we saw, are complex dispositions to act. In particular, the *logical inconsistency* of one moral sentence and a second moral sentence at least as strong as its negation is explained by expressivists in terms of the *practical inconsistency* of the expressed dispositions: any attempt to simultaneously act from both dispositions would inevitably grind to a halt. The proposed explanation of inconsistency in the moral realm is analogous to the explanation of logical inconsistency in the factual realm. Two factual sentences are logically inconsistent if the beliefs they express are *theoretically inconsistent*, in that both beliefs cannot be integrated in a coherent picture of the world. The appeal to the simultaneous irrealizability (the practical inconsistency) of mental dispositions plays in the expressivist explanation of logical inconsistency in the moral realm the same role played by the appeal to theoretical inconsistency in the cognitive explanation of logical inconsistency in the factual realm.

All attempts at formalizing expressivist semantics take the expressed states to be *contentful states*. Early attempts treated those contents as action-types denoted by gerunds. Thus, (6), (7) were treated as expressing the same attitude-type (presumably disapproval) directed at different contents: murdering, lying.

- (6) Murdering is wrong.
- (7) Lying is wrong.

As gerunds clearly can be conjoined, disjoined and negated, this view of content made it possible to extend further the analogy between the expressivist explanation of logical relations in the moral realm and the corresponding cognitive explanation in the factual realm. As remarked above, two factual sentences are logically inconsistent if the expressed beliefs are theoretically inconsistent. Also, two beliefs are theoretically inconsistent if their contents, denoted by that-clauses, are inconsistent in the sense that one that-clause negates the other that-clause. The set {"Snow is white", "It is not the case that snow is white"} is logically inconsistent because believing that snow is white is theoretically inconsistent with believing that snow is not white. This is the first part of the explanation. The second part says that the beliefs in question are inconsistent because the clause that snow is not white negates the clause that snow is white. The analogous expressivist explanation would run as follows: two moral sentences are logically inconsistent because the expressed mental dispositions are practically inconsistent (the first part) and this is so because the representations of their contents (the gerunds) negate each other (the second part). Of course, two different types of negation are involved in each case. In the factual case, we have sentential negation, on the one hand, and non-sentential negation applicable to that-clauses, on the other hand. In the moral case, we have sentential negation, on the one hand, and non-sentential negation applicable to gerunds, on the other hand. In each case, the proposal we are considering has tried to explain the sense of sentential negation in terms of the corresponding non-sentential negation. To cover other sentential connectives, this strategy is generalized as follows:

- Simple moral sentences p , q , etc. express attitudes $A(x)$, $A(y)$, etc., where " $A(\cdot)$ " represents an attitude-type and " x " and " y " represent contents.
- If p expresses attitude $A(x)$ and q expresses attitude $A(y)$, then

“ p and q ” expresses attitude $A(x \wedge y)$.

- If p expresses attitude $A(x)$ and q expresses attitude $A(y)$, then “ p or q ” expresses attitude $A(x \vee y)$.
- If p expresses attitude $A(x)$, then “it is not the case that p ” expresses attitude $A(\neg x)$.

The discovery, due to Unwin (1999), that this early attempt at formalizing expressivist semantics simply fails, has stirred up an intensive debate, which is still ongoing. As it was formulated, the expressivist theory is unable to capture the intuitive difference between (8) and (9).

- (8) Lying is not wrong.
- (9) Not lying is wrong.

If $A(\text{lying})$ is the state expressed by (7) (“Lying is wrong”), then, simple substitution would lead to the result that $A(\neg \text{lying})$ is the state expressed by the internally negated form (9). However, according to the rule for sentential negation formulated above, $A(\neg \text{lying})$ should express the externally negated form (8). Thus, the proposed theory wrongly predicts that the set $\{(7), (9)\}$ is logically inconsistent. The inconsistency to be accounted for is between (7) and (8). Unless (8) could be counterintuitively considered as entailed by (9), the theory does not capture the right logical relations. This is in a nutshell the vehemently debated *negation problem for expressivism*.

It is, of course, a technical problem, but, by no means, a *merely* technical problem. Advocates and critics of expressivism alike usually take the problem seriously. The “official” reply of expressivists consists in the adoption of a form of *commitment semantics*, according to which *different* attitudes-types are assigned to any basic moral sentence and its external negation. Thus, if $A(\text{lying})$ is the attitude expressed by (7), then (8) should express $B(\text{lying})$, where $A(\cdot)$ and $B(\cdot)$ are practically inconsistent attitudes. The “official” reply gives up the idea of explaining logical inconsistency in terms of the contents of the attitudes expressed. Questions of

logical inconsistency reduce now ultimately to questions of properties of the attitudes. As commitment semantics leaves unexplained, in an important sense, why A(.) and B(.) are inconsistent—they are not related anymore by content—many critics regard the theory as an arbitrary answer to the negation problem.

Speaking “unofficially” on behalf of expressivism, Schroeder (2008) keeps the idea of accounting for logical relations in terms of the properties of the contents of expressed attitudes. Schroeder assumes that all moral predicates express a single attitude-type. This is the attitude of being for, represented in the metalanguage as FOR(.). To solve the negation problem, he proposes the replacement of gerunds in the argument of the expressed attitude with a structure containing two places for the negation sign: one corresponding to the external negation and other corresponding to the internal negation. Thus, the content of the attitude of being for is a property that agents instantiate when they blame (or don’t blame) for the realization (or non-realization) of a certain action-type. Both the expression for the relation to the action-type *and* the expression for the action-type itself can be independently negated. In the framework proposed by Schroeder:

- FOR(blaming for lying) is the state expressed by (7) “Lying is wrong”;
- FOR(not blaming for lying) is the state expressed by (8) “Lying is not wrong”;
- FOR(blaming for not lying) is the state expressed by (9) “Not lying is wrong.”

This is a very ingenious proposal. It has, however, as Schroeder himself admits, some unpalatable consequences for the interpretation of complex sentences that mix factual and moral sentences as components.

The debate on the negation problem for expressivism is far from being closed. There is now no consensus at all that any of the extant proposals to solve the problem really works. But there is also no

consensus that the problem *cannot* be solved, despite the force of some arguments advanced by radicals critics of expressivism. Well accepted—but even here there is controversy—is only the claim that the semantic program of expressivism stays and falls with a detailed proposal to solve the negation problem.

At this point—and to avoid going beyond reasonable limits—I suggest that we proceed under the assumption that a good, working solution to the negation problem will be found by some clever semanticist. Let us then turn to the expressivist treatment of ascriptions of responsibility.

5. What is expressed by ascriptions of responsibility

Marina Oshana (1997) distinguishes two possible ways of answering the question concerning what is expressed by ascriptions of responsibility: “the reactive-attitudes analysis” and “the accountability analysis.” According to the former, ascriptions of responsibility express the gamut of emotions such as gratitude and resentment we display toward others in reaction to their behavior. This is, as Marina Oshana (1997, p. 71) puts it, a “currently quite popular” view, but it “falls short as an explanation of judgments of responsibility.” The accountability analysis, on the other hand, is the view that, in judging a person responsible, we make her “accountable for her behavior, in the sense that we think it appropriate that the person offers, at least, an explanation of her intentions or beliefs about her behavior.”

It is clear that, when she describes the reactive-attitudes view, Marina Oshana locates the subjective responses supposedly constitutive of ascriptions of responsibility, closer to the bottom end of the scale of practical and emotional import, which was mentioned in connection with the characterization of the expressivist framework (section 4). This is the scale that extends from mere preferences, likes and dislikes to the felt sense that we are justified in exerting pressures on other people and demanding explanations and excuses from them. To be sure, Marina Oshana takes the reactions here to be *emotions of gratitude and*

resentment, which cannot be confounded with brute preferences. However, these moral emotions are characterized as mere emotions, as “internal” reactions to other people’s behavior with no constitutive links to judgment or to practical demands. Then, it is no surprise that the reactive-attitude analysis fails as an explanation of responsibility ascriptions: “the judgment that an agent is responsible is not equivalent to the responses we register to the conduct of moral agents” (Oshana 1997, p. 71).

In the dichotomic picture proposed by Marina Oshana, the rather practical and judgmental aspects of what is expressed by responsibility ascriptions are captured instead by the accountability-analysis. Emphasis here is placed on *what is done* by an ascription of responsibility—we make agents accountable—and on *the exercise of practical reasoning*—we think it appropriate to demand explanations of the way agents acted.

Any opposition between the reactive-attitude analysis and the accountability analysis would disappear if we agree with expressivism on locating the attitudes constitutive of judgments of *moral* responsibility around the top end of the scale of practical and emotional ascent. When ascending from mere reactions to reactions to such reactions, we enter “a spiral of emotional identifications and demands” (Blackburn) and are, therefore, prepared to treat the subject matter of our disapproving attitude as a public affair calling for justification and engagement. Treating the responses underlying ascriptions of responsibility as emotionally ascended attitudes would allow us to state what is expressed by these ascriptions *both* in terms of a reactive-attitudes analysis *and* of an accountability analysis. Furthermore, if we take the primary use of ascriptions of responsibility to be the expression of the corresponding attitudes, we could use the characterization of what is expressed in those cases as the basis for a nonfactualist account of the meaning of ascriptions of responsibility along the lines laid out in the previous section—thereby hoping that the likes of the negation problem, should they emerge, will be solved.

6. Taking Stock

Motivated by the metaphysical implications of the work done by semanticists on action-sentences, we considered, first, a substitution of metaphysical questions concerning responsibility and freedom of will with truth-condition based questions about ascriptions of responsibility:

- What is responsibility? $\Rightarrow$ What is the meaning (the truth condition) of responsibility ascriptions?
- Does responsibility require freedom of the will? $\Rightarrow$ How does the truth condition of responsibility ascriptions relate to the truth condition of ascriptions of freedom of will?

Next, we considered the explanatory advantages—but also a major difficulty—of the semantic program of expressivism *vis à vis* the rather orthodox truth-conditional approach. This leads naturally to a substitution of metaphysical questions concerning responsibility as follows:

- What is responsibility? $\Rightarrow$ What are we up to in ascribing responsibility? or What is done when we ascribe responsibility?
- Is responsibility compatible with determinism? $\Rightarrow$ Would it still *make sense* to ascribe responsibility to a deterministic agent?

Taking into account the two terminological possibilities introduced by Marina Oshana, the latter question can be rephrased:

According to the (modified) reactive-attitudes analysis: Would it make sense to express practically and emotionally ascended attitudes toward the behavior of a deterministic agent?

According to the accountability analysis: Would it make sense to make a deterministic agent accountable for her behavior?

7. Blackburn's dog-chucker

To approach this question I will draw on an amazing story by Blackburn (1999). Its main character is a deterministic "agent" whose "actions" are the upshot of the sequential operation of four modules: a "scanner," a "tree producer," an "evaluator," and a "producer." The information about the environment gathered by the scanner module is outputted to the tree producer module, which in turn generates relevant options for behavior. The evaluator module ranks the options according, for instance, to some preprogrammed utility-function. Finally, the best-ranked option is implemented by the producer module, which activates the neural paths leading to movements of the limbs. Blackburn invites us to imagine that the "agent" constituted by these modules working properly comes into his room and chucks his peaceable old dog out of the window. As the story goes, Blackburn is outraged and minded to blame the dog-chucker—minded even to thump him. This has all the appearances of a natural reaction.

To the incompatibilist sounding remark by the dog-chucker that his "action" was the result of the way his scanner/tree producer/evaluator/producer system had been "set" by past events quite outside his control—so "why blame me?"—Blackburn's reply is:

I am not all that interested in how you came to be "set" like you are. What bothers me is that this is your set. I don't care how it came to be your set, or what deterministic forces brought you to have these systems set that way. All I am concerned about is that now, at the end of the day, you are a nasty piece of work, and I am going to thump you. (Blackburn, 1999, p. 45)

Again, this reply is understandable. Whatever principles govern the actual practice of attributing responsibility and blaming people for what they do seem to be in operation here. We are well acquainted with the key concepts involved in Blackburn's story. It is not inconsistent on the face of it. Or if it is inconsistent, the

inconsistency must be buried very deeply. In sum, Blackburn's story *makes sense*.

Moreover, Blackburn shows that, even when we are dealing with a recognizably deterministic "agent" it is possible to point to something that grounds/justifies our reactions of holding such an "agent" responsible:

Thumping you may have a point—in fact, several points. It might readjust your evaluator. Next time round, this module may rank throwing the dog out of the window below putting up with its presence. In a more complex picture, we could imagine this happening by means of a number of other mechanisms: perhaps it attaches a risk-of-being-thumped flag to the dog-throwing option. Or perhaps my anger shocks you into a more general re-evaluation of strategies of behaviour. And even if thumping you does not succeed in changing you, it sends a signal to other would-be dog-chuckers. It also relieves my feelings. (Blackburn, 1999, p. 45)

All this may be seen as a first step towards a *consequentialist view of responsibility*. As Eshleman (2009, p. 1) puts it, this is the view "according to which praise or blame would be appropriate if and only if a reaction of this sort would likely lead to a desired change in the agent and/or her behavior." It is opposed to a *merit-based view*, "according to which praise or blame would be an appropriate reaction toward the candidate if and only if she merits—in the sense of 'deserves'—such a reaction."

It might be objected that, beyond being only a first step, this theorizing from Blackburn's story would show at best that we have a notion of responsibility that is compatible with the deterministic worldview. Built in this notion of responsibility is an excessive concern with consequences and an improper disregard for the human subject as the real source of intentional actions, over and above the impulses from mechanisms driven either by fear of

punishment or hope of rewards. This, so the objection goes, cannot accommodate a *more sublime* notion of moral responsibility, according to which not all truly responsible attitudes come about through conditioning blaming and praising—let alone treats of thumping for bad behavior. Perhaps we should take more seriously the device of inverted commas as in “agent” and “action” above. Perhaps, we should speak, when theorizing from Blackburn’s story, of “agents,” “actions” and “moral” responsibility.

It would be wrong to dismiss this objection by noting that it can smoothly lead to give a sense so sublime to the concept of being responsible that it finds no application in the real world of our interactions. Instead, we can accept that *not all* truly responsible attitudes come about through coercive blaming and praising, but insist that *some* do. Moreover, we can easily extend the repertoire of driving forces leading to desired changes in the agent, so as to include, besides fear of being thumped, more generous feelings quite similar to the “feeling of the beauty and dignity of human nature” so precious to Kant. It is not *obvious* that such a theoretical move would inevitably destroy the naturalistic framework proposed by expressivism for thinking about responsibility.

8. A Final Remark

The expressivist approach to responsibility takes it that the “right” questions in this context are:

- What is done when we ascribe responsibility?
- Does it make sense to ascribe responsibility to a deterministic agent?

My purpose in this paper was to show that these maybe indeed good questions to ask when philosophizing on responsibility and that there are at least some reasons to think that they can be solved.

References

- BLACKBURN, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- _____. *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DAVIDSON, D. (1967). "The Logical Form of Action Sentences," in Davidson (1980).
- _____. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- ESHLEMAN, A., "Moral Responsibility." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2009. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>. Last accessed April 2014.
- GIBBARD, A. *Thinking How to Live*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977.
- OSHANA, M. "Ascriptions of Responsibility." *American Philosophical Quarterly*, 34, 1997, p. 71-83.
- SCHROEDER, M. *Being For: Evaluating the Semantic Program of Expressivism*. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963.
- UNWIN, N. "Quasi-Realism, Negation and the Frege-Geach Problem." *The Philosophical Quarterly*, 49, 1999, p. 337-352.

Sobre a obra

Este livro é fruto do III Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas de 04 a 07/11/2013.

Sobre os autores

Jonh Dudley

Professor da Universidade Católica de Louvain

Inara Zannuzzi

Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Javier Echeñique

Professor da Pontifícia Universidade Católica do Chile

Marcelo D. Boeri

Professor da Universidade Alberto Hurtado, Chile

Francisco Bertelloni

Professor da Universidade de Buenos Aires, Argentina

Andrew S. Eshleman

Professor da Universidade de Portland, EUA

Cinara Nagra

Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
pesquisadora do CNPq

Carlos Adriano Ferraz

Professor da Universidade Federal de Pelotas

Denis Coitinho

Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
pesquisador do CNPq

Theresa Calvet de Magalhães

Professora aposentada da Universidade Federal de Minas Gerais,
e Professora da Universidade Presidente Antônio Carlos, Juiz de
Fora - MG

Wilson Mendonça

Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro,
pesquisador do CNPq

