

## Locke e a questão da liberdade determinada

*Locke and the question of determined freedom*

Ícaro Machado

icaro\_machado@live.com

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** Objetiva-se analisar as noções de determinação da ação humana e de liberdade enquanto atributo antropológico no pensamento lockeano, com vistas sobretudo a vislumbrar a maneira segundo a qual estes conceitos interagem e coerem teoricamente. Neste esforço, encontrou-se, em primeiro lugar, a ideia de liberdade definida unicamente no âmbito da potencialidade. Sobre a causação de ações, há, em primeiro lugar, a determinação (da ação voluntária) pela volição, que por sua vez é causada pela (maior) *uneasiness*. Classificamos, de um ponto de vista da metafísica da causalidade, tal causa como finalística, negativa, hedônica e egoísta. Contudo, acréscimo de edições posteriores, Locke fala de uma suspensão do ato de querer. Nesse caso excepcional, estamos livres para o ato do querer, embora não se trate de indeterminação. Em termos de sua determinação (pelo bem maior) é possível classificá-la enquanto finalística e hedônica, mas heterogênea em respeito à causação pela *uneasiness*, incorrendo, deste modo, em dualismo causal. O artigo é finalizado com a aproximação de Locke com um compatibilismo, no entanto sem ser de ordem *soft deterministic*, como alguns dos seus “correligionários” do Liberalismo Inglês. Para o autor, “liberdade” e “determinação” são conceitualmente independentes.

**Palavras-chave:** Locke; Filosofia Moderna; Liberdade; Causalidade.

**Abstract:** This paper aims to analyze the notions of determination of human action and of freedom as an anthropological attribute in lockean thought, intending mainly to glimpse the way in which these concepts interact and theoretically co-operate. In this effort, in the first place, the idea of freedom defined solely in the scope of potentiality was detected. Concerning the causation of actions, there is, first of all, the determination (of voluntary action) by volition, which in its turn is caused by the (greater) uneasiness. We classify, from a metaphysical point of view, such a cause as finalistic, negative, hedonic, and egoistic. However, in addition to later editions, Locke speaks of a suspension of the act of will. In this exceptional case, one is free for the act of willing, although it is not about indeterminacy. In terms of its determination (by the greater good) it is possible to classify it as finalistic and hedonic, but heterogeneous in respect to causation by uneasiness, thus incurring causal dualism. The paper is finalized with Locke's approach to a compatibilism, however without being soft deterministic, as some of his “co-religionists” of English Liberalism. For the author, “freedom” and “determination” are conceptually independent.

**Keywords:** Locke; Modern Philosophy; Freedom; Causality.

## 1. Introdução

Já é fato bem conhecido que todo o aporte de Locke sobre liberdade, enquanto *antropologia filosófica*<sup>1</sup>, está concentrado no capítulo XXI do segundo livro da obra “Ensaio Sobre o Entendimento Humano” (*An Essay Concerning Human Understanding*), de 1689. Este capítulo apresenta, todavia, complicações. De início, o próprio autor teve grandes dificuldades com esse escrito. Houve, neste sentido, vários repositionamentos do próprio autor sobre os temas aí constantes. O capítulo é, neste sentido, o maior e mais sujeito a correções nas quatro edições posteriores do *Ensaio*. Além disso, como se sabe, o filósofo, incomodado com as próprias complicações, cogitou a supressão integral da obra (LOCKE, 1978).

No campo dos intérpretes, como ficará claro mediante nossos posteriores indicativos de literatura secundária, as dificuldades também são as mais diversas, de modo que é possível se afirmar, neste sentido, que a grande concordância entre os comentadores consultados é o fato de que as discordâncias interpretativas sobre esse tema são profundas e os debates constantes. De fato, os comentários sobre alguns tópicos são tão divergentes, que seria com dificuldade a crença de se estar bebendo do mesmo material-fonte, de sorte que tal cenário já é índice da relevância de contribuições sobre esse tópico.

Neste ínterim, a fonte de maiores confusões é, notadamente, a maneira com a qual Locke pretendeu postular, por um lado, um aporte sobre a natureza causal da ação humana e, por outro, uma descrição do ser-livre, ambos na mesma antropologia filosófica<sup>2</sup>. Este artigo pretende, neste sentido, de maneira geral, oferecer um aporte interpretativo original sobre a relação, estabelecida por Locke, entre os conceitos de *determinação* e *liberdade* da agência humana, num esforço de sistematização. Para tanto, foi necessário delinear a concepção de liberdade de maneira geral (1<sup>a</sup> seção) para, em seguida, definirmos o mecanismo da ação humana voluntária e seu principal móvel (2<sup>a</sup> seção). Contudo, depois foi necessário estabelecer um aporte causal “de exceção” (em relação à determinação via volição), notadamente o da suspensão da ação de querer, e seu estatuto no que se refere à liberdade e determinação, introduzindo, nisto, após comparação com mais outras duas hipóteses concorrentes, um modelo interpretativo para esta causação. Em seguida, tentou-se estabelecer, naquele intuito de sistematização da estrutura causal mais ampla constante na obra, se tais elementos são, entre si, homogêneos ou não (3<sup>a</sup> seção). Finaliza-se o artigo com o diagnóstico, perpassando por sua (des)vinculação ao pensamento liberal, sobre a compatibilidade teórica entre os conceitos-chave aqui trabalhados (liberdade e determinação da ação humana), sempre no esforço primordial de análise da harmonização ou não que tais elementos apresentam entre si. Com isto também se responderá à controversa questão sobre o estatuto de necessidade/suficiência entre volição e liberdade da ação (4<sup>a</sup> seção).

Justifica-se as linhas que seguem pelo grau de originalidade e ineditismo da contribuição para o âmbito acadêmico de discussão da temática aqui trabalhada. Diante de uma considerável revisão de literatura secundária, pôde-se averiguar, como ficará mais claro nos apontamentos seguintes, que a interpretação que daqui emerge oferece vantagens conceituais em relação às concorrentes. Em alguns pontos, conseguimos identificar problemas concernentes a concepções (algumas delas dominantes, como no caso, e.g., da questão sobre a determinação da suspensão), oferecendo saídas condizentes com o aporte lockeano. Além disto, também, como no caso do diagnóstico compatibilista, cremos ter sido eficientes em mostrar justificativas

<sup>1</sup> Por este termo, seguimos a orientação de Ferez (2018) ao distinguir desta formulação de liberdade, que, como veremos, é radicada na ideia de poder, constante no *Ensaio*, de uma outra, de natureza *política*, presente, e.g., em “Dois Tratados de Governo” (*Two Treatise of Government*) (LOCKE, 1988). (Contudo, já dentro de nossa obra-alvo, como será explicitado, ainda se diferenciam dois sentidos de “liberdade”).

<sup>2</sup> Um autor, contemporâneo a Locke escreve, por exemplo, sobre isto, que o “capítulo sobre o poder [de Locke] é [...] notavelmente confuso; todas as suas máximas gerais sendo perfeitamente consistentes com a doutrina da necessidade, e a implicando, e sendo manifestamente inconsistente com a liberdade que, após escrever um longo tempo como um Necessitarista, ele atribui ao homem” (PRISLEY, 1792, p. xxvi).

adiccionais, relativas às tendências interpretativas que já tiveram o mesmo posicionamento, para se tomar tal alternativa exegética. No entanto, o que consideramos mais valoroso neste trabalho, para além das definições “individuais”, é seu esforço sistemático, apontando para um horizonte interconexo e coerente dos conceitos-alvo. Diante disto, como já apontado, fomos capazes de oferecer, e.g., um panorama comparativo sobre as duas noções de determinação e, de maneira ainda mais global, as relações entre liberdade e determinação, entendidas de maneira geral, esboçando ao fim do texto, uma interpretação segundo a qual o *tipo* de causalidade específico de que Locke se utiliza, talvez, o salvaguarde de incoerências naquele sentido.

## 2. Liberdade como *poder agir* e o problema da necessidade liberdade-volição.

A presente seção é dedicada a definir, estruturalmente, o conceito antropológico de liberdade<sup>3-4</sup> para Locke, trazendo, com isto, algumas consequências teóricas. Em termos essenciais, a noção principal para se entender essa formulação é muito simples: trata-se de uma potencialidade, com o uso do conceito de *poder* (*power*). Num parágrafo representativo sobre o assunto, originário da primeira edição, Locke (1836, p.152, tradução nossa, grifo nosso) afirma que

Todas as ações de que nós temos qualquer ideia, reduzimo-las, como foi dito, a essas duas: pensar e mover; *na medida que o homem tem poder de pensar ou não pensar, de mover ou não mover, de acordo com a preferência ou direção de sua mente, então ele é um homem livre*. Lá onde a execução ou abstenção de sua própria mente não estão igualmente no poder do homem; lá onde fazer ou não fazer não vão igualmente se suceder sobre a preferência de sua direção, embora talvez a ação possa ser voluntária. Então essa ideia de liberdade [*liberty*] é, a ideia de um poder em qualquer agente de fazer qualquer ação particular ou dela abster-se, de acordo com a determinação ou pensamento da mente, através dos quais nenhuma delas é preferida em detrimento de outra: onde nenhuma delas está não no poder do agente a ser produzido por ele de acordo com sua volição, aí ele não está em liberdade; esse agente está sobre necessidade.

Observa-se, neste parágrafo, que Locke usa, essencialmente, dois elementos para definir o que é da ordem da liberdade: um agente (*agent*) – a que se atribui o ser livre – e poder (do agente) para executar ou não uma ação<sup>5</sup>. A postulação é simples: se está em poder de alguém fazer algo ou deixar de fazê-lo,

<sup>3</sup> Concordamos com ,e.g., Rickeless (2001), Davidson (2003) e Guardo (não publicado) ao advogarmos que Locke tem duas concepções de liberdade dissonantes no texto-alvo. Em primeiro lugar, já na primeira edição, temos “liberdade” predicable em termos *qualitativos*, de tipo “ser” ou “não ser” (uma disjunção exclusiva). Contudo, a partir da segunda edição, “*freedom*” aparece, em algumas novas passagens adicionadas, com notas *quantitativas*, peculiarmente. Neste ínterim, Locke começa a postular uma liberdade que aparece em *graus* (estamos mais ou menos livre), e, portanto, incompatível com a primeira definição. Além disso, no primeiro caso, há a qualificação da liberdade *em relação a* uma ação específica. Já no segundo, parece, diferentemente, ser uma nota que caracteriza, em termos deontológicos, uma “*dignidade humana*”, sem correspondência, ao menos diretamente, a um ato em particular. Ao nosso ver, o segundo conceito surge, na obra, simplesmente, como uma ferramenta axiológica, respeitante à submissão para com a felicidade eterna, quanto valor. Deste modo, utiliza-se, aqui, a primeira forma do conceito porque é esta a relevante para a questão metafísica de antropologia filosófica – posto que nem aí a concepção axiológica poderia, a rigor, se localizar – a que aqui nos propomos. (Além de, é claro, ser esta a formulação a nuclear para o texto a que se faz comentário e de onde partem, em relevante medida, os supracitados problemas, e, em específico, os problemas de interpretação, sobre a temática em jogo).

Neste sentido, esta interpretação contrasta, por exemplo, com a de Yaffe (2000), que pensa que o que chamamos de “segundo conceito de liberdade” é um suplemento à noção de liberdade de agência – em sentido “simples”, de, nos termos do comentador, “liberdade de ação” (*freedom of action*) –, com o qual tem-se uma “agência livre de pleno direito” (*full-fledged free agency*), liberta de das possibilidades de agir em desacordo com a busca pelo bem maior. Admitimos – embora acreditemos, seguindo Rickless (2001), que Yaffe não apresenta elementos suficientes para este veredito – que, para se ter aquela liberdade em sentido deontológico e relativa à sujeitos propriamente (e não a suas ações), *talvez* seja pressuposto liberdade de agência (para as ações aí relevantes). No entanto, não se deve tomar aquele primeiro conceito como “extensão” ou “melhoramento” do segundo, pois, como estamos vendo, eles significam coisas qualitativamente distintas – incidindo inclusive, em seu significado, sobre coisas diferentes, i.e., por um lado, sujeito entendido em sentido “global” e, por outro, um agente para com a determinada ação particular.

<sup>4</sup> Chamamos “liberdade” os termos originais “*liberty*” e “*freedom*”, já que ambos são equivalentes e intercambiáveis no uso do autor.

<sup>5</sup> Considera-se, no âmbito do poder assim definido, a *possibilidade* de mover (*motion*) e de pensar (*thought*), i.e., a capacidade de operar mudanças, respectivamente, no corpo e no espírito. “Mudança”, como o filósofo explica, tem que ver com começar ou cessar de existir (de indivíduos ou de suas propriedades). “Poder” é, neste sentido mais geral, portanto, próprio aos indivíduos

ele é, *relativamente a tal ação*, livre. Em contrapartida um ato não livre, para o autor, é uma *necessidade* (*necessity*), ou seja, neste caso, não estamos em poder de ação e abstenção. Nossa possibilidade – que tem caráter, como o termo sugere, de *necessidade* – é exclusiva a um dos dois termos: *ou* temos que fazer, *ou* temos que nos abster<sup>6</sup>.

O conceito de liberdade, assim postulado, parece um edifício firme e autonômico. Não obstante, ainda há controvérsias a respeito da posição que a *volição*<sup>7</sup> aí ocupa. Para Rickless (2000, 2016), por exemplo, não há qualquer elo de dependência entre as duas noções, ou seja, tanto é possível ser livre agindo não voluntariamente, quanto o inverso.

No entanto, fica aqui uma questão em aberto. Embora Locke forneça inúmeros exemplos<sup>8</sup> de como pode ocorrer volição sem liberdade – além de categoricamente declarar, como vimos na citação acima, que pode não haver liberdade “embora talvez a ação possa ser voluntária” – os do caso contrário parecem faltar. Chappell (1994, 2007)<sup>9</sup>, por exemplo, afirma que, embora não suficiente, o elemento volitivo, tão utilizado para definições difundidas de liberdade enquanto voluntarismo, é, para tal conceituação, *necessário*<sup>10</sup>.

De fato, Locke (1836, tradução nossa, grifos nossos) faz referência constante a uma volição dada conjuntamente à ação livre. Formulações de tipo “de acordo com a preferência da mente” (p.153); “de

---

em sua *possibilidade* de mudar, e, além disto, fazê-lo de maneira originária, ou seja, sem ser fruto de uma mudança precedente. (LOCKE, 1836, pp.147-8). Em adição, esta definição, como se pode depreender, é feita em termos *processuais*, no sentido de poder fazer *advir*, para um dado indivíduo (num dado tempo/lugar), um determinado *evento* (o que é a própria “ação”).

<sup>6</sup> O sentido deste termo é alvo de controvérsias na literatura secundária. Yaffe (2001) discute-o e chega à conclusão de que, para “abster-se de X”, é necessário não somente que o sujeito o faça voluntariamente, mas também que, de maneira correspondente, delibere uma segunda ação (Y, digamos), incompatível com a execução de X. Não acreditamos que Locke tenha fornecido subsídios textuais para nos aventurarmos em tais complicações teóricas. Além disto, tal interpretação implicaria que Locke identifica ação com ação voluntário, o que não é, expressamente, o caso. Na realidade, ao que parece, o termo “abster-se” é, em relação a uma dada ação em particular, simplesmente a negação de sua ação (ou seja, o mesmo que “não fazer”).

<sup>7</sup> Este conceito nada mais denota que “um pensamento ou preferência particular da mente ordenando [*ordering*], ou como se estivesse comandando [*commanding*] o fazer ou o não fazer de uma tal ação”. (LOCKE, 1836, p.150, tradução nossa). Em outras palavras, este conceito nada mais denota que uma *ação* da mente sobre o optar (ou deliberar/preferir/direcionar, todos sendo os verbos por Locke utilizados) respeitante a uma *outra ação* que estamos em vias de executar (ou seja, outra mudança da mente ou do corpo).

No entanto, esta interpretação não é unânime. Walsh (2010), e.g., considera que volições *não* são ações (e, portanto, eventos), mas meros “estados mentais”, sob o pretexto de que isto acarretaria a necessidade de haver uma ação anterior (e, assim, sucessivamente), provocando o regresso ao infinito que o filósofo tanto quer evitar. A seu favor, ela cita, além da passagem, já referida, que termina por “*in infinitum*”, dois trechos dos §25 e §28 do texto aqui também comentado, que, da primeira para a segunda edição, apresentaram a mudança de coisa (*thing*) para ação (*action*), quando tratavam daquilo que a volição realiza direcionamento. Para a intérprete, isto, adicionado ao fato de que Locke confessou a Molyneux que tomara equivocadamente, nestas linhas, “coisa” por “ação”, necessitando assim da executada correção, é suficiente para a afirmação de que volições não são, em si mesmas, ações. Para nós, esta alteração terminológica não implica nenhuma mudança substancial de significado; trata-se, tão-somente, de realçar o fato de que volições determinam ações (e não, porventura, os objetos em relação aos quais elas se motivam e buscam, i.e., o bem ausente). Não há, com isto, além do mais, nenhum indicativo essencial para a leitura da autora de que *toda ação* (incluindo-se aí volições) teria de ser determinada por uma volição (motivando para ela, assim, para que não se caia em regresso ao infinito, o estatuto de não-ação). Esta identificação de ação com ação voluntária, excluindo assim a possibilidade de ação involuntária, é avessa ao pensamento de Locke. (Além disto, há diversas passagens não modificadas, ao longo das edições, que indicam claramente que Locke se manteve crente no que se refere ao estatuto de ação das volições e, também, “volição” tem os requisitos para ser uma ação como qualquer outra, pois é uma *modificação* por parte do agente de suas ideias (o que para autora, em sua interpretação de ato (de “ato de volição”) à maneira aristotélica (i.e., como *evento ou estado mentais*, o que denotaria, antes, passividade), é impossível, pois tratar-se-ia, para o caso de ações, apenas de motricidade (“*move or rest*”), restrição esta que o filósofo, como já mostramos, não fez).

<sup>8</sup> O exemplo mais famoso, pelo menos entre os comentadores, é o do prisioneiro que *quer* permanecer, por causa da presença de um ente querido, em um quarto trancado, mas a rigor não *pode* dele sair.

<sup>9</sup> Sobre isto, Lowe (1986) parece seguir o mesmo caminho.

<sup>10</sup> Por este motivo, consideramos que Ferraz (2009) erra ao afirmar que só há escolha (volitiva) quando há alternativas (i.e., *possibilidades* outras além da escolhida).

acordo com a direção do pensamento” (p.154); ou ainda, “pela determinação de sua própria preferência de pensamento” (p.157) são comuns, na redação do *Ensaio*, ao qualificar aquilo “segundo o que” um agente livre age. Assim, em termos sintéticos, “liberdade [*liberty*] é liberdade [*freedom*] para executar o que é querido” (p.157). Além disso, naquele mesmo parágrafo sobre a definição de liberdade, Locke sustenta que “essa liberdade não pode existir onde não há pensamento, volição e vontade; mas pode existir pensamento, vontade e volição, lá onde não há liberdade”, o que poderia sugerir forte evidência (senão definitiva) para o vínculo de necessidade defendida por Chappell.

Chega-se, aí, em uma parte que toca muito diretamente a presente pesquisa. Indaga-se: como conciliar o “direcionamento” (e, neste caso, uma *causação*) da vontade, segundo os quais as ações do homem livre advêm, com a definição original de liberdade enquanto ter possibilidade *igualitária* de fazer suceder-se uma ação e sua abstenção correlata? Para responder a esta pergunta-chave, é imperativo que coloquemos em suspenso, por enquanto, a nossa discussão sobre liberdade e seu nexo de necessidade/suficiência para com a volição e olhemos de perto, em seu aspecto propriamente causal, este mecanismo de determinação da ação humana.

### 3. *Uneasiness e determination of the will*

Se ação, conforme descrito, é determinada pela vontade, algo determinaria esta última? Que elemento seria esse? Ou então seria ela indeterminada? Sobre isso Locke é categórico ao afirmar que a vontade não é, digamos assim, “imanentemente” determinável<sup>11</sup>. Aqui, concordamos com a interpretação corrente de que, para o autor, deve haver uma espécie de *determinação transcendente*, de forma que “a vontade é determinada por algo sem ela [“algo além”]” (LOCKE, 1836, p. 158, tradução nossa). Pensar o contrário levaria a dificuldades imensas. Locke reconhece que isto implicaria que “supor que uma vontade determina os atos de outra; e outra para determinar esta, e assim por diante *in infinitum*” (LOCKE, 1836, p. 159), o que se enquadraria na absurdade de um regresso vicioso ao infinito.

Um elemento transcendente<sup>12</sup> vem ao socorro deste problema: a vontade não é gerada *ex nihilo*, nem por um elemento de mesma ordem. Locke afirma que “para cada ação voluntária, há *uneasiness*<sup>13</sup> do desejo [...] É *uneasiness* que determina a vontade de sucessivas ações voluntárias” (LOCKE, 1836, p.160, tradução nossa)<sup>14</sup>. Qualquer ação voluntária teria sua determinação pela *uneasiness* (ou desejo).

Desse modo, em linhas gerais, para entender o raciocínio de Locke, precisamos de três elementos básicos. Em primeiro lugar, é necessário um par complementar: *Uneasiness* (seja do um desejo ou de uma dor propriamente dita) e *easiness*. O primeiro é entendido como um *estado* da mente de desprazer. Neste sentido, “toda a dor do corpo, ou de qualquer ordem, e inquietação da mente é *uneasiness*” (LOCKE, 1868, p.161, tradução nossa). Este estado desprazeroso pode, segundo o filósofo, dizer respeito a uma dor propriamente dita ou a um desejo por um bem ausente<sup>15</sup>. Além disto, para entendermos este aspecto, tem-se que considerar que ele sempre *pode* ser aplacado. Deste modo, temos, de antemão, um par modal

<sup>11</sup> Entretanto, não é unânime entre os comentadores. Rickless (2000, 2016) e, seguindo este, Garrett (2015) acreditam na possibilidade de determinação imanente da vontade (inclusive, atribuindo à própria vontade a sua “suspensão” (ver a seguir)).

<sup>12</sup> A interpretação de Chappell (1994), sobre isso, é coerente com a nossa. O que chamamos aqui de “determinação transcendente da vontade”, para o autor é “*heteronomy principle*”.

<sup>13</sup> Manteremos este termo na forma original, em inglês, pois não acreditamos que a tradução padrão (“inquietação”) consiga abranger o sentido inteiro que Locke lhe atribui e porque, como veremos em seguida, existe um jogo de palavras intraduzível entre a “*uneasiness*” e seu correlato, “*easiness*”, de modo que a tradução aqui se torna muito dificultada.

<sup>14</sup> Aqui, como no resto do artigo, tomaremos a forma final da obra de Locke. Desse modo, não abordaremos a volição “judicativa” da primeira edição, mas sim o aspecto conativo que prevalece.

<sup>15</sup> Essa distinção está presente, de maneira clara, e.g., no §31.

essencial: *efetivamente*, há *uneasiness*, mas, *potencialmente*, tem-se um estado em que isto *não* ocorre. Sobre a dor propriamente dita, o bem ausente em questão tem caráter somente *negativo*, pois denota uma, segundo o uso léxico de Locke, indolência (*indolence*), uma *ausência* da dor atualmente presente. Já, para o desejo, temos, além da negativação deste estado, um bem ausente *positivo*, que teria a capacidade de, por assim dizer, “neutralizar” uma *uneasiness* correlata, produzindo prazer (§42). Deste modo, trata-se de um estado em que só ocorre na *falta* (*in want*) de algum bem (ainda) inalcançado (*unattained*). Isto que está em falta, enquanto um bem ausente (*absent good*), é, correlativamente, o que acarretaria própria remoção da *uneasiness*. A água, por exemplo, é este bem para *uneasiness* da sede.

Todavia, as coisas não param aí. Não se trata, desta maneira, de uma simples indicação da potencialidade de que algo presente não seja mais. Para Locke, antes, essa dialética positivo-negativa agrega um elemento outro, que é aspecto relevante para nossa investigação, pois é a partir daí que se pode falar em determinação. A antropologia lockeana é categórica ao afirmar que “ninguém sentido dor não deseja não ser dela aliviado” (LOCKE, 1836, p.161, tradução nossa, grifo nosso). Logo, a diáde *uneasiness/easeness* recebe um “tensionamento” finalístico. Dito de maneira mais clara, ao estar-se efetivamente num estado de *uneasiness*, tanto para a dor propriamente dita quanto para o desejo, aquilo que é determinante, embora ambos estejam em igual potencialidade, é sempre a *ausência* da *uneasiness*, nunca sua manutenção. Com isto, a ação eleita, por uma dada volição, é a que culmina na obtenção deste bem ausente<sup>16</sup>.

Além disto, há outro aspecto antropológico embutido, que é necessário de ser analisado para esmiuçar o sentido da causação do ato voluntário. Desta maneira, *uneasiness* não é, por assim dizer, algo que se pode dar “no vazio”, pois é aí unido um aspecto que a vincula à *prática da ação humana*. Esta finalidade, que em última instância é apenas a aniquilação de um estado não prazeroso, tem de ser compatível com uma ação humana. Em outras palavras, ela tem de aparecer como o (ou um dos) *produto* da ação *possível*<sup>17</sup>, entendida como uma modificação, naqueles termos processuais acima explicitados. É somente por esta razão que o autor afirma, e.g., que um “desejo [...] é parado ou abatido pela opinião da impossibilidade ou inatingibilidade do bem proposto” (LOCKE, 1836, p.147).

Diante de tudo isto, pode-se mostrar, agora, a articulação entre desejo e a vontade. Em resumo, a vontade é a escolha de uma ação, ainda não desempenhada, cujo produto agregado – seja a neutralização “direta” da dor, seja a obtenção de um bem desejado, seja a ablação da *uneasiness* presentemente sentida – é aquilo que, por sua vez, determina a volição em primeiro lugar. Em outras palavras, a volição é determinada, para a ação produtora, no sentido ausência da *uneasiness*. Assim, quando a volição causa a ação voluntária (e.g., a preferência de beber água determina o ato de beber água), somos orientados de maneira *prática* àquele rumo realizador. Trata-se, neste caso, de ações determinadas *em direção a fins*, constituindo, assim, um esforço para (*endeavour after*) remoção de *uneasiness*. O poder de dirigir (*power to direct*) da vontade é, desta forma, inteiramente determinado rumo à obtenção, através de um ato prático, do bem ausente. Nesse contexto, portanto, o desejo e a dor ganham estatuto privilegiado de serem, em última instância, a “mola da ação” (*spring of action*)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Nisto tudo, há ainda um fundamental aspecto quantitativo. Deste modo, não se trata de uma causação “caótica” de todas *uneasinesses* para com a vontade. Antes, apenas uma tem esse poder. Para o autor, “a mais urgente [pressing] *uneasiness* naturalmente determina a vontade [*will*]” (LOCKE, 1836, p.241, tradução nossa, grifo nosso). Nesse sentido, é possível inferir que (várias) *uneasinesses* estão dispostas numa escala de força comensurável, de modo que a que estiver no topo deste grau ocupará aquele lugar privilegiado de determinação de que as outras estão privadas. A volição, portanto, encontra-se unitariamente direcionada. Acreditamos, embora Locke não seja explícito em relação a isto, que tal se dá pelo caráter, já sugerido por, e.g., Stuart (2013) e Leisinger (2017), “immediatista” da volição, i.e., a ação eleita é sempre aquela a que estamos prestes a fazer. A isto decorre que não podemos querer (*will*), dentro do presente sentido, múltiplas ações e, em especial, ações futuras.

<sup>17</sup> Onde, por “possibilidade”, entende-se “possibilidade fatal” das capacidades operativas de um dado sujeito mundano; não, portanto, uma *a priori*.

<sup>18</sup> Aqui, ainda parece haver uma peculiaridade no que respeita a interação causal entre *uneasiness*, volição e ato voluntário. Como

Agora estamos em condições de dar, sobre este tipo de causalidade, diagnóstico. Essa determinação é de um subtipo muito específico. Trata-se aqui, em primeiro lugar, de uma *causa finalística* (ou teleológica). A vontade opta por uma *realização potencial* em termos futuros<sup>19</sup>, que deve, portanto, *ainda não* ter ocorrido atualmente e, com isto, a ação prática é determinada *em direção a* este preenchimento. É apenas nesse espectro do “ainda não” atual da realização (“*attainment*”), que é meramente potencial, que a finalidade se faz. Além disso, também podemos classificar a causa também quanto *negativa*. O “para o qual” se se direciona, seja para um objeto (positivo) aplacador, seja para a própria ablcação da dor, é, em última instância e inexoravelmente, uma *remoção* (da *uneasiness*). A ação voluntária só recebe a preferência da volição porque é justamente este o seu produto. Também podemos atestar que ela é de tipo, necessariamente, hedônica e egoísta, pois, como vimos, é sempre guiada pelo *prazer* de um dado sujeito, pois trata da retirada da maior dor.

#### 4. *Doctrine of Suspension* enquanto exceção

Se o estado de coisas aí permanecesse, teríamos totalizado o pensamento do autor sobre causalidade da ação humana, pois ficaria claro que ela, em última instância, seria feita pela (maior) *uneasiness* (passível de ablcação prática), numa relação de 1:1. No entanto, nas edições subsequentes do *Essay*, houve uma novidade que revolucionaria as estruturas da noção de determinação da obra como um todo.

A novidade se trata, em termos gerais, de um *poder para suspender* (*power to suspend*) a continuação da determinação da vontade por um dado desejo. Tal serviria para que se pudesse *avaliar* se o desejo a determinar uma ação, de fato, deve ser, segundo os parâmetros do autor, a serem a seguir especificados, levado à conclusão. Esse conceito, apesar de parecer simples, em seu caráter de exceção, traz duas grandes consequências distintas ao pensamento do autor.

---

observa Lowe (1986), há a possibilidade interpretativa de postular que a ação voluntária “sucede temporalmente” o ato de querer, de modo que este seria estímulo causal *eficiente* para aquela. Locke (1836, p.159, tradução nossa) fala que “volição, ou querer, é um ato da mente de direcionar seu pensamento para a *produção* de qualquer ação”. Então, uma volição seria uma modificação (do corpo ou do espírito, a depender do tipo de efeito em jogo), que teria como resultante o advento de uma outra modificação enquanto ato voluntário (que, por sua vez, pode dizer respeito a corpos físicos, no caso da satisfação motora). De fato, seguindo a definição de BonJour (1976, p.145, tradução nossa, grifo nosso) – que reza, de forma resumida, que “um evento A é causalmente determinado se e somente se há um conjunto de *antecedentes* factuais e um conjunto de leis causais, que juntas fazem-no causalmente necessária que A ocorra” – pode-se encontrar que há aqui uma causa de tipo mecanicista. Contudo, em *última instância*, sendo esta a essência de nossa defesa de causa final, a ação voluntária é, finalística, pois *apenas* pode se dar na ausência (atual) e em função deste bem (potencial) que motiva a vontade. Com efeito, o empirismo lockeano é mecanicista por excelência. Atherton (1991, p.33), por exemplo (e neste sentido, também ver Hanna (2013)), afirma que “está próximo de virar um ortodoxo contemporâneo que o motivo de Locke escrever o Ensaio foi para prover fundação ou uma defesa do mecanicismo corpuscular”, o que contribui para maior plausibilidade da ideia de que estão convivendo, na configuração causal complexa aqui em jogo, o “empurrão” mecanicista (ainda que apenas de maneira intermediária) com o “puxão” da estrutura finalística que propomos.

Outra classificação que pode ser útil sobre isto, e que está em consonância com o apontamento de que ação são definidas em termos processuais, é a de Lowe (2002,2004) (e, neste mesmo sentido, Stuart (2013), ao afirmar que este tipo de causalidade, ao contrário do que defende Yaffe (2000), é que não se trata aqui de um modelo de causalidade de evento (*event-causalism*), mas sim de causalidade de substância (*substance-causalism*). Deste modo, uma substância (o indivíduo), por meio da volição explica a ação voluntária, havendo, apenas de maneira derivável, algo de ordem processual. Com isto, continua o intérprete, dizer que uma ação X foi causada de maneira voluntária equivale a dizer que o *agente*, desempenhando tal procedimento (a modificação de querer) causou o ato voluntário *qua* processo (e.g., este mover de mão). Há, em suma, dois processos em jogo (um que causa o outro), já que são duas ações no fluxo causal (pois ações são modificações e, portanto, processos). No entanto, o agente, enquanto substância e indivíduo, é a origem primeira de tudo isto. Deste modo, apesar de haver aquele estado-de-coisas da causa final (e a ação só subsistir num contexto da falta de um bem), só é possível haver tal determinação para um processo cujo agente é uma mente. Aqui, portanto, convivem, embora de outro modo, novamente aspectos de causa eficiente (pois é assim que Locke entende a agência neste caso) e a final, sendo assim elementos necessários para este estado-de-coisas causal complexo aqui descrito.

<sup>19</sup> Não confundir com o “*remote future*” que será apresentado a seguir ou com qualquer concepção factiva de tempo. Devemos entender esse futuro como o *eventual* (ou seja, se *for/fosse* este o caso) “tempo em que elas [as ações voluntárias] serão [ou melhor expresso, ‘seriam’, já que volição não garante execução da ação voluntária correspondente] feitas” (LOCKE, 1836, p.231, tradução nossa).

Em primeiro lugar, temos uma consequência do que diz respeito à relação entre volição e liberdade. Como sabemos, Locke, apesar de lhe atribuir estatuto causal (da ação voluntária, nomeadamente), toma a volição como qualquer outra ação. Não obstante, “um homem não está em liberdade para querer, ou não querer, qualquer coisa em seu poder que uma vez ele considera” (LOCKE, 1836, p.158, tradução nossa). Em outras palavras, voltando à noção de liberdade apresentada na segunda seção, não se pode optar, igualmente, entre querer e não querer algo, mas *apenas um* deles, o que qualifica, antes, uma necessidade. Contudo, adição posterior à obra, isso ocorre *na maior parte das vezes*, pois “há *um caso* no qual o homem está em liberdade a respeito do querer” (LOCKE, 1836, p. 175, grifo nosso). É neste âmbito que teríamos tal poder<sup>20</sup>. Nesse caso *excepcional*, estaríamos em liberdade a respeito da ação de querer, ou seja, *poderíamos abster-nos de querer*<sup>21</sup>.

De maneira análoga, as consequências ficam ainda mais dramáticas quando nosso olhar se volta para sua natureza causal. “A maior e mais urgente [*uneasiness*] deve determinar a próxima ação; *ela o faz na maior parte das vezes, mas não sempre*” (LOCKE, 1836, p.169, tradução nossa, grifo nosso). Dessa forma, o lugar absoluto de causação do desejo cai, havendo algo com estatuto de exceção em relação a isso<sup>22</sup>.

Como observaremos, a doutrina da suspensão é fruto de uma exigência teológica e moral que Locke se impôs, já que uma determinação inexoravelmente guiada pelo desejo imediato poderia ser perigosa no que se refere à somatória da felicidade e bem-aventurança total de um indivíduo. Porém, um acréscimo dessa ordem em um modelo completo, como era a causalidade da primeira edição podem gerar grandes consequências no quadro teórico geral, pois motivam questões sobre o modo com o qual se inter-relacionam,

---

<sup>20</sup> O que levou alguns autores, como Chappell (1994), a pensarem que um pretenso “aumento” da liberdade pela suspensão dar-se-ia porque ele seria “mais” livre, pois agora poderia querer. Aqui discordamos desta visão, pois, como vimos, aquele conceito quantitativo não é, de todo, a noção qualitativa que elegemos trabalhar aqui. O tipo de distinção livre/ não-livre (pela via de ter ou não poder) não admite tais graduações. *Ou* se está livre para uma ação *ou* não se está. A suspensão tornaria o homem “mais livre”, pois ela, como veremos, está a serviço do *greater good*, o qual a segunda formulação valora.

<sup>21</sup> A leitura de que a suspensão é uma *abstênia* do ato do querer parece não ser respeitada por Walsh (2014). A autora crê que “suspensão” equivale a uma mera *substituição* de uma vontade por outra (uma de acordo com o maior bem, cognitivamente, *aprendido* e, portanto, em sua visão intelectualista, excitador de uma maior *uneasiness* correspondente). Em outras palavras, abstraindo-se de todo o contexto argumentativo da intérprete (que é complexo) para fazer uma abordagem “pontual”, o estado-de-coisas da suspensão é lido, por esta acadêmica, como, em termos formais, o mesmo que, para uma ação *X* qualquer e sua correspondente volição (“*will*”), a mudança, levando em consideração que é a (única) *maior uneasiness* que determina a vontade, de um *will(X)* [lê-se “querer (fazer) *X*”] para um *will(¬X)*, pelo advento da informação, a que se atém o aporte *intelectualista* aí presente (ver adiante), de que, em termos hedônicos *totais*, tal *X* é penoso. Na verdade, Locke não quer dizer – e é esse um dos principais adventos da doutrina da suspensão em contraste com a determinação ordinária da vontade, embora ambas resultem em abstênia da ação voluntária em questão (*¬X*) – simplesmente que a execução de uma ação é “sobrepujada” por sua abstênia correlata. A suspensão da volição, diferente disto, é a própria *ausência de volição*, o que pode ser simbolizado, ainda, como *¬will (X)* (e *¬will(¬X)*). A redação do §56, e.g., é assaz clara sobre isto.

<sup>22</sup> Esse ponto é de grande controvérsia na literatura secundária. Magri (2000, p.66), por exemplo, pela via da “motivação” defende ao nosso caso “de exceção” causal algo da ordem de “uma força motivacional não intrínseca e indireta”, mas que nem por isso transcendia a determinação pela uneasiness. Wolfe (2009, p. 117, tradução nossa) vai no mesmo sentido, suspensão “surge a partir da uneasiness”. Glauser (2003) também não parece admitir que a suspensão seja determinada por algo além de uma uneasiness ao postular que o processo “suspensão-deliberação” é causado a partir da produção de uma volição correspondente.

Para nós, esse gênero de interpretação suscita questões. Em primeiro lugar, ela contraria evidência textual (ver a citação que estamos apresentado no texto principal). Neste sentido, o autor nunca afirma que é este o caso (apoиando-se os comentadores em apenas sugestões), asserindo, sempre, que a uneasiness determina uma volição (não sua ausência ou abstênia). Nisto, uma volição, seja para uma ação positiva ou negativa, como vimos, só existe em prol da abstênia, em termos potenciais, da uneasiness. Deste modo, não parece estar em harmonia, com o texto de Locke, pensar numa uneasiness que determine a ausência de uma volição naquele sentido (o que não quer dizer, naturalmente, uma volição de uma abstênia). Além disto, o caráter “corretivo” (ver a seguir) da suspensão para com a uneasiness pode ser comprometido: como se pode esperar que um elemento desta ordem venha em socorro da própria desconsideração eventual, por parte do desejo, de horizontes mais longínquos para o conseguimento da felicidade? É difícil conceber, algo disto capaz sem se transcender o âmbito da volição e da uneasiness. Outra questão aí é que haveria, caso se postulasse uma vontade “outra”, anterior à suspensão, como já alertou Lowe (2004), causação de uma vontade por outra (“*will to will*”), o que é incompatível com o argumento lockeano para transcendência da determinação da vontade (o regresso vicioso ao infinito da série da “cadeia” causal das vontades).

teoricamente, o aporte principal e o excepcional. Somado a isso, e de certo modo, por aí fomentado, esse acréscimo foi um dos principais focos de divergências teóricas entre os comentadores. Implicações teóricas dessa ordem dizem pesadamente respeito à nossa pesquisa. Por isto, justifica-se agora que tomemos um olhar mais aprofundado de como a posição de exceção desse acréscimo se estrutura de um ponto de vista teórico, a fim de formar um panorama mais amplo e interconectado sobre as noções de determinação/ liberdade constantes na obra.

Para tanto, nosso caminho investigativo dar-se-á no sentido de examinar como esse novo constructo interage, teoricamente, com a causação da volição pela *uneasiness*. Como trata-se aqui de os únicos princípios determinadores da ação humana, a partir daí se espera encontrar o referido cenário geral. Neste sentido, testaremos três hipóteses. Em primeiro lugar, verificaremos se há um monismo causal, examinando se a suspensão do desejo se configura como algo de mesma natureza causal, embora sem comungar de identidade, a respeito da determinação pela *uneasiness*. Também ponderaremos se com a postulação agora *sub judice* o autor cai em dualismo causal de dois tipos. Observaremos, em primeira instância, neste sentido, se há duplidade no sentido de esse novo acréscimo causal, na verdade, ser de ordem *indeterminada*, como sugere uma linha interpretativa<sup>23</sup>. Para tanto, utilizaremos, enquanto parâmetro comparativo, a teleologia<sup>24</sup> aos moldes que E. Husserl apresenta, pois esta descreve um sistema possivelmente compatível com esse estado-de-coisas. Finalmente, averiguaremos, como terceira hipótese, se haveria uma duplidade no sentido de duas classes de princípios determinativos heterogêneos entre si.

Para avaliar, portanto, o impacto teórico mais amplo da Doutrina da Suspensão, começaremos verificando a possível vinculação de Locke a um estado de coisas teleológico, conforme a análise de Husserl (2004), sobre isso. Esta verificação servirá para avaliar se a suspensão é algo de natureza contracausal, ou seja, se é indeterminada. O autor, neste sentido, defende, para tal objetalidade característica do mundo das ciências do espírito, poder haver duas camadas subjetivas. O filósofo expõe, neste sentido, em primeiro lugar, enquanto “camada inferior”, um “ego passivo”, “que se submete às excitações provenientes das coisas e das aparências, aquele que é atraído e *se deixa simplesmente arrastar*” (HUSSERL, 2004, p. 297, tradução nossa). Em Locke, é possível identificar, estruturalmente, essa camada passiva com a determinação pela *uneasiness*. Esse elemento teria, como vimos, um estatuto de causalidade do tipo *quasi* (pois excetuar-se-ia, normalmente, a suspensão) 1:1, com poder de determinar a vontade e, por conseguinte, a ação.

Todavia, o que é próprio à teleologia, para Husserl, diferenciando-o fundamentalmente da causalidade natural, na verdade, é outro elemento; uma camada “superior”. Abaixo testaremos a hipótese de que ela é atingida segundo a formação conceitual da “doutrina da suspensão”. Com essa noção adicional, a hipótese que aqui verificaremos é a de que essa pretensa “exceção” pode ser lida como a “camada superior” que um estado-de-coisas teleológico requer, o “ego ativo”. Poderíamos ilustrar esta abordagem com Husserl (2004, p.349, tradução nossa, grifos nossos):

[Neste caso,] “remonta a minha liberdade”, ou seja, na medida em que, como todo processo subjetivo, pode ser *inibido* e de novo liberado a partir do centro egológico; ou seja, que o sujeito *consente*, diz sim ao convite da excitação enquanto convite a ceder e dar na prática seu fiat. Em relação aos meus atos egológicos centrípetos, eu tenho a consciência do eu posso.

Aqui, então, temos dois elementos essenciais para caracterizar tal aporte teleológico. Em primeiro lugar, deve haver *motivações* enquanto elementos dos quais o ego é *receptivo* – e aqui se encontra o aspecto “passivo”, já que não se deve esquecer que o ego ativo é tão somente uma “camada superior” àquela passiva. Nesse sentido, ele “é atraído, repelido, experimenta simpatia, aversão, deseja e quer” (HUSSERL, 2004, p. 297,

<sup>23</sup> Como mostra Walsh (2014), estas duas hipóteses são as interpretações correntes para a Doutrina da Suspensão.

<sup>24</sup> Não confundir com teleologia no sentido, acima usado, de simples de causação finalística.

tradução nossa). Contudo, se estamos no âmbito da *atividade*, as motivações não podem, de modo algum, ter caráter irresistivelmente determinante, pois que podemos não atender a seus apelos. Elas devem ser, tão somente, “guias”, mais ou menos convincentes, não chegando ao, por assim dizer, “caso superlativo”, que as tornaria como comandando um ego simplesmente passivo. Deste modo, o que parece algo de ordem meramente quantitativo, ganha uma nota completamente qualitativa, pois aqui se trata de “organismo de *faculdades*”, que “toma posição”, não meramente um joguete de forças causais. Seria introduzido, aí, um âmbito de *livre de determinação*.

A possível filiação com o que é aberto, em Locke, com a doutrina da suspensão é muito clara. A não determinação da vontade pela *uneasiness*, com sua suspensão, e, porventura, opção por uma nova determinação da vontade, poderia ser lida como a indeterminação e possibilidade de resistência aos impulsos que o ego ativo da teleologia husserliana requer<sup>25</sup>. A suspensão ocuparia o papel de evitar uma determinação inequívoca da vontade, deixando, com isto, espaço para o arbítrio entre possibilidades de escolhas do sujeito. Então, se esse estado-de-coisas aí se detivesse, poderíamos classificar Locke nesta dualista matriz teleológica<sup>26</sup>. Porém, para confirmar a plausibilidade desta hipótese interpretativa, ainda temos que observar se a suspensão realmente tem caráter não causal.

Para tanto, tomemos, de partida, o elemento conceitual *em socorro do qual* ocupa tal formação. Não devemos perder de vista que a suspensão tem, para Locke, um caráter, digamos assim, “corretivo”. Voltemos ao aspecto acima enunciado: ela seria, nas considerações posteriores do autor, *imprescindível* para que haja uma “devida consideração” (*due consideration*), ou seja, para que se “considere os objetos [...], examine-os de todas as faces, pese-os com outros [...]. [Nisto,] temos oportunidade de examinar, ver e julgar o bem e o mal do que vamos fazer” (LOCKE, 1836, p.170, tradução nossa). Em outras palavras, ela serve, quando presente, para nos dar oportunidade de ponderar, verdadeiramente, sobre o bem (ou o mal), em termos menos imediatos, a que nos dirigimos para a partir daí, se for o caso, substituí-lo por algo mais proveitoso.

Aqui, devemos fazer uma observação preliminar sobre o que pressupõe uma correção como essa. Esta necessidade conceitual surge da distinção, que Locke começa a introduzir na segunda edição do *Ensaio*<sup>27</sup>, entre bem presente<sup>28</sup> (*present good*) e felicidade real (*real happiness*) (e, dentro da redação lockeana, outros inúmeros equivalentes). O cerne dessa diferença é que “todo bem, *mesmo se visto e confessado, não necessariamente move todo desejo particular do homem*” (LOCKE, 1836, p.167, tradução nossa, grifo nosso). Na primeira edição, Locke colocava no *juízo* de um bem maior o fator de determinação. Somente

<sup>25</sup> Até mesmo o aspecto prospectivo, ao qual serve a suspensão e que veremos em detalhe a seguir, é interessantemente ressaltado por Husserl (2004, p.297, tradução nossa) quando este afirma que “o ego da ‘liberdade’ [é aquele] que presta atenção, que examina, que distingue, julga, avalia, que examina”.

<sup>26</sup> Um exemplo de interpretação que se atém, estruturalmente, a este estado-de-coisas é a de Doğan (2005). Este autor encontra, na possibilidade de suspensão, por acreditar que o filósofo via a determinação *irresistível* da vontade pela *uneasiness* como anti-liberdade, algo como um “remédio” indispensável para o estatuto de liberdade e de agência (no sentido de poder *ativo*) de um sujeito, na medida em que, com isto, seríamos capazes, pelo “poder de nossa mente”, de nos sobrepor à causação e, quando é este o caso, colocar, ativamente, um determinante para outra ação naquele lugar. Desta forma, *nós*, e não outro poder causal, teríamos, nos termos do comentador, “controle” sobre nossas ações. A este tipo de leitura esperemos serem suficiente resposta as linhas a seguir no texto-base (principalmente as que referem a natureza causal da suspensão). Também, no que se refere a visão de um Locke libertário, *invés de compatibilista*, dedicaríamos a parte do texto, constante na próxima seção, que versa sobre a independência conceitual entre determinação e liberdade. Outro aspecto-chave nesta leitura, tocante, ao menos, a sua fundamentação textual, é que ela se baseia, em grande medida, no *segundo uso* de “liberdade” (aquele deontológico) a que Locke de fato sempre coloca como tributário da suspensão (já que, de fato, a deliberação racional possibilitada na suspensão é contributiva neste sentido), tentando conciliá-lo, num significado homogêneo, com a liberdade em sentido potencial, aqui tratada. Para isto, basta ver a nota crítica sobre os dois usos na primeira seção.

<sup>27</sup> Em decorrência, como é consenso entre os comentadores, de sua correspondência com William Molyneux, cujo aspecto histórico não abordaremos em detalhe aqui.

<sup>28</sup> Não tomar “presente” como antônimo de ausente (do bem ausente, por exemplo), mas sim o prazer imediato, em contraste com o de um futuro (remoto).

depois que percebeu que é completamente possível que se aja sem ser nesse sentido<sup>29</sup>, “perde[ndo] o forte vínculo entre julgar e querer que era característico da primeira edição” (GLAUSER, 2014, p.484, tradução nossa). Com isto, o autor abandona a visão intelectualista (à maneira socrática<sup>30</sup>)<sup>31</sup> de determinação da vontade, para admissão da não necessidade deste estado-de-coisas e, nisto, da possibilidade de acrasia.

Isso se dá porque o desejo diz respeito, tão-somente, ao bem presente. Contudo, Locke, a partir da segunda edição do *Ensaio*, faz uma virada marcante. O autor percebe que, *levando em consideração a perspectiva futura*, os desejos podem mostrar-se, no final de contas, maus (*evils*), ou seja, suas *consequências* (menos imediatas) podem vir a ser penosas. Tal ocorre porque “felicidade”, naquele sentido forte, é “o prazer máximo [*utmost*] de que nós somos *capazes*”, sendo essa “capacidade” avaliada não só no presente e no futuro imediato, mas também na perspectiva de um futuro *remoto* – os “gozos celestiais” (*joys of heaven*)<sup>32</sup> da “possibilidade de uma perfeita, segura e duradoura felicidade num estado futuro” (LOCKE, 1836, p.168, tradução nossa). Desse modo, foi necessário, conceitualmente, algo que possibilitesse, em certas ocasiões, o julgamento em direção ao bem futuro, tornando-o capaz de ajustar o, por assim dizer, “descompasso” entre o prazer presente e suas possíveis consequências (“corrigir seu paladar”). Com isto, pode-se, como veremos a seguir, dar lugar a uma *outra* determinação da vontade, mais em acordo com aquele bem maior.

Chegamos a uma parte muito importante para a pesquisa: Locke, então, estabelece a “*persuit of happiness*” (felicidade no sentido amplo). Aqui, em sintonia com Davidson (2003), discordamos, e.g., de Schouls (1992), que crê ser esse meramente um princípio normativo. Acreditamos que se trata, também, *paralelamente* à determinação pela *uneasiness*<sup>33</sup>, de um *determinador antropológico da suspensão*. É exatamente neste

---

<sup>29</sup> No §35, Locke apresenta um dos casos mais flagrantes dessa situação em que um bêbado não consegue largar seu hábito, mesmo tendo ciência de todos os prejuízos que com ele vem.

<sup>30</sup> A mudança de Locke de um intelectualismo da primeira para segunda edição é análoga à diferença platônico-socrática, no que se refere à possibilidade de acrasia. Sócrates pensa que “ninguém que saiba ou creia que haja um outro curso possível de ação, melhor que aquele que está seguindo, nunca irá continuar neste curso presente” (PLATO, 1961, 358b-c, tradução nossa, grifo nosso). Deste modo, no seu intelectualismo, o filósofo toma por suficiente *conhecer* o bem para o agir correto. Já Platão, embora considerasse esta condição como necessária para este ato, admitia a possibilidade, a que chamamos de “fraqueza de vontade” (ou acrasia), de se agir, por ser assim o mais (presentemente) prazeroso, de maneira distinta do que se acredita como o bem a ser seguido.

<sup>31</sup> Tal não é a opinião, e.g., de Walsh (2014). A autora acredita, sendo este um ponto essencial de sua interpretação da Doutrina da Suspensão, que o filósofo mantém um intelectualismo entre a primeira as demais edições, de modo a postular que a maior determinação de *uneasiness* é *sempre* o maior bem *conhecido* e as escolhas por bem menores (embora *presentemente* maiores) são, inexoravelmente, fruto de ignorância. Só concebemos ser possível tal opção interpretativa, mediante uma óbvia extrapolação da redação lockeana. O filósofo, para além dos bem conhecidos exemplos de acrasia autêntica, é categórico ao afirmar, no §44, e.g., que o maior bem visível, mesmo se aparecer (*appears*) e for reconhecido (*acknowledged*) enquanto tal, não necessariamente tornar-se uma *uneasiness* de força compatível e, por conseguinte, determina a vontade. Somos determinados, com isto, a realizar ações indiferentes e *visivelmente* insignificantes (*indifferent, and visibly trifling actions*) em grande parte de nossa vida. De fato, como ressalta Guardo (não publicado), tem-se evidência textual de que é o caso de que o *juízo* do bem seja sempre o que está em jogo quando da determinação da *uneasiness*, mas, e é essa a questão aqui fundamental, que comentadores desta linha ignoram, para a edições seguintes à primeira, esta consideração judicativa não é realmente intelectual, no sentido mais amplo utilizado na primeira edição, pois é considerado, tão-só, o prazer *imediato*. É somente nesta medida que Locke reconhece que, em caso de acrasia, os limites determinativos racionais podem ser transpostos, posto que o prazer total, que é a única coisa a que de fato pode-se atribuir valor racional, pode ser sabidamente desconsiderado. Deste modo, ao contrário da opinião de tais comentadores, não pensamos que na deliberação racional (pós-suspensão), no caso “paladar corrigido”, por exemplo, seja somente um reconhecimento intelectual (mais acurado) do bem maior enquanto tal, mas é necessário, antes, que este seja capaz de produzir uma maior *uneasiness*, naqueles mesmos termos presentes e imediatos.

<sup>32</sup> “Futuro” deve ser entendido no sentido mais remoto da palavra, se remetendo, inclusive, a aspectos teológico-transcendentais, como uma outra vida após a presente.

<sup>33</sup> Além dos intérpretes já apontados que creem que a suspensão da vontade é determinada por uma vontade ainda anterior, o que, como mostramos, fere o princípio de determinação imanente da vontade, que Locke postula, também, contra nossa interpretação, podemos citar LoLordo (2013), que discorda que a função (ou o “ponto”) da suspensão seja obtenção de felicidade, no sentido hedônico aqui dado, pois, caso fosse assim, Deus simplesmente não teria nos concedido a possibilidade de acrasia. Para nós, há evidência suficiente de que o único motivo da suspensão – e para a existência humana, em termos mais

ponto que rejeitamos a hipótese interpretativa de ela ser algo de ordem “contracausal”, tal como exigiria a interpretação teleológica de Husserl ou qualquer outra indeterminista da suspensão e deliberação, pois o fato de se tratar aqui de determinação pela *uneasiness* não implica que não haja causação *de todo*. Uma esclarecedora citação ilustrará nosso ponto:

Portanto, a *inclinação e tendência da sua natureza* [dos homens] para a felicidade é obrigação e motivo para eles, para tomar cuidado para não a errar ou perder. [...]. Qualquer que seja a necessidade que *determine* a procura da felicidade real [*real bliss*], a mesma necessidade, com a mesma força, estabelece suspense, deliberação, e escrutínio de cada sucessivo desejo, se a sua satisfação interfira em nossa verdadeira felicidade, e dela nos desvie. (LOCKE, 1836, p.172, tradução nossa, grifos nossos)

Locke (1836, p.166, tradução nossa), ainda neste sentido, declara “todos desejam felicidade. [...] O que move o desejo? Eu respondo: felicidade e ela apenas”. Ao mesmo tempo, o que causa a suspensão é a própria procura inexorável pela felicidade. Temos elementos que poderiam, numa primeira leitura, sustentar algo como um *monismo causal hedonista*. Avaliemos esta hipótese interpretativa – que é a segunda na presente tarefa – mais detidamente.

Haveria, para um defensor deste partido, um “denominador comum” para as duas determinações: ambas dar-se-iam, igualmente, em última instância, pelo prazer, incorporado na figura da “felicidade”, sendo, assim, uma homogênea causa geral. Poder-se-ia alegar, talvez, que elas são de *mesma qualidade* e que se trata, entre elas, apenas, por exemplo, de uma diferenciação de ordem *quantitativa*, a saber, “de “amplitude do prazer considerado”, “de abrangência do plano temporal de análise” ou de “padrões de avaliação” (*standards of evaluation*) (MAGRI, 2000, p.68), etc. Teríamos aqui, em última análise, enquanto princípio causal geral, um de natureza homogeneamente hedônica.

Isso tudo partiria do pressuposto de que a vontade serviria, tão somente, à felicidade presente. A suspensão e a seguinte ponderação estariam, precisamente, *no mesmo sentido*, sendo que para *toda* felicidade de que somos capazes, *incluindo*, por isso, também aquilo em relação ao qual a primeira pode ser “cega”, o que tornaria necessária a correção puramente *quantitativa*. A justificativa para tal seria uma espécie de limitação cognitiva que os homens teriam em enxergar o bem maior (*greatest good*).

Diante disto, estamos agora autorizados a verificar se estas determinações em jogo, de fato, formam dualismo ou monismo causal. Para tanto, averiguaremos a independência (e, correspondentemente, a dependência) entre tais instâncias causais. Neste sentido, examinaremos se há possibilidade de ocorrência de uma sem a presença da outra e vice-versa. Deste modo, caso uma delas se dê apenas com a outra, ela é, *em relação* àquela, dependente e, no caso contrário, independente. Se, ao menos uma delas for dependente da outra, podemos atestar monismo causal. No entanto, caso haja mútua independência, tratar-se-á de dualismo neste sentido<sup>34</sup>. Vamos aos casos-limite:

Em primeiro lugar, *unesiness* pode ser vista como independente em relação à tendência à felicidade geral *qua causas*. Como vimos acima, *enquanto* não for devidamente suspensa, no “caso-regra”, estando no “estado de ignorância”, a causalidade de uma ação se dá única e exclusivamente pela (maior) *unesiness*. Não há, neste cenário majoritário, nenhuma participação da suspensão e, consequentemente, de sua determinação. Além disto, Locke, como vimos acima, nos casos de fraqueza de vontade, afirma que *mesmo*

---

amplos – seja a felicidade e que há obstáculos “naturais” a ela, que o autor já considera como dados, de modo que, diante disto, Locke não concebia um Deus disposto a qualquer outra alteração na natureza das coisas em adição.

<sup>34</sup> A justificação para este estado-de-coisas é ontológica. Grosso modo, quando há dependência unilateral (e, correspondentemente, independência “para o outro lado”), temos monismo porque, em última instância, o que seria determinante (para toda ação humana em sentido geral) seria unitário. O mesmo aconteceria em caso de dependência simétrica. No entanto, em caso de, por assim dizer, “biindêndência”, não há essa determinação una, de modo que, para certa classe de ações, haveria um princípio determinativo e, para outra, um diferente, justificando falar-se, aqui, de dualismo.

que saímos da verdade, não é obrigatório que ela determine o desejo. A cognição do bem maior, que, porventura, a suspensão suscitou, assim, é apenas condição necessária, mas não suficiente para em relação a isto agir em concordância. Na verdade, para tanto, “nós ainda temos que nos tornar *uneasies* na falta do que é necessário para a sua felicidade” (LOCKE, 1836, p. 167, tradução nossa), de modo que suspensão não garante adequação ao bem maior. Também, Locke sugere que há casos<sup>35</sup> em que somos *incapazes* de suspender o desejo, por causa de “perturbações extremas” (dores muito fortes, por exemplo).

No lado oposto, no que se refere ao estatuto de dependência ontológica entre a determinação pela *uneasiness* para com a do bem geral, encontramos algo semelhante. A suspensão da vontade, conforme defendido, não pode ser determinada por outra vontade (e, por conseguinte, por uma outra *uneasiness*)<sup>36</sup>. Como *nenhuma* suspensão tem a mesma determinação que aquelas outras ações, então estamos autorizados a diagnosticar independência neste aspecto.

Deste modo, por mais que haja a possibilidade de coincidência “interseccional” entre os dois gêneros de determinação, como no caso “paladar corrigido”, em que a suspensão culmina na modificação de uma *uneasiness*, isso confere, no máximo, uma relação, em termos ontológicos, de *não exclusão* mútua. No entanto, como este tipo de ligação é contingente, somos autorizados a classificar, levando em consideração os casos possíveis de isolamento “simples”, logo acima apontados, tais termos como *ontologicamente mutualmente independentes*. A hipótese de dualismo causal está, este sendo o caso, *confirmada*.

Em suma, o diagnóstico sobre o quadro geral da causação da ação, que se descortina, é categórico. *Não é possível afirmar, embora tenham igualmente caráter hedônico e finalístico, que temos o mesmo princípio determinante nas duas situações*. Há, em Locke, indícios que sugerem um *dualismo causal*, de tipo “bideterminado”. Em razão da independência ontológica, acima enunciada, não há motivos para supormos que as causas aqui em jogo se tratam de coisas homogêneas ou qualitativamente equivalentes. Em outras palavras, há duas entidades, de naturezas distintas, que determinam ações: uma para a determinação, digamos assim, “corriqueira” da vontade (e de sua ação consequente) e outra para o caso de sua abstenção (e possível deliberação seguinte).

## 5. Considerações finais: Liberdade para Locke e Mill, (in)compatibilismo e a questão do Deus liebiniziano

Como se pôde perceber, o pensamento de Locke sobre a ação humana em geral, é, de um ponto de vista da Metafísica da Causalidade, de complicada classificação. Assim, de maneira correspondente, apesar de ter sua compreensão sobre liberdade e determinação da ação humana comumente arrolada enquanto pertencente à matriz de pensamento liberal (BERLIN, 2002<sup>37</sup>; SCHOULS, 1992; SCANLAN, 1958; DOĞAN, 2005), há, nesta temática, características muito singulares em seu sistema. Com nossa análise sobre a determinação lockeana acima desenvolvida, finalmente estamos capacitados a sintetizar uma contribuição a essa questão. Para avaliar tal vinculação e concluirmos o trabalho, compararemos, de maneira breve, a concepção de seu (putativo) “correligionário” de liberalismo inglês, Stuart Mill, cujo modelo de liberdade é representativo do atribuído ao liberalismo. Depois disso, aproveitaremos a oportunidade aberta pelo ensejo comparativo e as informações recolhidas nas linhas anteriores para discutir a hipótese sobre

<sup>35</sup> Locke mostra minunciosamente este cenário no §54 do capítulo XXI de Ensaio.

<sup>36</sup> Desse modo, é decorrente das interpretações, ao contrário da nossa, de, e.g., Magri (2000), Wolfe (2009) e Glauser (2003) que, de fato, há monismo causal em jogo.

<sup>37</sup> Sobre esta classificação, em específico, concordamos que Locke pode estar naquilo chamado de “liberdade negativa”, pois sua concepção de liberdade pode ser expressa em termos de “ausência de obstáculos”.

se Locke é compatibilista e, com isto, aportar contribuição à questão sobre de que modo os conceitos liberdade e determinação (e, em especial, volição) “convivem” (ou não) na mesma antropologia.

A liberdade milleana é definida em termos essencialmente voluntaristas. Para o intelectual, “liberdade consiste em fazer o que se deseja” (MILL, 1950, p. 204, tradução nossa). A “compulsão”, um dos seus termos para o oposto de “liberdade”, residiria exatamente no contrário. Observa-se, então, que a oposição é, sobretudo, de natureza *causal* e que há dois tipos distintos e exclusivos de causalidade em jogo. Quando há algo exterior forte o suficiente – e aqui a questão parece ser, de fato, concernente a um limiar quantitativo – para determinar uma ação, esta tem poder de causar uma ação. Se isto não ocorre, a conduta depende exclusivamente de decisão pessoal, sendo determinada unicamente pelo desejo próprio. A antropologia de Mill pressupõe, por assim dizer, uma dupla existência causal ao homem, pois coexistem, nele, duas correntes opostas. Por um lado, temos o ato da decisão livre, que, apesar da afetação mútua dos homens – por um, digamos assim, “princípio de não-isolação social” –, não é determinado causalmente por elementos externos ao próprio homem; ele é, neste caso, determinado por sua própria volição. Por outro, temos uma causalidade que transcende os limites que o desejo, enquanto algo de natureza interna, determinaria, colocando o sujeito em julgo externo e alheio a sua vontade.

É por isso que Edwards (1958, p.61, tradução nossa, grifo nosso) classifica o sistema de Mill como “*soft deterministic*”, definindo-o por duas vias. Em primeiro lugar,

de acordo com essa teoria não há em primeiro lugar nenhuma contradição entre determinismo e a proposição de que seres humanos são às vezes agentes livres. Quando nós chamamos “ação livres” nunca em uma situação ordinária queremos dizer que foi incausada.

Esta afirmação simplesmente expressa a tese compatibilista, em que, embora nossas ações sejam causadas, elas podem ser livres. No entanto, esta condição não é suficiente, como acreditam alguns autores que não identificam *soft determinism* ao compatibilismo. Na verdade, há uma segunda característica distintiva dessa matriz. Assume-se que existe uma espécie causal interna (nossos desejos, por exemplo) em oposição a outra, externa – ou seja, pressupõem um *dualismo causal* –, em que, correspondentemente, uma configuraria uma ação livre e a outra não. A liberdade, portanto, é definida em termos *causais*, sendo deste modo, tão-somente, um equivalente de uma espécie de determinação.

Embora o primeiro termo (compatibilismo) é característico do pensamento do filósofo de *Ensaio*, acreditamos que o segundo – um gênero de liberdade ser suficiente para o ser livre – de modo algum se aplica. Para Locke, a liberdade não está na esfera causal, mas sim, apenas, *potencial*. Essas duas ideias, nesta perspectiva, de maneira alguma, invadem, conceitualmente falando, o domínio outra, pois são postuladas distintamente. Na verdade, Locke (1836, p.185, tradução nossa, grifo nosso) defende que *se independe*, na postulação da noção de poder, de qualquer, digamos assim, determinação efetiva de uma ação:

Eu tenho a habilidade de mover minha mão ou de deixá-la descansar; esse poder operativo é indiferente ao mover ou não mover de minha mão. Eu sou, nesse respeito, perfeitamente livre; minha vontade determina o poder operativo de descanso: Eu sou ainda livre porque a indiferença de meu poder operativo de agir ou não agir, ainda permanece; o poder de mover minha mão não é de maneira alguma prejudicado pela determinação de minha vontade, a qual ordena descanso.

O que é mais premente neste trecho é que “poder operativo” não seria “de maneira alguma prejudicado” pela determinação da vontade. Em outras palavras, “ser capaz de fazer ou deixar de fazer”, que é onde a liberdade se radica, é indiferente a uma eventual causação que essa *mesma ação* sofre. O autor é categórico ao declarar que a liberdade “consiste num poder de agir ou de abster-se de agir, e *nisto somente*” (LOCKE, 1836, p.158, tradução nossa, grifo nosso). Na liberdade, como já mostrado, o que é relevante é, *tão-só*, se uma tal atividade (e sua abstenção correlata) é *possível*. Não faz diferença alguma, para o autor, se essa

ação, ou sua abstenção, recebe, e.g., uma “preferência” determinativa pela volição. É aí onde mora a chave de leitura para entendermos o nexo entre liberdade e determinação em Locke.

Assim, não haveria motivação, de um ponto de vista teórico, em postular uma dualidade em que um determinado gênero (ou “força”) de causa caracterizaria uma ação livre e um outro não, como na antropologia milleana; ou que uma classe de ações (segundo sua estatuto de (in)determinação) seria determinado e outro não, como numa interpretação incompatibilista, constante naquela teleologia descrita por Husserl, por exemplo. Apesar de haver, de fato, um dualismo causal conforme argumentamos, em nenhum momento, o tipo de causa tem prerrogativa de caracterizar o que é da ordem da liberdade.

Naturalmente, diante disto, seguindo Rickless<sup>38</sup> (2016, p.14, tradução nossa), concordamos que Locke pode ser classificado, conforme a primeira condição de *soft determinism*, como *compatibilista*, pois, para o autor, “livre arbítrio é compatível com determinismo causal”. Não há, seguindo a trama conceitual aqui abordada, portanto, contradição em ser livre e, ao mesmo tempo, determinado<sup>39-40</sup>. Contudo, o compatibilismo ocorre de maneira *sui generis*, pois, ao contrário de Mill ou de um modelo que define liberdade segundo indeterminação (como o apresentado por Husserl), a compatibilidade seria de tipo em que não há *qualquer* relação de dependência conceitual entre determinação e liberdade.

Finalmente, neste interim, estamos em condições de responder à questão lançada na segunda seção – e que é a motivação para o próprio título do artigo –, sobre o nexo de suficiência/necessidade entre liberdade e a vontade. Para refutar a hipótese de relação de necessidade entre a primeira para com a segunda, basta apresentar a doutrina da suspensão, em que há conforme acima citado (no, e.g., §56), *liberdade* (a respeito do ato do querer, enquanto uma ação), mas não, ao menos é o que nossa pesquisa apontou, determinação *pela vontade* (sendo, neste sentido, involuntária). Então, mesmo Locke afirmando, em algumas passagens de passagens provenientes da primeira edição, haver uma volição segundo a qual qualquer ação livre é direcionada<sup>41</sup>, nas edições subsequentes, apareceu *um caso* – e isto é já suficiente para a defesa em jogo – em que isso não mais se aplica, impossibilitando, ao se tomar o texto como um todo, aquela generalização. Do mesmo modo, como o autor explicitamente aponta, conforme mostrado logo no início do artigo, e sobre isto não há muito espaço para se demonstrar o oposto, volição, por sua vez, não é suficiente para liberdade. Portanto, discordando de Chappell (1994, 2007), se se levar em consideração a forma *final* de *Ensaio*, há, apenas com isto, o bastante para a defesa da tese de que *volição não é necessária, nem suficiente para a liberdade*.<sup>42</sup>

Todavia, mesmo se não aparecesse explicitamente esse caso-limite, nosso posicionamento continuaria sendo, ao menos, pela autonomia conceitual entre tais noções. Liberdade e determinação da agência do

<sup>38</sup> Igualmente Davidson (2003), mas ambos justificando, em relação a nós, esta escolha por argumentos mais ou menos diversos.

<sup>39</sup> Aspecto que os intérpretes que tentaram encontrar elementos “anticausais”, para fundamentar uma doutrina da liberdade em Locke, não parecem aceitar.

<sup>40</sup> Interessantemente, mesmo se fôssemos tomar aquela outra concepção (axiológica e quantitativista) de paralela de liberdade, o autor, igualmente, se posicionaria enquanto compatibilista. Locke (1836, p. 248, tradução nossa) ilustra claramente essa posição afirmando que “determinação para a busca da felicidade não é nenhuma diminuição da liberdade”.

<sup>41</sup> A que, dentre outras inconsistências do capítulo, atribuímos à entrada somente posterior da Doutrina da Suspensão. Deste modo, supomos que, de fato, Locke nunca quis definir liberdade em termos de volição, mas, como este era o único princípio determinador, era natural postular como característica à ação livre o fato de ser voluntária. Mas isto não compromete a separação de significados entre o ser-livre e o ser-voluntária, que apenas seriam dados em conjunção de maneira indireta.

<sup>42</sup> Neste sentido, outro erro constante na literatura secundária do tema pode ser encontrado quando da relação entre liberdade de determinação da vontade. Manda (2013) fala que há um “tipo” de liberdade – em suas palavras, “empírica” (*Empirický*) (que, por sua vez, contrastam com o que ele chama de “conceito de liberdade abstrata” (*Abstraktný pojem slobody*), que é, para nós, a liberdade lockeana por excelência). Neste caso, o erro principal, ao fazer, ao contrário de nossa sugestão, a liberdade entrar no domínio da determinação, é, de maneira geral, postular que a negatividade da finalidade de remoção da *uneasiness* (que, em linguagem cotidiana pode ser expresso por “liberdade de” (*slobodou od*) (no sentido de “ser livre de”)) é, de algum modo, semelhante à equidade de possibilidades (da disjunção fazer/abster-se), que é o verdadeiro sentido do conceito de liberdade.

homem, como já mostrado, são duas notas antropológicas – sendo esta a mais “persistente”, pois que não se pode pensar em “indeterminação” – que coexistem, para Locke, sem interferência mútua. Assim, também, no segundo caso de determinação de uma ação humana, o mesmo ocorre. Apesar de estarmos livres para o querer e o não querer, isto não implica, conforme a rejeição da teleologia descrita por Husserl, que não haja um princípio antropológico que determine esta abstenção. Em suma, para Locke, é possível haver inteira harmonia entre a determinação de uma ação e correspondente liberdade.

O leitor pode, no entanto, estranhar, ainda, o fato de Locke, em seu compatibilismo, separar, conceitualmente, “determinação” de potencialidade. De fato, acreditamos aí haver uma questão filosófica da mesma ordem da de Deus de Leibniz<sup>43</sup>. Para Leibniz (2009, p.37), Deus, por um princípio de infalibilidade divina, sempre “age da maneira mais perfeita”, de modo que “supor que Deus intervenha no que quer que seja sem razão alguma para a sua vontade, além de parecer uma ação totalmente impossível, é opinião pouco compatível com Deus” (p.42). Esse tipo de necessidade traz um argumento corrente de que Deus, *embora o contrário seja defendido por Leibniz*, não pode ser livre, pois poderia agir senão de *uma* maneira pré-estabelecida, estando em intransponível necessidade.

A dificuldade habita exatamente no seguinte: postula-se liberdade em termos do “espaço” modal de potencialidade entre fazer e não fazer, sendo que, *simultaneamente*, determina-se, *necessariamente*, apenas *um* desses dois termos. Surgem, disto, enigmas: se há um direcionamento *obrigatório* segundo o qual alguém tem que seguir, como pode haver, *ao mesmo tempo*, a distribuição potencial igualitária entre o fazer e o não fazer? Como podemos dizer que há dois caminhos que podemos seguir, se somos impreterivelmente determinados a percorrer apenas um deles? Como não seria isso, conforme o modelo de não-liberdade, uma *necessidade*?<sup>44</sup>

A questão talvez mude de figura se considerarmos o *tipo* específico de causalidade que Locke adota, pois, apesar de o autor defender autonomia entre as esferas, a finalidade, como pudemos observar, está, juntamente com a liberdade, no âmbito potencial (do *ainda não* atingido). Assim, é indiferente, para a determinação finalística, que *efetivamente* tal ou qual ação irá se desenvolver ou que ela receba uma certa preferência volitiva (“pré-efetivação”)<sup>45</sup>. Nada disto altera o fato de que (até a) na eminência de se começar esta mesma ação<sup>46</sup>, era *possível*<sup>47</sup> que ambas as ações se desenvolvessem, o que é suficiente para liberdade. Talvez seja, portanto, ao optar pelo uso de causa final, que Locke, fugindo aos inconvenientes que uma cadeia eficiente-causal traria, consiga responder ao difícil enigma da possibilidade de uma liberdade determinada.

## Referências

- ATHERT, M. “Corpuscles, Mechanism, and Essentialism in Locke”. *Journal of the History of Philosophy*. Vol.29, No.3, pp.665-688, 1991.
- BERLIN, I., 1969, “Two Concepts of Liberty”. In: Berlin, I. *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 2002.

<sup>43</sup> Sobre a famosa vinculação Locke-Leibniz e suas consequências para problemas filosóficos dessa ordem ver, e.g, Davidson (2003).

<sup>44</sup> Questionamentos semelhantes já estão presentes, e.g., em Mabbott (1973).

<sup>45</sup> Sobre isto, a distinção de Rapaczynski (1989) entre “ter uma escolha” e “fazer uma escolha” pode ser ilustrar, com a devida adaptação, a diferença entre estar diante de uma “abertura” de possibilidade para uma ação e, dentre estas, se optar, efetivamente, por uma (e eventualmente executá-la).

<sup>46</sup> Como vimos, isto é válido, levando em conta o ponto de vista lockeano, pois a ação voluntária ocorre *depois* da própria volição (LOWE, 1986).

<sup>47</sup> Pensar o contrário, é o mesmo que atribuir poderes divinos aos agentes humanos, de modo, que somente por se ter um desejo, e, o que decorre, optar-se, volitivamente, por seguir a sua ação obtentora, necessariamente, esta decorrerá.

BONJOUR, L. A. "Determinism, Libertarianism, and Agent Causation". In: *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 14, No. 2, 1976.

CHAPPELL, V. "Locke on the Freedom of the Will". In: *Locke's Philosophy: Content and Context*, G.A.J. ROGERS (Org.). Oxford: Oxford University Press, pp. 101–121, 1994.

CHAPPELL, V. *Power in Locke's Essay*. In: NEWMAN, L. (Eds.) *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130–156, 2007.

DAVIDSON, D. *Locke's Finely Spun Liberty*. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 2, pp. 203–227, 2003.

DOĞAN, A. *Locke On Liberty And Necessity*. Vol.35, No.1, pp. 207-228.

GARRETT, D. "Liberty and Suspension". In: *Locke's Theory of the Will*. In: STUART, M (Eds.) *A Companion to Locke*. Oxford: Blackwell, pp. 260-278, 2015.

GUARDO, A. *Making Sense of Locke's Confession*. Não publicado.

GLAUSER, R. "Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom". *Dialogue*, Vol 42, No. 4, pp. 695-724, 2003

GLAUSER, R. "Locke and the problem of weakness of the will". In: REBOUL, A. *Mind, Values and Metaphysics*, Nova Iorque: Springer, 2014.

HANNA, B. To choose or not to chose: Locke and Lowe On the Nature and Powers of the Self. *Philosophy*. Vol. 86, No. 1, pp. 59-73, 2011.

EDWARDS, P. *Hard and soft determinism*. In: HOOK, S. (eds.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. Nova York: Collier-Macmillan, 1958.

FERRAZ, M. "Liberdade e vontade em Locke". *Filosofia Unisinos*, Vol. 10, No. 3, pp. 291-301, 2009.

FEREZ, C. "La determinación de la libertad, en John Locke". In: *Scienza & Politica*, Vol. 30, No. 58, pp.71-93, 2018.

HUSSERL, E. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

LEIBINIZ, G,W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LEISINGER, M. "Locke's arguments against the freedom to will". In: *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 25, No.4, pp. 642-662, 2017.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. London: T. Teg and Son, 1836.

LOCKE, J. *The Correspondence of John Locke*. 9 vols. Oxford: Clarendon Press, 1978.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, 1988.

LOLORDO, A. "Reply to Rickless". In: *Locke Studies*, 13: 55–64, 2013.

LOWE, E.J. "Necessity and the Will in Locke's Theory of Action". In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol 3, No. 2, pp.149-163, 1986.

LOWE, E. J. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LOWE, E.J, Locke: "Compatibilist Event-Causal or Libertarian Substance-Causal?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No.1, pp. 688–701, 2004.

MABBOTT, J. *John Locke*. London: Macmillan, 1973.

MAGRI, T. Locke, "Suspension of Desire, and the Remote Good". In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol 8, No. 1, pp. 55-70, 2000.

MANDA, V. "The Concept of Freedom in Locke". In: *Filozofia*, Vol. 68, No. 2, pp. 105-113, 2013.

MILL, J-S. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: E. P. Dutton & Co., 1950.

PRIESTLEY, J. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit and the Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London: Garland, 1777.

PLATO. *Protagoras*. In: *The Collected Dialogues of Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

RAPACZYNSKI, A. *Locke on freedom and autonomy*. In: A. RAPACZYNSKI, *Nature and politics: Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*. London, Cornell University Press, 1989.

RICKLESS, S. "Locke on the Freedom to Will". In: *Locke Newsletter*, Vol.31, No.1: pp.43-67, 2000.

RICKLESS, S. "Review of Yaffe's Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency". In: *Locke Studies*, Vol.1, No.1, pp.235-255, 2001.

RICKLESS, S. "Locke On Freedom". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, Edward (Ed.), 2016.

SCANLAN, J. J. S. Mill and the Definition of Freedom. *Ethics*, Vol. 68, No. 3, pp. 194-206, 1958.

SCHOULS, P. *Reasoned Freedom: John Locke and the Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

STUART, M. *Locke's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

YAFFE, G. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

YAFFE, G. "Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will". In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol.18, No.1, pp.373–391, 2001.

WALSH, J. "Things' for 'Actions': Locke's Mistake in 'Of Power'". In: *Locke Studies*, Vol.10, No.1, pp. 85–94, 2010.

WALSH, J. "Locke and the Power to Suspend Desire". In: *Locke Studies*, Vol. 14, No.1, pp.121–157, 2014.

WOLFE, C. "Locke's Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?". In: CAMPBELL, J. O'ROURKE, M., SILVERSTEIN, H. (Org.) *Action, Ethics and Responsibility*. 1<sup>a</sup> edição. Cambridge: MIT Press, pp. 109–126, 2009.

Recebido em 3 de maio de 2019. Aceito em 4 de novembro de 2019.