

LIBERDADE E RESPONSABILIDADE OBJETIVA E SUBJETIVA

Leosino B. Macedo*

1. INTRODUÇÃO

Não é meu propósito abordar a relação entre liberdade e responsabilidade do ponto de vista jurídico. Tanto a esfera penal como a esfera civil poderiam trazer à consideração aspectos interessantíssimos. Porém, prefiro mover-me preponderantemente no plano filosófico (ético) ao escrever este texto. Eu disse: "preponderantemente". E não poderia dizer de outro modo visto que não nego – e não poderia negar – que, na relação entre a Ética e o Direito, existem elementos convergentes qual seja o fato de que ambos regulamentam as relações dos homens entre si por meio de normas (mutáveis, mas imperativas) destinadas a atender a uma mesma necessidade social: regulamentar aquelas relações visando a garantir certa coesão. É claro, pois, que estas considerações valem também para o plano jurídico na medida em que o plano ético a ele se superpõe. Mas o plano ético não se superpõe *em tudo* ao plano jurídico. Não vou considerar aqui, exatamente, aquilo que, no Direito, é diferente da Ética. Não custa exemplificar: seja o aspecto da adesão íntima à norma. As normas morais se cumprem através da convicção íntima dos indivi-

duos e, portanto, exigem uma adesão íntima a tais normas. Neste sentido, pode-se falar da interioridade da vida moral: o agente moral deve fazer suas ou interiorizar as normas que deve cumprir. As normas jurídicas não exigem esta convicção íntima ou adesão interna: o sujeito deve cumprir a norma jurídica ainda que não esteja convencido de que é justa e, por conseguinte, ainda que não adira intimamente a ela. Pode-se falar, por isto, da exterioridade do Direito. Não cuidarei deste aspecto neste trabalho e, sim, da interiorização da norma por ser essencial no ato moral. Dou mais um exemplo: seja o aspecto da coação. Esta se exerce de maneira diferente na Moral e no Direito: é fundamentalmente interna na primeira e externa no segundo. Isto significa que o cumprimento dos preceitos morais é garantido, antes de tudo, pela convicção interna de que devem ser cumpridos. Isso quer dizer que o cumprimento das normas morais não é garantido por um dispositivo exterior coercitivo que possa prescindir da vontade. O Direito, pelo contrário, exige tal dispositivo, isto é, um organismo estatal, capaz de impor a observância da norma jurídica. Neste trabalho, não cuidarei da relação entre este poder coercitivo do Estado e

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

a liberdade, bem como a responsabilidade do cidadão neste caso. Outro exemplo poderá ajudar a esclarecer melhor: seja a codificação formal e oficial das normas. As normas morais não se encontram codificadas formal e oficialmente, o que dificultará na consideração da responsabilidade objetiva, posto que este caráter surge exatamente quando se tem aquele formalismo como parâmetro. Todas as normas jurídicas gozam desta expressão formal e oficial em forma de códigos, leis e diversos atos do Estado. Isto torna mais fácil falar em responsabilidade objetiva. Mas resistirei à tentação de enveredar por este caminho. Trilharei um caminho mais largo, visto que a esfera da Moral é mais ampla do que a do Direito. Por isto, darei a impressão de navegar no mar das generalidades.

Não importa esta impressão. O que importa é que não se perca de vista que o problema que aqui me preocupa se encontra neste plano filosófico das generalidades. Vou descobri-lo através de perguntas: neste nível, como imputar responsabilidade face aos vários conceitos de liberdade? Se, como acenei antes, as normas morais não se encontram codificadas formal e oficialmente, como falar, neste nível, em responsabilidade objetiva? Responsabilidade moral e responsabilidade subjetiva são conceitos que se superpõem?

2 IMPUTABILIDADE E RESPONSABILIDADE

Não sei se fiz mal, mas o uso que fiz há pouco do verbo "imputar" não

está me deixando tranqüilo para prosseguir. Na expressão "imputar responsabilidade" o verbo "imputar" parece fazer um só corpo com "responsabilidade". Mas tento que distinguir as duas coisas: imputabilidade e responsabilidade. A primeira é a possibilidade de atribuir uma ação a um agente como a sua causa; a segunda, em sua acepção filosófica, baseia-se na noção de escolha. Esta noção de escolha é essencial a um conceito de liberdade. Aliás, em filosofia, o termo "responsabilidade" foi usado precisamente nas controvérsias sobre a liberdade; e acabou sendo útil principalmente aos empiristas ingleses, que quiseram mostrar a incompatibilidade de um juízo moral com a liberdade e com as necessidades absolutas. De fato, no caso da necessidade, a previsão dos efeitos não poderia influir na ação em se tratando da liberdade absoluta, que tornaria o sujeito indiferente à própria previsão. Assim, o conceito de responsabilidade inscreve-se, é claro, somente num conceito determinado de liberdade. Não vou atropelar a ordem das coisas falando sobre isto agora. . .

3. RESPONSABILIDADE OBJETIVA E SUBJETIVA

Agora, proponho começar pelo conceito de responsabilidade que, no plano ético, está estreitamente relacionado com o problema da necessidade e da liberdade humanas, visto que somente admitindo que o agente tem certa liberdade de opção e de decisão é que se pode responsabilizá-lo por seus atos.

Que fique claro desde já: não basta julgar determinado ato segundo uma norma ou regra de ação. Se bastasse, estaria evidenciada a responsabilidade objetiva no plano moral. Não nego que ela exista, mas limito sua existência à Moral Social. De qualquer modo, ao nível da Moral Individual não é possível falar em responsabilidade objetiva. Como se vê, há uma instanciização na consideração ou no julgamento do ato moral. É isto que me permite examinar as condições concretas nas quais o ato se realiza, a fim de determinar se existe a possibilidade de opção e de decisão necessária para poder imputar-lhe uma responsabilidade moral. E esta será subjetiva sempre, vista no plano do indivíduo.

4. ESTRUTURA DO ATO MORAL: OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE

Isto que estou dizendo não deve ser confundido com a estrutura do ato moral: esta é, ao mesmo tempo, subjetiva, e objetiva, posto que a moral se dá em dois planos: o normativo e o fatural. De um lado, nela encontram-se as normas e princípios que tendem a regulamentar a conduta humana e, de outro lado, um conjunto de atos humanos regularmente realizados por eles, cumprindo assim a sua exigência de realização. A essência da Moral deve ser procurada, por conseguinte, tanto num plano como no outro, e daí a necessidade de analisar o comportamento moral dos indivíduos reais através dos atos concretos nos quais se manifesta.

Um ato moral – como, por exemplo, ajudar alguém que, sem poder defender-se, é impunemente agredido na rua; cumprir a promessa de devolver um empréstimo; denunciar a injustiça cometida contra um companheiro ou um amigo, etc. – é sempre um ato sujeito à sanção dos demais; isto é, passível de aprovação ou de desaprovação, de acordo com as normas comumente aceitas. Nem todos os atos humanos podem receber semelhante qualificação. Se se trata de um ato cuja realização não pôde ser evitada ou cujas consequências não podiam ser previstas, não pode ser qualificado – num sentido ou no outro – do ponto de vista moral e, portanto, não é propriamente moral.

Procurarei mostrar a estrutura do ato propriamente moral, destacando suas fases ou aspectos, bem como o modo de articulação destes entre si. O objetivo desta tarefa é ver se, em definitivo, há algum que possa ser considerado como o centro ou o eixo em torno do qual gravita o ato inteiro.

É importante salientar em primeiro lugar o **motivo** do ato moral. Por motivo, pode-se entender aquilo que impulsiona a agir ou a procurar alcançar determinado fim. O motivo que pode impulsionar, por exemplo, a denunciar a injustiça cometida contra um companheiro pode ser ou uma paixão sincera pela justiça, ou alguma coisa muito diferente: o desejo de publicidade. Um mesmo ato pode, assim, realizar-se por motivos diferentes, e, por sua vez, o mesmo motivo pode impulsionar a realizar atos diferentes com finalidades diferentes. O sujeito pode reconhecer o

motivo da sua ação, e, neste sentido, tem um caráter consciente. Mas nem sempre apresenta esta característica. A pessoa impulsionada a agir por fortes paixões (ciúmes, ira, etc.), por impulsos irresistíveis ou por traços negativos do seu caráter (crueldade, avareza, egoísmo) não é consciente dos motivos do seu comportamento. Esta motivação inconsciente não permite qualificar o ato que ela estimula como ato propriamente moral. Os motivos inconscientes do comportamento humano – aos quais tanta importância é dada pela psicanálise de Freud, quando reduz o núcleo da personalidade a um conjunto de forças inconscientes que chama de “instintos” – devem ser considerados, mas não para determinar o caráter moral de um ato, e sim para compreender que, exatamente porque este ato obedece a motivos inconscientes, irracionais, escapa à esfera moral e não pode ser objeto, portanto, de aprovação ou de desaprovção. O motivo – aquilo que induz o sujeito a realizar um ato – não é suficiente para atribuir a tal ato um significado moral, porque o agente nem sempre pode reconhecê-lo claramente. Assim sendo, o motivo de que o sujeito tem consciência faz parte do conteúdo do ato moral, e deve ser considerado quando se qualifica esse ato num sentido ou no outro. E isso é necessário porque, como mostrei através do exemplo acima, dois motivos diferentes – sincera paixão da justiça ou anseio egoísta de publicidade – podem levar à mesma ação. Os motivos constituem, por conseguinte, um aspecto importante do ato moral.

Todavia, há outro aspecto fundamental do ato moral: a consciência do **fim** visado. Toda ação especificamente humana exige certa consciência de um fim ou antecipação ideal do resultado que se pretende alcançar. Também o ato moral implica na produção de um fim ou antecipação ideal de um resultado. Mas o fim proposto pela consciência implica também na decisão de alcançá-lo. Quer dizer, no ato moral não somente se antecipa idealmente, como fim, um resultado, mas há também, além disto, a decisão de alcançar realmente o resultado que tal fim perfigura ou antecipa. A consciência do fim e a decisão de alcançá-lo dão ao ato moral a qualidade do ato voluntário. E, por esta voluntariedade, o ato moral – no qual o sujeito, consciente do fim, decide a realização – diferencia-se radicalmente de outros que se verificam à margem da consciência, como é o caso dos atos fisiológicos ou dos atos psíquicos automáticos – instintivos ou habituais – que se produzem no indivíduo sem sua intervenção ou controle. Estes atos não se referem a um fim proposto pela consciência nem a uma decisão de realizá-los: por isso, são inconscientes e involuntários e, conseqüentemente, não são morais.

O ato moral implica, assim, na consciência de um fim e na decisão de realizá-lo. Mas esta decisão pressupõe, por sua vez, em muitos casos, a escolha entre vários fins possíveis que, em dadas ocasiões, se excluem reciprocamente. A decisão de realizar um fim pressupõe a sua escolha entre outros. A pluralidade de fins exige, de um lado,

a consciência da natureza de cada um deles e, ao mesmo tempo, a consciência de que, numa determinada situação concreta, um é preferível aos demais, o que significa também que um resultado ideal, ainda não efetivado, é preferível a outros possíveis. A pluralidade dos fins no ato moral exige, pois, de um lado, a escolha de um fim entre outros e, de outro, a decisão de realizar o fim escolhido.

O ato moral não se completa com a decisão tomada; é necessário chegar ao resultado efetivo. Se decido concretizar determinado fim e não dou os passos necessários para isto, o fim não se realiza e, portanto, o ato moral não se produz. O passo seguinte, aspecto igualmente fundamental do ato moral, é a consciência dos **meios** para realizar o fim escolhido e o seu emprego para obter assim, finalmente, o resultado desejado.

O emprego dos meios adequados não pode entender-se – quando se trata de um ato moral – no sentido de que todos os meios sejam bons para alcançar um fim ou que o fim justifique os meios. Um fim elevado não justifica o uso dos meios mais baixos, como aqueles que levam a tratar os homens como coisas ou meros instrumentos, ou a humilhá-lo como ser humano. Por isto, não se justifica o emprego de meios como a calúnia, a tortura, o suborno, etc. Mas, de outro lado, a relação entre fins e meios – relação de adequação do meio à natureza moral do fim – não pode ser considerada abstratamente, prescindindo da situação concreta em que ocorre, porque, de outra maneira, cair-se-ia

num moralismo abstrato, alheio à vida real.

O ato moral, no que diz respeito ao agente, consoma-se no **resultado**, ou seja, na realização ou concretização do fim desejado. Mas, como fato real, deve ser relacionado com a norma que aplica e que faz parte do “código moral” da comunidade respectiva. Ou seja, o ato moral responde de modo efetivo à necessidade social de regulamentar, de certa maneira, as relações entre os membros de uma comunidade, o que significa que deve levar em consideração as **conseqüências** objetivas do resultado obtido, isto é, o modo como este resultado afeta aos demais.

O ato moral supõe um sujeito real dotado de consciência moral, isto é, da capacidade de interiorizar as normas ou regras de ação estabelecidas pela comunidade e de atuar de acordo com elas. A consciência moral é, por um lado, consciência do fim desejado, dos meios adequados para realizá-lo e do resultado possível; mas é, ao mesmo tempo, decisão de realizar o fim escolhido, pois a sua execução se apresenta como uma exigência ou um dever.

O ato moral apresenta, também, um aspecto subjetivo (motivos, consciência do fim, consciência dos meios e decisão pessoal), mas, ao mesmo tempo, mostra um lado objetivo que transcende a consciência (emprego de determinados meios, resultados objetivos, conseqüências). Por isso, a natureza moral do ato não pode ser reduzida exclusivamente ao seu lado subjetivo. Também não se pode fixar o centro

de gravidade num só de seus elementos, com exclusão dos outros. Por esta razão, seu significado moral não pode ser encontrado somente nos motivos que impulsionam a agir. Já mostrei antes que o motivo não basta para caracterizar o ato moral, porque o sujeito pode não reconhecê-lo claramente, ou até ser inconsciente. Contudo, em muitas ocasiões, é preciso tê-lo em conta, já que dois motivos opostos podem conduzir a um mesmo ato moral. Nesse caso, não é indiferente, quando se qualifica o ato moral, que o motivo seja a generosidade, a inveja ou o egoísmo.

Às vezes, o centro de gravidade do ato moral se desloca, sobretudo, para a intenção com que se realiza ou para o fim desejado, independentemente dos resultados obtidos e das conseqüências que nosso ato acarreta para os demais. Esta concepção subjetivista ou intencionalista do ato moral negligencia os seus resultados e as suas conseqüências. Mas já sublinhei que a intenção ou o fim envolve uma exigência de realização: portanto, não é admissível que se fale de intenções ou de fins bons em si mesmos, independentemente da sua realização, porque, sendo a antecipação ideal de um resultado, ou o guia de uma ação, a prova ou validade das "boas intenções" se deve procurar nos resultados. A experiência histórica e a vida cotidiana estão repletas de resultados — moralmente reprováveis — que foram alcançados com as melhores intenções e com os meios mais discutíveis. As intenções não se podem salvar moralmente, nes-

ses casos, porque não podem ser isoladas dos meios e dos resultados. O agente moral deve responder não só por aquilo que projeta ou propõe realizar, mas também pelos meios empregados e pelos resultados obtidos. Nem todos os meios são moralmente bons para obter um resultado. Justifica-se moralmente como meio a violência que o cirurgião faz num corpo e a dor respectiva que provoca; mas não se justifica a violência física contra um homem para arrancar-lhe uma verdade. O resultado obtido, num caso e no outro, não pode ser separado do ato moral no seu conjunto, com exclusão de outros aspectos fundamentais. De outro lado, o ato moral possui uma qualidade social: isto é, não é algo de exclusiva competência do agente, mas que afeta ou tem conseqüência para outro, razão por que essas devem estar bastante presentes quando se qualifica um ato moral.

Em suma: o ato moral é uma totalidade ou unidade indissolúvel de diversos aspectos ou elementos: motivo, fim, meios, resultados, e conseqüências objetivas. O subjetivo e o objetivo estão aqui como as duas faces da mesma moeda. O ato moral não pode ser reduzido a um dos seus elementos, mas está em todos eles, na sua unidade e nas suas mútuas relações. Assim, embora a intenção preceda geneticamente o resultado, isto é, preceda sua concretização objetiva, a qualificação moral da intenção não pode prescindir da consideração do resultado. Por sua vez, os meios não podem ser considerados sem os fins, e tampouco os re-

sultados e as conseqüências objetivas do ato moral podem ser isolados da intenção, porque circunstâncias externas imprevistas ou casuais podem conduzir a resultados que o agente não pode reconhecer como seus.

Finalmente, para completar as considerações que estou tecendo sobre a estrutura do ato moral, quero dizer que ele, como ato de um sujeito real que pertence a uma comunidade humana, historicamente determinada, não pode ser qualificado senão em relação com o código moral que nela vigora. Mas, seja qual for o contexto normativo e histórico-social no qual está situado, o ato moral se apresenta como uma totalidade de elementos – motivo, intenção ou fim, decisão pessoal, emprego de meios adequados, resultados e conseqüências – numa unidade indissolúvel.

5. AS CONDIÇÕES DA RESPONSABILIDADE MORAL

Propus começar pelo conceito de responsabilidade e, de fato, comecei. No entanto, logo no começo fui obrigado a fazer um desvio necessário à melhor compreensão do que vem agora, ou seja, as condições da responsabilidade moral.

É sabido que um dos índices fundamentais do progresso moral é a elevação da responsabilidade dos indivíduos ou dos grupos sociais no seu comportamento moral. Assim, se o enriquecimento da vida moral acarreta o aumento da responsabilidade pessoal, o problema de determinar as condições desta responsabilidade adquire uma

importância primordial. De fato, atos propriamente morais são somente aqueles nos quais se pode atribuir ao agente uma responsabilidade não só pelo que se propôs realizar, mas também pelos resultados ou conseqüências da sua ação. Mas o problema da responsabilidade moral está estreitamente relacionado, por sua vez, com o da necessidade e liberdade humanas, pois somente admitindo que o agente tem certa liberdade de opção e de decisão é que se pode responsabilizá-lo pelos seus atos.

Conseqüentemente, como já observei antes, não basta julgar determinado ato segundo uma norma ou regra de ação, mas é preciso também examinar as condições concretas nas quais ele se realiza, a fim de determinar se existe a possibilidade de opção e de decisão necessária para poder imputar-lhe uma responsabilidade moral. Assim, por exemplo, se poderá convir facilmente que roubar é um ato reprovável do ponto de vista moral e tanto mais se a vítima é um amigo. Se João rouba um objeto na casa de seu amigo Pedro, a reprovação moral deste ato não apresenta, ao que parece, dúvida alguma. E, contudo, talvez seja um tanto precipitada se não se tomam em consideração as condições peculiares em que se efetua o ato pelo qual João é moralmente condenado. Numa apreciação imediata, sua condenação se justifica porque roubar a um amigo não tem desculpa e, se a ação de João não tem desculpa, não se pode eximi-lo da responsabilidade. Mas suponhamos que João não somente mantém com Pedro

uma relação de íntima amizade, mas também que a sua situação econômica não autoriza a admitir a suspeita de que tenha necessidade de cometer uma semelhante ação. Nada disto poderá explicar o roubo. Tudo, porém, ficará claro quando se souber que João é cleptomaníaco. Continuar-se-ia, então, a reprovar a sua ação julgando-o responsável? Evidentemente, não; nestas condições já não seria justo imputar-lhe uma responsabilidade e, pelo contrário, seria necessário eximi-lo dela, considerando-o um doente que realiza um ato — normalmente ilícito — por não conseguir autocontrolar-se. Mais adiante ocuparme-ei com mais detalhes desta questão do autocontrole.

Atenho-me, ainda, ao exemplo. Ele me permite formular a seguinte pergunta: quais as condições necessárias e suficientes para poder imputar a alguém uma responsabilidade moral por determinado ato? Ou também, em outras palavras: em que condições uma pessoa pode ser louvada ou censurada por sua maneira de agir? Quando se pode afirmar que um indivíduo é responsável por seus atos ou se pode isentá-lo total ou parcialmente da sua responsabilidade?

Contamos com uma velha resposta a estas perguntas já desde o tempo de Aristóteles. Nesta resposta se evidenciam duas condições fundamentais: a primeira é que o sujeito não ignore nem as circunstâncias nem as conseqüências da sua ação; ou seja, que o seu comportamento possua um caráter *consciente*. A segunda, que é a que mais me interessa aqui examinar, é

que a causa dos seus atos esteja nele próprio (ou causa interior), e não em outro agente (ou causa exterior) que o force a agir de certa maneira, contrariando a sua vontade; ou seja, que a sua conduta seja *livre*.

Deste modo, portanto, tão-somente o conhecimento de um lado, e a liberdade, do outro, permitem falar legitimamente de responsabilidade. Pelo contrário, a ignorância, de uma parte, e a falta de liberdade, de outra (entendida aqui como constrangimento ou como coação), permite eximir o sujeito da responsabilidade moral.

Se bem que de forma não muito exaustiva, porque não interessa diretamente a este trabalho, passo a examinar a primeira condição para se falar em responsabilidade: o conhecimento. Se posso responsabilizar somente o sujeito que escolhe, decide e age conscientemente, é evidente que devo eximir da responsabilidade moral a quem não tem consciência daquilo que faz, isto é, a quem ignora as circunstâncias, a natureza ou as conseqüências da sua ação. A ignorância neste amplo sentido se apresenta, portanto, como uma condição que exime da responsabilidade moral.

Seja o exemplo: quem dá ao neurótico Y um objeto que lhe provoca uma reação específica de cólera não pode ser responsabilizado pela sua ação se afirma fundadamente que ignorava estar tratando com um doente desta natureza ou que, com o objeto em questão, pudesse provocar nele uma reação tão desagradável. Certamente, por X ignorar as circunstâncias em que se produ-

zia a sua ação, não podia prever as suas conseqüências negativas. Mas não basta afirmar que ignorava essas circunstâncias para livrá-lo da responsabilidade. É necessário acrescentar que, não só não as conhecia, mas que *não podia e não tinha obrigação* de conhecê-las. Somente assim a sua ignorância o isenta da respectiva responsabilidade. Pelo contrário, os familiares do neurótico Y que o autorizaram a ir à casa de X e que, lá, não avisaram a X da suscetibilidade de Y em face do objeto em questão podem certamente ser considerados responsáveis pelo que aconteceu, já que conheciam a personalidade de Y e as possíveis conseqüências para ele do ato de X. O que estou procurando mostrar é que, num caso, a ignorância exime da responsabilidade moral e, no outro, a justifica plenamente.

Todavia, impõe-se logo em seguida outra pergunta: a ignorância é sempre uma condição suficiente para eximir da responsabilidade moral? Antes de responder a esta pergunta, coloquemos outro exemplo: o motorista que estava fazendo uma longa viagem e se chocou com outro carro que estava enguiçado numa curva da rodovia, provocando graves prejuízos materiais e pessoais, pode alegar que não viu o carro que ali estava estacionado (isto é, ignorava sua presença) porque a luz de seus faróis era muito fraca. Mas esta desculpa não é moralmente aceitável, porque ele poderia e deveria ver o carro enguiçado se tivesse feito a revisão dos seus faróis, como é a obrigação moral e legal de quem vai fazer uma longa viagem rodoviária à noite. Certa-

mente, neste caso, o motorista ignora, mas *podia e devia não ignorar*.

A conclusão que quero tirar deste exemplo é a seguinte: a tese de que a ignorância exime da responsabilidade moral deve ser concretizada, pois há circunstâncias em que o agente ignora o que poderia ter conhecido ou o que tinha obrigação de conhecer. Resumindo: a ignorância não pode eximi-lo da sua responsabilidade, já que ele é responsável por não saber o que devia saber.

Porém, como já frisei anteriormente, a ignorância das circunstâncias nas quais se age, do caráter moral da ação (da sua bondade ou da sua maldade) ou das suas conseqüências não pode deixar de ser tomada em consideração, particularmente quando é devido ao nível de desenvolvimento moral pessoal em que o sujeito se encontra ou ao estado de desenvolvimento histórico, social e moral em que se encontra a sociedade.

Seja o exemplo: a criança, em certa fase do seu desenvolvimento, quando não acumulou a experiência social necessária e possui unicamente uma consciência moral embrionária, não somente ignora as conseqüências dos seus atos, mas também desconhece a sua natureza boa ou má, com a particularidade de que não se pode — num caso e no outro — responsabilizá-la por sua ignorância. Pela impossibilidade subjetiva de superá-la, fica isenta da responsabilidade moral. Algo parecido pode ser dito dos adultos no que diz respeito ao seu comportamento individual, considerado sob o ponto de vista da necessidade histórico-social. A es-

estrutura econômico-social da sociedade abre e fecha determinadas possibilidades ao desenvolvimento moral e, por conseguinte, ao comportamento do indivíduo em cada caso concreto. Na antiga sociedade grega, por exemplo, as relações propriamente morais só podiam ser encontradas entre os homens livres e, pelo contrário, não podiam verificar-se entre os homens livres e os escravos, visto que estes não eram reconhecidos como pessoas pelos primeiros. O indivíduo – o cidadão da **PO-LIS** – não podia ultrapassar em seu comportamento o limite histórico-social em que estava situado ou do sistema do qual era uma criatura; por isto, não podia tratar moralmente um escravo. Ignorava – e não podia deixar de ignorar, como o ignorava a mente mais sábia do seu tempo: Aristóteles – que o escravo também era um ser humano e não um simples instrumento. Dado o nível do desenvolvimento social e espiritual da sociedade em que viviam, não se pode responsabilizar individualmente aqueles homens por sua ignorância. Por conseguinte, também não podemos considerá-los moralmente responsáveis pelo tratamento que dispensavam aos escravos. Como se poderia responsabilizá-los pelo que ignoravam e dadas as condições econômicas, sociais e espirituais da sociedade grega escravista – não podiam deixar de ignorar?

Em poucas palavras: a ignorância das circunstâncias, da natureza ou das conseqüências dos atos humanos autoriza a eximir um indivíduo da sua responsabilidade pessoal, mas essa isenção estará justificada somente

quando, por sua vez, o indivíduo em questão não for responsável pela sua ignorância; ou seja, quando se encontra na impossibilidade subjetiva (por razões pessoais) ou objetiva (por razões históricas e sociais) de ser consciente do seu ato pessoal.

Limite-me a estas considerações sobre a primeira condição para se falar legitimamente em responsabilidade. A segunda condição – que já mencionei antes – é a liberdade. Ou seja, a segunda condição fundamental para que se possa responsabilizar uma pessoa por um ato é que a causa deste esteja dentro dele próprio e não provenha de fora, isto é, de algo ou alguém que o force – contra sua vontade – a realizar o referido ato. Em outras palavras: exige-se que a pessoa em questão não esteja submetida a uma coação externa. Quando o agente moral está sob a pressão de um constrangimento ou coação externa, perde o controle dos seus atos, sendo-lhe fechado o caminho da eleição e da decisão pessoais, razão pela qual realiza um ato nem escolhido nem decidido pessoalmente. Na medida em que a causa do ato está fora do agente, escapando ao seu poder e controle, e em que lhe barra a possibilidade de decidir e agir de outra maneira, não se pode responsabilizá-lo pelo modo como agiu.

Um exemplo ajudará a compreender melhor. Um motorista de carro, que roda na cidade à velocidade regulamentar e que dirige com habilidade, depara-se de repente com um pedestre que cruza imprudentemente a rua. Para não atropelá-lo, vê-se forçado a fazer

uma curva brusca devido à qual atropela uma pessoa que, na esquina, esperava para tomar o bonde. O motorista é moralmente responsável? Este alega que não podia prever o movimento do pedestre e que não teve outra alternativa se não fazer o que fez para não matá-lo, ainda que a sua ação tivesse uma consequência igualmente inesperada e imprevisível: atropelar outro transeunte. Não fez o que teria desejado fazer, mas o que lhe ditaram e lhe impuseram circunstâncias externas. Tudo o que aconteceu escapou ao seu controle; não escolheu e não decidiu livremente. A causa do seu ato estava fora dele; por isto argumenta, com razão, que não se sente responsável pelo que sucedeu. Aqui, a coação externa exime da responsabilidade moral. Isto significa, ao mesmo tempo, que a falta de uma coação externa semelhante é indispensável para que se possa atribuir ao agente uma responsabilidade moral.

Porém, como já dizia Aristóteles, a coação externa pode provir não de algo – circunstâncias imprevistas – que forcem a agir de certa maneira contra a vontade do agente, mas de alguém que consciente e voluntariamente o força a realizar um ato que não quer fazer, isto é, que o agente não escolheu e não decidiu.

Proponho mais um exemplo. Se alguém, de pistola na mão, força Pedro a escrever umas linhas em que difama outra pessoa, pode ele ser considerado responsável pelo que escreveu? E mais outro: Se X tem obrigação de acudir ao seu amigo Y, que se encontra numa situação muito crítica, e Z, um

inimigo seu, lho impede, barrando-lhe o caminho com o uso de uma força superior à sua, não ficará X isento de qualquer responsabilidade moral, seja qual for a gravidade das consequências de não ter acudido a Y? Neste caso, a coação externa, física, exercida por Z não lhe deixou possibilidade de optar; isto é, não lhe permitiu agir da maneira como teria desejado. Mas a causa de não ter ajudado não estava em X e sim fora dele.

Em casos semelhantes, a coação é tão forte que não resta margem – ou, se resta, é limitadíssima – para decidir e agir de acordo com a vontade própria. A coação é tão forte que, nalguns casos, como no primeiro exemplo, a resistência à coação do agente externo acarreta riscos gravíssimos até da própria vida. A experiência histórica nos diz que inclusive em situações análogas houve homens que assumiram a sua responsabilidade moral. Mas os métodos requintados de coação são tão poderosos que o agente pode ver-se forçado a fazer o que normalmente não teria desejado. O sujeito, neste caso, fica moralmente escusado, porque a resistência física e espiritual tem um limite, além do qual o sujeito perde o domínio e o controle sobre si mesmo.

Está patente, portanto, que a coação externa pode anular a vontade do agente moral e eximi-lo da sua responsabilidade pessoal, mas isto não pode ser tomado num sentido absoluto, porque há casos em que, apesar de suas formas extremas, sobra-lhe certa margem de opção e, por conseguinte, de responsabilidade moral. Quando,

portanto, Aristóteles assinala a falta de coação externa como condição necessária da responsabilidade moral, isso não significa que o agente não possa resistir, em nenhum caso, a esta coerção e que não seja responsável pelo que faz, todas as vezes que está sob o seu poder. Se esta condição se postulasse em termos tão absolutos, chegaria-se em muitos casos a reduzir enormemente a área de responsabilidade moral. E esta redução seria menos legítima tratando-se de atos cujas consequências afetam profundamente a amplos setores da população ou à sociedade inteira.

A respeito disto, lembre-se o que sucedeu no famoso processo de Nuremberg contra os principais dirigentes do nazismo alemão: nenhum deles aceitou a sua responsabilidade legal (e, ainda menos, moral) pelos crimes monstruosos cometidos pelos nazistas. Todos eles alegavam ou ignorância dos fatos ou a necessidade de cumprir ordens superiores. E, se assim se comportavam os mais altos dirigentes do nazismo, com maior razão alegavam a mesma desculpa, nos escalões inferiores da hierarquia (a impossibilidade de resistir a uma coação externa) os generais e oficiais que ordenavam saques, fuzilamentos ou incêndios, os chefes implacáveis dos campos de concentração que submetiam os prisioneiros ao tratamento mais desumano ou os médicos que realizavam terríveis experiências com seres vivos (transplante de tecidos e de órgãos, esterilização forçada, vacinação de doenças infecciosas, etc). É evidente que a ignorância,

em certos casos, ou a coação, em outros – de acordo com o que afirmei anteriormente –, não podiam absolver os nazistas de sua responsabilidade penal e, ainda menos, da moral.

Contudo, a coação exterior, nas duas formas que acabei de examinar, pode – em determinadas situações – eximir o agente de responsabilidade moral de atos que, ainda que se apresentem como seus, não o são na realidade, pois têm sua causa fora dele.

É preciso examinar também a hipótese da coação interna e como fica a responsabilidade do sujeito neste caso. Se o agente não é responsável pelos atos que têm a sua causa fora dele, sê-lo-á, ao contrário, por todos aqueles que têm a sua causa ou a sua fonte dentro dele? Não pode haver atos cuja causa esteja dentro do sujeito e pelos quais não seja moralmente responsável? Antes de responder a estas perguntas, é preciso ter claro que o homem só pode ser moralmente responsável pelos atos cuja natureza conhece e cujas consequências pode prever, assim como por aqueles que, por se realizarem na ausência de uma coação extrema, estão sob seu domínio e controle.

Partindo destas afirmações gerais, posso asseverar que um indivíduo normal é moralmente responsável pelo roubo que comete, à diferença do cleptomânaco que rouba por um impulso irresistível. O assassinato é reprovável moralmente e quem o comete contrai – além de outras responsabilidades – uma responsabilidade moral. Mas poderíamos considerar moralmente respon-

sável o neurótico que mata num momento de crise aguda? O homem que dirige frases obscenas a uma mulher é repreensível de nossa parte e quem comete uma ação semelhante contrai uma responsabilidade moral. Mas também o doente sexual, que, levado por motivos inconscientes, procura afirmar desta maneira a sua personalidade, é moralmente responsável?

É evidente que nestes três casos, a cleptomania, a neurose ou um desajuste sexual impelem de maneira irresistível, respectivamente, a roubar, matar e ofender por palavras. Em todos eles, o sujeito tem consciência, pelo menos no momento em que realiza tais atos, dos motivos verdadeiros, da sua natureza moral e das suas conseqüências. Talvez a seguir, quando o ocorrido já não tenha remédio, o sujeito tome consciência daquilo tudo, mas inclusive neste caso não poderá garantir que não tornará a fazer o mesmo sob um impulso irresistível ou uma motivação inconsciente. Os psiquiatras e psicanalistas conhecem muitos casos semelhantes, isto é, casos de indivíduos que realizam atos que têm a sua causa dentro deles e que, apesar disto, não podem ser considerados moralmente responsáveis. Atuam sob uma **coação interna** a que não podem resistir e, portanto, ainda que os seus atos possuam a sua causa no seu íntimo, não são propriamente seus, porque não puderam exercer um controle sobre eles. A coação interna é tão forte que o sujeito não pode agir de maneira diferente daquela como operou, não tendo realizado o que livre e conscientemente teria querido

Assinale-se, todavia, que os exemplos que acabamos de citar são casos extremos; ou seja, casos de coação interna à qual o sujeito não consegue resistir de maneira alguma. São os casos de pessoas doentes, ou de outras que, embora se comportem de maneira normal, mostram zonas de comportamento que se caracterizam por sua anormalidade (como acontece com o cleptomaníaco que se comporta normalmente, até que se encontre diante do objeto que lhe excita o instinto irresistível de roubar). E, certamente, ainda que seja difícil traçar a linha divisória entre o normal e o anormal (ou doentio) no comportamento dos seres humanos, é evidente que as pessoas que costumam ser consideradas normais não agem sob uma coação irresistível, embora seja indiscutível que sempre se encontram sob uma coação interna relativa (de desejos, paixões, impulsos ou motivações inconscientes em geral). Mas, normalmente, esta coação interna não é tão forte que anule a vontade do agente e o impeça de uma opção e, portanto, de contrair uma responsabilidade moral na medida em que mantém certo domínio e controle sobre seus atos pessoais.

6. CONCEITO DE LIBERDADE

Ao abordar a questão da liberdade como a segunda condição para se atribuir responsabilidade por um ato, por opção metodológica, procedi como se se tratasse de um conceito simples e pacífico. Não é assim, porém. Com a mesma palavra "liberdade" pode-se

estar dizendo coisas bem diferentes. Faz-se mister, portanto, que eu me detenha um pouco sobre os conceitos de liberdade e estabeleça algumas determinações.

6.1. LIBERDADE ANTIGA E MODERNA

Hannah Arendt, no livro **Entre o Passado e o Futuro**, ao perguntar: Que é liberdade? acha necessário distinguir entre a liberdade dos antigos e a dos modernos para pôr a questão. Liberdade, no sentido antigo, era o ato de participar. Por isto, o espaço da liberdade era o âmbito da política. Ser livre fazia parte do agir humano: se não havia liberdade não havia agir. Daí a liberdade, no sentido antigo, ser uma evidência: era uma condição do homem enquanto ser político. Ela não era potência, era **ação**. A liberdade moderna, surgida com o cristianismo, é, sobretudo, **livre arbítrio** e torna-se **potência** na medida em que ele independe dos outros: o livre arbítrio é um fenômeno de solidão centrado no **querer** e, não no **agir**.

As considerações que teci antes me parece estarem todas afinando com o conceito moderno de liberdade. De fato, a coação a que me referi, tanto externa quanto interna, por afetar sobretudo a vontade, pode eximir o agente moral de responsabilidade. Todavia, a liberdade dos antigos parece-me um conceito útil para lançar alguma luz sobre a questão da responsabilidade objetiva, colocada no início deste trabalho. Naquele momento, referi-me à necessidade da instancialização da Ética (Ética Social) e me parece que o **agir**

conjunto dos gregos representa, de certa forma, aquela instância supra-individual e se confunde, para o indivíduo, com a própria norma que é o parâmetro de toda a ação moral.

6.2. LIBERDADE DE E LIBERDADE PARA

Ralf Dahrendorf em seu livro **Sociedade e Liberdade**, lembra que se costuma distinguir também entre **liberdade de...** e **liberdade para...** Ao afirmar que é livre, uma pessoa pode saber muito bem aquilo que tem a liberdade **para** fazer, mas muito vagamente **de que** constrangimento está livre. Talvez tudo o que pretenda transmitir seja que **nada** no momento a impede de fazer X, caso em que a ênfase que pretendeu dar a sua observação repousa na opção que então se lhe abre, não sendo necessária nenhuma descrição específica de falta de constrangimentos para complementar o que quis dizer. Se o X em questão representa algo que a maioria de nós de qualquer forma é livre para fazer, poderemos ficar perplexos diante da afirmação do interlocutor até que ele especifique mais detalhadamente qual constrangimento anterior ao seu desejo de fazer X foi então removido. Quando não surge esta perplexidade não se exige, para efeito de esclarecimento, nenhuma descrição dos constrangimentos específicos inexistentes.

Em outras ocasiões, a ênfase fundamental ou exclusiva da afirmação de alguém a respeito da liberdade pode repousar num constrangimento específico que falte. Essa pessoa pode, por

exemplo proclamar-se "livre" simplesmente porque uma barreira odiada tenha sido eliminada para a consecução de um determinado desejo, muito embora ainda permaneçam outras barreiras àquele mesmo desejo. Toda a ênfase de sua afirmação se situa, assim, no constrangimento removido, e sua recém-afirmada liberdade não implica que lhe seja possível então **fazer** mais do que antes. Ela está livre **de** uma barreira para a execução de X, o que pode parecer abençoado alívio de um peso opressivo, porém ela pode ainda ser incapaz de fazer X. Num caso limitativo radical, uma pessoa pode não ter preocupações com quaisquer **ações** futuras, e a existência de novas alternativas de escolha pode não estar implícita no que pretende dizer quando afirma que está livre **de** C (da prisão, das dívidas, da esposa, dos pecados. . .). Ela pode estar exclusivamente preocupada com a remoção de alguma condição odiosa, indiferente a qualquer efeito que essa remoção possa ter em seus outros desejos ou opções. Ela pode, simplesmente, odiar seus grilhões e conceber sua "liberdade" na pura remoção dos mesmos. Neste caso, não incomum, **liberdade de** . . . não implica nova **liberdade para** . . . a não ser a liberdade de estar sem aquele algo específico de que essa pessoa se diz livre.

Mais tipicamente, quando usamos a linguagem de ausência de constrangimento, deixamos implícito que há alguma coisa que queremos fazer (ou talvez venhamos a querer fazer) que o constrangimento nos impede de fazer, e que a libertação daquele constrangimento implica nossa capacidade de fazê-la.

No caso típico, então, "liberdade de" e "liberdade para" são os dois lados da mesma moeda, confundidos entre si, e não dois tipos radicalmente distintos de liberdade, conforme sugestão de alguns autores. Na verdade, é difícil caracterizar totalmente um dado constrangimento sem mencionar os desejos que ele pode restringir ou realmente restringe (isto é, desejos outros que não o desejo exclusivo de ser aliviado desse constrangimento). O homem recém-divorciado que declara estar agora livre (presumivelmente **DA** ex-mulher) não nos comunica muita coisa até especificar que **desejos** pode satisfazer agora e que antes, quando ainda casado, não podia satisfazer. Sem essa especificação posterior, sabemos apenas que ele está sem a esposa e bem feliz com o fato; mas isso pode ser tudo o que tinha em mente ao declarar que estava livre.

A qualquer momento dado, uma pessoa é livre para fazer algumas coisas, mas não para fazer outras, exatamente como pode estar livre de um tipo de constrangimento a um dado desejo, mas não de um outro. Perguntar se uma pessoa é livre sem quaisquer outras especificações pode demandar uma resposta longa e detalhada. (É claro que o contexto, geralmente, dá indícios quanto a que desejos e constrangimentos específicos se faz referência). A situação é ainda mais obscura quando partidários políticos fazem campanha pela "liberdade", ou liberdade qualificada por algum adjetivo. Neste caso, é aconselhável exigir-se a versão completa de tais **slogans** abreviados.

A versão completa de afirmações conceitualmente elípticas sobre liberda-

de tomará, normalmente, a forma indicada no esquema seguinte:

_____ é livre de _____
para fazer (ou omitir, ou ser, ou ter) _____

Preenche-se a primeira lacuna nomeando a pessoa (ou pessoas) que é o sujeito da imputada liberdade, o segundo claro com a especificação de alguma compulsão ou constrangimento, e o terceiro claro com a especificação de alguma ação, omissão, estado ou posse real ou hipoteticamente desejada, seja pelo sujeito, seja por aquele que fala. (Note-se todas as fontes de ambigüidade nesta fórmula!) Se é a liberdade política que se atribui ao sujeito, então o constrangimento será coerção, e a versão total da afirmação especificará não só a técnica de constrangimento empregada, mas também (num quarto espaço em branco) a identidade daqueles que exercem a coerção. A determinação do espaço em branco no esquema é o mais importante e depende do contexto em que se faz uma dada afirmação e o que se presume tenha sido compreendido pelas pessoas a que essa afirmação se dirige.

Há ocasiões em que é importante preencher-se o primeiro espaço em branco tão claramente quanto qualquer um dos outros. Isto é particularmente verdadeiro quando pessoas, levianamente, usam expressões que não mencionam os motivos da liberdade, ou usam slogans que encerram ambigüidade sob o artifício grosseiro de acrés-

cimo de um adjetivo para qualificar a palavra "liberdade". Considere-se o fato de que ambos os lados litigantes da Guerra Civil americana proclamavam (com toda razão) estarem lutando pela "liberdade", mas o Norte o fazia no sentido de libertar os escravos **de** seus amos **para** que se movimentassem livremente, enquanto que o Sul pretendia libertar os Estados **do** governo federal **para** que fizessem suas próprias leis. Quanto à "liberdade" qualificada por algum adjetivo, observa-se que os conservadores, quando falam de "liberdade econômica", geralmente querem dizer "a libertação da economia nacional dos controles do Estado". Os socialistas que advogam a "liberdade econômica", diferentemente, referem-se à "libertação do indivíduo de dificuldades econômicas".

Veja-se o esquema proposto em relação ao tema em desenvolvimento: a questão da responsabilidade tem mais a ver com a liberdade de... ou com a liberdade para...? A meu ver, aquilo que é necessário para preencher a segunda lacuna é que exprime o elemento coator ou coercitivo capaz, portanto, de restringir a liberdade e, conseqüentemente, a responsabilidade. Todavia, é sabido que a responsabilidade objetiva surge mediante a análise da adequação entre o ato praticado efetivamente e a norma. Ora, a norma tem em vista o **dever ser**, e, portanto, o fazer. Sendo assim, e neste nível, cabe falar também em liberdade para...

6.3. LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA

Vou usar esta distinção entre **liberdade de** e **liberdade para** e o próprio Dahrendorf para dar mais um passo. Diz Dahrendorf à página 245 da obra citada: "Agora bem, insistiu-se por muitos autores, sobretudo em tempos recentes, que não basta descrever a liberdade do homem como uma 'liberdade de...'; isto é, com um valor 'meramente negativo'; mas dever-se-ia entendê-la melhor como uma 'liberdade para...'; com um valor 'positivo'".

Dentre os autores que propõem a distinção entre liberdade **positiva** e liberdade **negativa** está Isaiah Berlin. De fato, em seu texto "Dois Conceitos de Liberdade", na verdade uma conferência pronunciada na Universidade de Oxford em 31 de outubro de 1958: "Quase todos os moralistas na história humana têm entoadado loas à liberdade. (...) O significado daquele termo é tão poroso, que parece haver poucas interpretações a que ele seja capaz de resistir. Não proponho discutir a história ou os mais de duzentos sentidos dessa palavra protéica registrada pelos historiadores de idéias. Proponho examinar apenas dois desses sentidos – mas aqueles sentidos capitais, com significativa parcela da história humana por detrás deles e, eu poderia mesmo dizer, ainda pela frente. O primeiro desses sentidos políticos de liberdade individual ou liberdade institucional (...), o qual, com base em muitos precedentes, chamarei de sentido 'negativo', vem incorporado na resposta à pergunta 'Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou

ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?' O segundo, que chamarei de sentido positivo, vem incorporado na resposta à pergunta 'O que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra?' As duas perguntas são nitidamente distintas, mesmo que possam sobrepor-se as respostas a ambas".

Logo no parágrafo seguinte, sob o título " 'O Conceito de Liberdade '**Negativa**' ", Berlin passa à resposta: "Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida; e se essa área é limitada por outros homens além de um certo mínimo, podem dizer que estou sendo coagido ou, provavelmente, escravizado. Coação, entretanto, não é termo que englobe todas as formas de incapacidade. Se digo que sou incapaz de dar um pulo de mais de três metros ou que não posso ler porque sou cego ou não posso entender as páginas mais obscuras de Hegel, seria estranho dizer que estou sendo escravizado ou coagido até esse limite. Coerção implica a deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar. Um homem não possui liberdade política, individual ou institucional apenas se estiver sendo impedido de atingir uma determinada meta por outros seres huma-

nos. A simples incapacidade de atingir essa meta não constitui falta de liberdade política”.

A verve de Berlin se expande por mais de cinco páginas na explicação do conceito de liberdade negativa até alcançar outro título “O Conceito de Liberdade Positiva”, onde escreve: “O sentido ‘positivo’ da palavra ‘liberdade’ tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. Quero ser alguém e não ninguém, alguém capaz de fazer – decidindo, sem que decidam por mim, autoconduzido e não sofrendo influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano, isto é, de conceber metas e diretrizes inteiramente minhas, e de concretizá-las. Eis aí pelo menos parte do que quero expressar quando digo que sou racional e que é minha razão que me distingue, por ser humano, de todo o resto do mundo! Quero, acima de tudo, ser cômico de mim mesmo, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo a responsabilidade por minhas opções e capaz de explicá-las mediante referências a minhas próprias idéias e a de meus próprios objetivos. Sinto-me livre na medida em que creio na verdade

disso e sinto-me escravizado na medida em que me forçam a reconhecer que não existe tal verdade”.

Sob o ponto de vista desta distinção entre dois conceitos de liberdade, uma negativa e outra positiva pode-se considerar a questão da responsabilidade. Em primeiro lugar, a liberdade negativa definida como ausência de constrangimento ou de coação. Mostrei já que a ausência de coação interna ou externa é *conditio sine qua non* para se responsabilizar um agente por seu ato. Quanto à liberdade positiva, com origem no desejo do indivíduo ser seu próprio amo e senhor, parece-me que ela se choca, de certo modo, com a questão da responsabilidade, posto que, de um lado, esta liberdade não aceita limites e, de outro, a responsabilidade é posta em relação a uma norma que sempre representa limite.

6.4. TEORIA DA LIBERDADE UNITÁRIA

Apesar da grande força com que se apresenta esta distinção de Berlin, eu posso tentar expressar o mesmo ponto de vista em poucas palavras no sentido da análise de um conceito único de liberdade. Berlin e os demais autores entusiastas desta distinção argumentam que apenas um dos dois conceitos de liberdade que se presume distintos, (o “negativo”) deve ser analisado como ausência de constrangimento. Podemos estar livres de quaisquer constrangimentos a nosso desejo de fazer X, segundo esses filósofos, e, entretanto, não sermos livres para fazer X. Daí concluem ser a “liberdade positiva” (liberdade para...) algo diferente de ausência de constrangimento.

Creio que esta forma de indicar a diferença entre liberdade positiva e liberdade negativa parecerá plausível apenas se a idéia de constrangimento for limitada artificialmente. No entanto, podem-se fazer duas diferenciações importantes entre formas de constrangimentos, diferenciações estas que se entrecruzam e, uma vez reconhecidas essas distinções, desaparece uma razão aparente para a análise dos "dois conceitos". As distinções são as que se fazem entre constrangimentos positivos e negativos e entre constrangimentos internos e externos (no começo do trabalho eu só considerei esta distinção). Não há dúvida de que alguns constrangimentos são negativos – falta de dinheiro, de força, de habilidade ou de conhecimento podem, de modo realmente efetivo, impedir uma pessoa de fazer, ter ou ser alguma coisa que talvez fosse de sua vontade. Como essas condições são ausências, são "negativas" e, como podem ser causas impeditivas, são constrangimentos.

A forma de fazer a distinção entre constrangimentos "internos" e "externos" vai depender, naturalmente, de como se delimitam as fronteiras do **EGO**. Se eu limitá-lo de tal modo que se torne uma entidade não empírica sem dimensão, então *todas* as causas serão externas. Outras concepções estreitas do *ego* atribuiriam à sua "essência interior" um conjunto de princípios máximos ou "valores internalizados" ou fins ou desejos básicos, e relegariam todos os desejos, caprichos e fantasias inferiores a um *ego* meramente "empírico" ou a um mundo totalmente exterior ao *ego*. Se se deve colocar distinção entre constrangimentos internos e externos em uso *político*, talvez a maneira mais

simples seja fazê-lo por meio de um critério meramente espacial: constrangimentos externos são aqueles que provêm do exterior do corpo-cummente de uma pessoa, e todos os outros constrangimentos, sejam distensões musculares, dores de cabeça, ou desejos "inferiores" refratários, são internos. Isso seria utilizar, ao se fazer a diferenciação, um "*ego* total" amplo, ao invés do "*ego* íntimo de essência interior".

As duas distinções acima descritas se entrecruzam, criando quatro categorias. Há *constrangimentos internos positivos*, tais como dores de cabeça, pensamentos obsessivos e desejos compulsivos; *constrangimentos internos negativos*, como a ignorância, a fraqueza e deficiências de talento ou habilidade; *constrangimentos externos positivos*, como janelas gradeadas, portas trancadas e baionetas ameaçadoras; *constrangimentos externos negativos*, tais como falta de dinheiro, falta de transporte e de armas. Liberdade de um constrangimento negativo é a falta de uma ausência e, portanto, a presença de alguma condição que permita um certo tipo de ação. Quando a presença de uma tal condição é exterior a uma pessoa, é em geral chamada de oportunidade, e quando interior, de capacidade. Entretanto, nem toda condição ausente, cuja presença constituiria uma oportunidade ou capacidade, é um constrangimento negativo. Apenas aqueles cuja ausência constitui um desvio gritante de uma norma de expectativa ou propriedade, ou cuja ausência é, de algum modo, uma consideração importante por algum interesse prático, seja do sujeito, seja de um comentarista ulterior, podem-se qualificar

como constrangimentos.

Se apenas fatores positivos são considerados como constrangimentos, então um mendigo estaria livre de constrangimentos a seu desejo (real ou possível) de comprar um Monza, um Del Rey ou um Santana. Mas, naturalmente, ele não é livre para comprar nenhum desses carros. De modo análogo, se os constrangimentos se restringem a fatores externos, então o alcoólatra crônico e uma criatura humana gravemente enferma em estado febril ou de coma estão ambos livres de constrangimentos para cuidar cada um da sua vida, mas, naturalmente, nenhum deles é livre para tanto. No entanto, uma vez que reconhecamos que pode haver constrangimentos internos e negativos, não há mais necessidade de se falar de duas formas diferentes de liberdade, uma das quais nada tem a ver com constrangimento. Um constrangimento é algo – qualquer coisa – que impede alguém de fazer alguma coisa. Por isso, se nada me impede de fazer X, sou livre para fazer X; inversamente, se sou livre para fazer X, então nada me impede de fazer X. Liberdade para... e liberdade de... estão, deste modo, logicamente ligadas, e não poderá haver liberdade "positiva" especial alguma para que não seja, também, uma liberdade de.

Suponho, ainda, que não haja mal em caracterizar-se "liberdade positiva" como a ausência de constrangimentos negativos, e "liberdade negativa" como a ausência de constrangimentos positivos, desde que: 1. liberdade positiva e negativa sejam ao todo consideradas igualmente necessárias à liberdade de uma pessoa (sem qualquer adjetivo qualificativo); 2. nenhuma seja considerada superior, inferior ou intrinseca-

mente seja mais digna de se possuir do que a outra; e 3. ambas não sejam analisadas como diferentes por completo em gênero do ponto de vista da ausência de constrangimento.

6.5. AUTOCONTROLE

Ao esbarrar com a questão do autocontrole nas primeiras páginas deste trabalho, remeti para ulterior oportunidade a discussão daquele assunto. Julgo ser este o lugar para tratar do autocontrole.

A maioria de nós não se sente livre para realizar atos que sejam proibidos por normas ou autoridades por nós aceitas, mesmo quando não há reais impedimentos externos e espera-se lutar com a não observância às mesmas. Somos constrangidos à obediência não por barreiras e ameaças externas, mas por inibições de ordem interna. O fato de a pressão de ordem interna ser considerada uma restrição à liberdade de agir do *ego* depende de como se modela o *ego*, isto é, com qual dos elementos do "ego total" nos identificamos mais intimamente. Se algum elemento interno – um impulso, um desejo ardente, uma condição de enfraquecimento, um desejo intenso porém ilícito, uma compulsão neurótica – nos impede de fazer aquilo que consideramos ser o melhor, então o que nos inibe internamente é tratado como uma força estranha, uma espécie de inimigo interior. Por outro lado, quando o que inibe é algum desejo de categoria superior e o desejo frustrado é de menor importância, apesar da maior intensidade momentânea, identifica-se com o desejo que se situe mais alto segundo o consenso pessoal do agente e considera-se antes o agente do que o objeto do

constrangimento. Quando o desejo de fazer aquilo que é proibido é refreado pela consciência, pela autoridade internalizada das próprias normas proibitivas, identifica-se com a consciência e repele-se a ameaça à integridade pessoal, representada pelo desejo inferior refratário que se repudia, por mais interno que possa ser.

Uma pessoa que não possua uma estrutura hierárquica de desejos, objetivos e ideais, nem uma concepção clara, em seu panorama interno, de onde seja o lugar em que realmente se localiza, seria um campo de batalha para todos os seus elementos constituintes, sacudido por forças opostas e irremediavelmente fragmentado. Tal pessoa perderia em autonomia, não por não passar de mero conformista, de valores todos tomados de empréstimo em segunda mão, pois seus desejos, ideais e escrúpulos lhe poderiam ser perfeitamente autênticos e originais, mas porque tais valores careceriam de ordem e estrutura internas. Essa condição falha, que em sua forma externa tende a ser fatal, recebeu de Durkheim a denominação de "anomia". É interessante assinalar por que, na teoria da liberdade unitária de "ausência de constrangimento", faz sentido falar-se de anomia como um tipo de não-liberdade. A imagem do homem indisciplinado ou anômico não é a de um EGO bem definido, literal ou metaforicamente com uma baioneta às costas, ou barreiras, portas trancadas e janelas gradeadas por todos os lados. Implica, antes, a imagem de estradas congestionadas pela ausência de polícia ou sinais de trânsito para manter a ordem; desejos, impulsos e propósitos vêm e vão a toda velocidade, em todas as direções e não chegam a lugar algum. A pessoa indiscipli-

nada, perpetuamente sujeita a colisões, "engarramentos" e revoltas internas, não é livre, ainda que não seja restringida quer pelo mundo exterior, quer por uma autoridade interna. Ou melhor, é uma pessoa livre de grilhões externos, mas amarrada pelos nós das cordas de seus próprios desejos. Segundo se diz correntemente, está sujeita a "fixações". Quando essa pessoa pode "fazer qualquer coisa que deseje", suas opções esmagarão sua capacidade de ordená-las numa hierarquia de preferências. Tornar-se-á, portanto, confusa e desordenada, perseguida pelo enfado e frustração, simplesmente ansiosa, mais uma vez, de que se lhe diga o que deve fazer. Não ser livre é ser constrangido e, diante da ausência de normas internas, os desejos se comprimirão uns aos outros em congestionamentos e colisões. Certamente é mais plausível explicar um tal estado como não-liberdade do que como uma ilustração do terror do excesso de liberdade.

6.6. LIBERDADE COMO AUTONOMIA

Há um outro uso da palavra "livre", até agora não mencionado, que provê ainda um outro – e bem mais plausível – modo de fazer-se a distinção entre os tipos "positivo" e "negativo" de liberdade. Este uso tem sua aplicação básica e, provavelmente, original, não a indivíduos, mas a Estados e outras instituições. Sua extensão inevitável a seres humanos foi parte daquela elaborada metáfora parapolítica que, desde a época de Platão, coloriu tanto a concepção da mente humana. A fim de compreender-lhe o uso extensivo seria de bom alvitre considerar-se, primeiro, sua literal aplicação a Estados,

que é bem mais clara. Quando uma nação é colônia de outra, não se a considera livre até que se torne independente. Antes disso, essa nação era governada de fora; agora, é governada de dentro. Daí liberdade, nesse sentido, e independência e autogoverno virem a significar a mesma coisa. A liberdade, no sentido de independência, conforme se aplica a Estados, não parece, à primeira vista, enquadrar-se no modelo unitário de ausência-de-constrangimento (embora possa ser levada a adaptar-se com algum esforço). O "Estado livre" pode ser uma tirania enfraquecida, com muito pouca liberdade para seus cidadãos ou para si mesma, comparada a outros Estados e à natureza. O autogoverno pode vir a ser ainda mais repressivo do que a ocupação estrangeira. No entanto, apesar de tudo isso, o Estado poderia ainda ser politicamente independente, soberano e governado de dentro, portanto, livre.

De maneira análoga, diz-se frequentemente de um indivíduo que ele é "livre" quando sua parte normativa ou "EGO real" governa e não está sujeito a poder estranho, quer externo ou interno, a cuja autoridade esse EGO real não tenha acedido. Suponha-se que João da Silva nada mais queira senão todos os seus desejos, reais e potenciais, livres de constrangimentos. Quer ter em aberto tantas opções quanto possível, principalmente as que lhe são mais importantes. Ele crê que José de Tal sabe melhor do que ele organizar esse estado de coisas. Daí colocar-se sob o controle de José, obedecendo, como se fora um comandado, a cada conselho que este lhe dê. O exemplo torna-se ainda mais forte se o João faz esse trato em caráter irrevogável. Ele não mais é um indivíduo autodetermina-

do, mas recebe grandes dividendos em satisfação, por ter conseguido um modo mais eficiente de obter todas as coisas específicas que quer ou pode um dia vir a querer. (Autodireção **NÃO** é uma das coisas específicas que quer, nem tampouco lhe é importante manter em aberto a opção de, um dia, voltar a possuí-la). Ele pode, também, desejar "pausa para respirar" "opções genuínas", caso em que seu benevolente guia, o José, organiza-lhe a vida tendo em mente tais objetivos. Se há coerência nesta imagem, a situação é análoga àquela da nação que se torna livre de um constrangimento, tornando-se uma colônia de um poder benevolente com mais discernimento. Em ambos os casos, o indivíduo pode ampliar sua libertação dos constrangimentos, renunciando a parte de seu poder para autogovernar-se. Ambos os exemplos tendem a mostrar que autogoverno é uma forma diferente de libertação da ausência de constrangimento.

Entretanto, creio que posso continuar a falar de autogoverno como "liberdade", sem me comprometer com o ponto de vista de que é um tipo de liberdade não analisável no sentido do modelo construtivo. Conceitos aparentemente distintos de liberdade frequentemente resultam em estimativas diferentes da importância de apenas uma parte daquilo que está sempre presente em qualquer forma de liberdade – a importância de uma classe de sujeitos oposta a outra, ou de uma classe em que falta constrangimentos oposta a outra. Acho que a vantagem de chamar de **LIBERDADE** a autodireção individual seria enfatizar a importância capital de um determinado tipo de desejo ou opção, isto é, a autodecisão quanto ao que se fará. Uma direção externa, ainda

que judiciosa e benevolente, é um constrangimento a um desejo, real ou possível, de autodecisão. Daí haver uma vantagem em denominar liberdade a ausência **DAQUELE** constrangimento (ou a presença de autodireção). Nesta perspectiva, a solução do problema da responsabilidade não oferece a menor dificuldade porque nela está implícita a segunda condição para que se possa responsabilizar alguém.

7. LIBERDADE E NECESSIDADE

Como fiz até aqui, eu poderia continuar distinguindo indefinidamente: permissão e capacidade, liberdade ponderada, liberdade assertiva e liberdade problemática (Dahrendorf) e assim por diante. Porém, como Berlin, "não proponho discutir a história ou os mais de duzentos sentidos dessa palavra protéica registrada pelos historiadadores de idéias". Prefiro bem mais, à guisa de conclusão, fazer um contraponto entre liberdade e necessidade.

A responsabilidade moral exige – e isso eu já mostrei antes – a ausência de coação externa e interna (constrangimento) ou, então, a possibilidade de resistir-lhe em maior ou menor grau (o que tem tudo a ver com a idéia de autocontrole). Pressupõe, por conseguinte, que o agente aja não como resultado de uma coação irresistível, que não deixa ao sujeito opção alguma para agir de outra maneira, mas como consequência da decisão de agir como queria agir quando poderia ter agido de outra maneira. A responsabilidade moral pressupõe, portanto, a possibilidade de decidir e agir vencendo a coação externa ou interna. Mas, se o homem pode resistir – dentro de certos limites – à coa-

ção e, neste sentido, é livre, isso não quer dizer que o problema da responsabilidade moral nas suas relações com a liberdade tenha ficado inteiramente esclarecido, pois, embora o homem possa agir livremente na falta de uma coação externa ou interna, encontra-se sempre sujeito – ainda quando não está sujeito à coação – a causas que determinam a sua ação. E se o meu comportamento está de tal maneira determinado, em que sentido podemos então afirmar que somos moralmente responsáveis pelos atos praticados? De um lado, a responsabilidade moral exige a possibilidade de decidir e agir livremente e, de outro, faço parte de um mundo causalmente determinado. Como podem ser compatíveis, por ser habitante deste mundo, a determinação de meu comportamento e a liberdade de minha vontade? Somente há responsabilidade moral se existe liberdade. Até que ponto, então, pode-se afirmar que o homem é moralmente responsável por seus atos, se estes não podem ser determinados?

Está posto que o problema da responsabilidade moral depende, para sua solução, do problema das relações entre necessidade e liberdade, ou, mais concretamente, das relações entre a determinação causal do comportamento humano e a liberdade; da vontade. E aí se tem, historicamente, pelo menos três posições: duas diametralmente opostas e uma tentativa de superação dialética das duas primeiras.

Sem enfrentar o problema das relações entre necessidade e liberdade e, em particular, da liberdade de vontade, não se podem resolver os problemas éticos fundamentais e, mais em particular, o da responsabilidade moral. Ninguém pode ser moralmente respon-

sável, se não tem a possibilidade de escolher uma maneira de comportamento e de ação realmente na direção escolhida. Não se trata de decidir e agir livremente sem coação interna ou externa, mas diante de uma determinação do próprio comportamento. Mas, num mundo humano determinado, isto é, sujeito a relações de causa e efeito, existe tal liberdade? Eis aí a questão, à qual respondem três posições filosóficas fundamentais: a primeira é representada pelo determinismo em sentido absoluto; a segunda, por um libetarismo concebido também de maneira absoluta; a terceira, por uma forma de determinismo que admite ou é compatível com certa liberdade.

Numa rápida pincelada, eu diria, no tocante às implicações destas três posições no problema da responsabilidade moral, que as três coincidem quando reconhecem que o comportamento humano é determinado, ainda que interpretem de maneira diferente a natureza e o alcance dessa determinação. Contudo, apesar da coincidência indicada – de forma simplista, eu sei – cada uma das três posições mencionadas chega a conclusões distintas, e apenas a estas conclusões vou me ater sem esmiuçar-lhes as respectivas doutrinas: 1. Se o comportamento do homem é determinado, não tem sentido falar em liberdade e, portanto, em responsabilidade moral. O determinismo é incompatível com a liberdade; 2. Se o comportamento do homem é determinado, trata-se somente de uma autodeterminação do **EU** e nisto consiste a sua liberdade. A liberdade é incompatível com qualquer determinação externa ao sujeito (da natureza ou da sociedade); 3. Se o comportamento do homem é determinado, esta determinação, lon-

ge de impedir a liberdade, é a condição necessária da liberdade. Liberdade e necessidade se conciliam.

A liberdade da vontade dos indivíduos – considerados sempre como seres sociais – se nos apresenta com traços fundamentais da liberdade em geral.

Como liberdade de escolha, decisão e ação, a livre vontade acarreta, em primeiro lugar, uma consciência das possibilidades de agir numa ou noutra direção. Contém também uma consciência dos fins ou das conseqüências do ato que se pretende realizar. Em ambos os casos, é necessário um conhecimento da necessidade que escapa à vontade: a situação em que o ato moral se efetua, as condições e os meios de sua realização, etc. Acarreta também certa consciência dos motivos que impedem a agir, pois de outro modo se agiria – como faz, por exemplo, o cleptomaniaco – de uma maneira imediata e irrefletida.

Mas, seja qual for o grau de consciência dos motivos, fins, ou caráter que determinam a ação, ou a compreensão que se alcance do contexto social concreto em que surgem estes fatores causais – causados, por sua vez –, não existe a livre vontade à margem da – ou contra a – necessidade causal. É certo que no terreno moral a liberdade traz consigo uma autodeterminação do sujeito quando enfrenta as várias formas de comportamento possível, e que precisamente ao autodeterminar-se é que se decide pela forma que considera justa ou mais adequada moralmente. Mas esta autodeterminação não se pode entender como uma ruptura da conexão causal ou à margem das determinações que provêm de fora.

Liberdade da vontade não significa, de modo algum, algo incausado ou um tipo de causa que influiria na conexão causal sem ser, por sua vez, causada. Livre não é compatível com coação quando esta se apresenta como uma força externa ou interna que anula a vontade. O homem é livre de decidir e agir, sem que a sua decisão e a sua ação deixem de ser causas. Mas o grau de liberdade está, por sua vez, determinado histórica e socialmente, pois se decide e se age numa determi-

nada sociedade, que oferece aos indivíduos determinadas pautas de comportamento e de possibilidades de ação. Também neste sentido eu falaria numa instancialização da Ética.

Assim, a responsabilidade moral pressupõe necessariamente certo grau de liberdade, mas esta, por sua vez, implica também inevitavelmente a necessidade causal. Responsabilidade moral, liberdade e necessidade estão, portanto, entrelaçadas indissolavelmente no ato moral.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 2. ed. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- DAHRENDORF, Ralf. **Sociedade e Liberdade: para uma análise sociológica do presente**. Trad. de Vamireh Chacon. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- FEINBERG, Joel. **Filosofia Social**. Trad. de Alzira Soares da Rocha e Helena Maria Camacho. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- FRANKENA, W.K. **Ética**. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Trad. de João Baptista Machado. Coimbra, Arménio Amado, 1979.
- MACEDO, Ubiratan de. **Metamorfoses da Liberdade**. São Paulo, Ibrasa, Rio de Janeiro, 1978.

ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

VÁZQUEZ, A.S. **Ética**. Trad. de João Dell'Anna. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986.