

O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA: LIVRE- ARBÍTRIO, RAZÕES DO COMPORTAMENTO HUMANO E DETERMINISMO

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS: FREE WILL, THE REASONS OF HUMAN BEHAVIOR AND DETERMINISM

DÉCIO DE ABREU E SILVA JÚNIOR*

RESUMO

A problematização da consciência possui o escopo de explicá-la, de compreendê-la, e de esclarecer suas relações com o mundo (material). A neurociência vem contribuindo fortemente para desvendar os processos cerebrais, e, com isso, fornecido suporte no estudo da consciência. Contudo, as perguntas vão além da fisiologia do cérebro (e sistema nervoso), cogitando sobre presença de relações de causa e efeito nesse funcionamento e no tocante à própria consciência. Afirmarções a favor do determinismo acabam por afrontar a liberdade. Dada a incompatibilidade clássica entre esses termos, os questionamentos passam a ser sobre a possibilidade de harmonizá-los, bem como sobre as razões das ações humanas e a responsabilização das condutas.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência. Livre-arbítrio. Comportamento. Causalidade. Determinismo.

ABSTRACT

The problematization of consciousness has the scope to explain it, understand it, and to clarify its relationship with the (material) world. Neuroscience has contributed greatly to unraveling the brain processes, and thereby provided support for the study of consciousness. However, the questions go beyond the physiology of the brain (and of the nervous system), speculating about the existence of cause-effect relationships in this operation and in relation to consciousness itself. Arguments in favor of determinism eventually confront freedom. Given the mismatch between these classical terms, the questions turn to the possibility of harmonizing them, as well as about the reasons of human actions and the legal responsibility of human behavior.

KEYWORDS: *Consciousness. Free will. Behavior. Causality. Determinism.*

* Mestre em Direito pela UFMG. Aluno do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Faculdade de Ciências Jurídicas de Diamantina/MG. Endereço postal institucional: Rua da Glória, 394 – Centro. Diamantina/MG. CEP: 39100-000. E-mail: juniordecio@yahoo.com.br.

SUMÁRIO: 1- Introdução. 2 - Cérebro, mente, consciência. 3 - Problematização da consciência. 4 - Consciência, liberdade e determinismo. 5 - Livre-arbítrio e determinismo. 6 - Para além das causas e escolhas. 7 - Considerações finais.

1. INTRODUÇÃO

O tema *consciência* é colocado em evidência não somente para se buscar alcançar sua compreensão, mas também para aprofundamento na problemática interdisciplinar conexa com o *livre-arbítrio* e o *determinismo*.

A própria *subjetividade* torna-se alvo de questionamentos e esclarecimentos frente ao tratamento da consciência pelo viés da *causalidade*. Essa discussão tangencia, por conseguinte, a *identidade* e a *responsabilização da conduta humana*, temas que merecem abordagem específica em outro trabalho. É evidente que não são aqui desconsiderados, haja vista *comportamento* vir acompanhado de *responsabilização* no universo jurídico, e estar invariavelmente associado à pergunta “*quem age/quem é responsável?*”. Perceba-se que, por ora, a discussão cinge-se à decisão ou motivação do agir, pressupondo o agente e até sua identidade, mas colocando em xeque sua *liberdade de ação* em um mundo que vem obtendo respostas sobre funcionamento cerebral, sobre processos mentais.

Talvez seja necessário mudança na forma da pergunta para se buscar a compatibilização ou, pelo menos, defesa da liberdade. Em outras palavras, se a *ciência* é utilizada para atribuir causalidade à ação, desvencilhando o *livre-arbítrio* de seu reduto – a consciência – talvez os limites da ciência e a incorporação de incertezas em seu seio funcionem como contra-argumento para agastar o puro determinismo.

A discussão é calorosa, e antes de se aprofundar nela, convém retorno ao ponto de partida – a consciência – lembrando da afirmação de Searle (1998: 23):

Esta época é, ao mesmo tempo, a mais excitante e a mais frustrante, em minha vida intelectual, para o estudo da consciência. Excitante porque o tema consciência voltou a ser respeitado – de fato, quase que considerado central – como matéria de investigação da filosofia, psicologia, ciências cognitivas e até da neurociência. Frustrante porque todo o assunto ainda está infestado de equívocos e erros que eu suponha já terem sido superados.

O problema da consciência, por vezes, relegado ao âmbito da filosofia, ou enfrentado pela psicologia, vem ganhando destaque em outras áreas científicas com implicações fortes na esfera do Direito. Os erros referem-se principalmente ao antigo problema mente-cérebro (ou mente-corpo), cujas visões *monista/dualista* mostram-se – segundo Searle e como será visto – insuficientes. Já as descobertas sobretudo da *neurociência* são surpreendentes no domínio do cérebro e podem contribuir no entendimento da consciência.

Contudo, adverte Precht (2009: 46) que

[a]tualmente a neurociência é tida como disciplina responsável pelas bases do conhecimento e da auto-afirmação. Os motivos são evidentes. Hoje, se comparadas com a filosofia, as propostas emocionantes partem em maior número da neurociência. A pergunta é apenas se poderemos fazer uso dessas descobertas sem a filosofia.

Fica claro que, para o autor, a filosofia ocupa posição considerável para guiar a compreensão nesta temática que acompanha o homem desde o início de suas reflexões filosóficas. A pergunta poderia, segundo ele, ser colocada ainda da seguinte maneira: “Não estarão os neurocientistas fazendo o mesmo que os filósofos, que, há 2 mil anos, tentam pensar sobre o próprio pensamento, usando apenas um outro método?”. (PRECHT, 2009: 46)

A definição de neurociência aponta tanto para as bases científicas do estudo da consciência, quanto para o suporte que ela fornece à sua discussão interdisciplinar. Como define Fernandez (2008: 17),

[a] neurociência, em especial a neurociência cognitiva, buscando estabelecer uma ponte entre a mente e a matéria, é o estudo da mente e da consciência humanas, isto é, das bases neuronais do pensamento, da percepção e da emoção: o estudo dos mecanismos da relação cérebro/mente ou, o que é o mesmo, dos mecanismos cerebrais que nos ajudam a entender a função dos genes na configuração do cérebro, o papel dos sistemas neuronais na percepção do entorno e a relevância da experiência como princípio de orientação nas ações futuras.

Vale notar que, começando pela genética, focar mecanismos de percepção e memória, envolvendo o comportamento humano, requer a consideração de inúmeras variáveis. Isso acarreta ver o problema como *complexo*. Como ensina Morin (2005: 35), a complexidade,

[à] primeira vista, é um fenômeno quantitativo, a extrema quantidade de interações e de interferências entre um número muito grande de unidades. De fato, todo sistema auto-organizador (vivo), mesmo o mais simples, combina um número muito grande de unidades da ordem de bilhões, seja de moléculas numa célula, seja de células no organismo (mais de 10 bilhões de células para o cérebro humano, mais de 30 bilhões para o organismo).

É importante perceber que a complexidade pode gerar o deslocamento para – além da dificuldade no estudo pela grandeza de interações e variáveis – o campo da *incerteza*. Isto pode ser assustador à tradição iluminadora da racionalidade: pensar que não há causa, ou que a causa é o *acaso*. Morin (2005: 35) aduz que

a complexidade não compreende apenas quantidades de unidade e interações que desafiam nossas possibilidades de cálculo: ela compreende também incertezas, indeterminações, fenômenos aleatórios. A complexidade num certo sentido *sempre tem relação com o acaso*.

Pensando no paradigma clássico de ciência e em alguns de seus pilares, é interessante retomar Prigogine (1996: 12) ao afirmar que

a ciência clássica privilegiava a ordem, a estabilidade, ao passo que em todos os níveis de observação reconhecemos agora o papel primordial das flutuações e da instabilidade. Associadas a essas noções, aparecem também as escolhas múltiplas e os horizontes de previsibilidade limitada. Noções como a de caos tornaram-se populares e invadem todos os campos da ciência, da cosmologia à economia. [...] Esta formulação quebra a simetria entre passado e futuro que a física tradicional afirmava, inclusive a mecânica quântica e a relatividade.

Assim, a ciência não pode ser pensada como capaz de dar todas as respostas. A própria causalidade deve ser repensada, lida como (forte) probabilidade. Continua a preleção de Prigogine (1996: 12):

Essa física tradicional unia conhecimento completo e certeza: desde que fossem dadas condições iniciais apropriadas, elas garantiam a previsibilidade do futuro e a possibilidade de retrodizer o passado. Desde que a instabilidade é incorporada, a significação das leis da natureza ganha um novo sentido. Doravante, elas exprimem possibilidades.

Possivelmente, essa mudança de perspectiva será alvo de construção cultural cujo início em muito ultrapassa o atual *frisson* trazido pela neurociência. Como realça Fernandez (2008: 235),

[o] mistério dos humanos consiste precisamente em advertir que cada um é um mistério para si mesmo. A ciência cognitiva, a neurociência cognitiva, a primatologia, a genética do comportamento e a psicologia evolucionista nos ajudarão a entender uma série de elementos que configuram o mistério, mas não o eliminará de todo. Ainda assim, dando por assentado que o mistério permanecerá sempre, estas ciências talvez possam levar-nos a entender melhor que a busca de um adequado critério ontológico e metodológico para a compreensão e a realização do direito pode considerar-se, antes de tudo, como a arqueologia de uma ponte entre natureza e cultura, em forma de uma explicação científica da mente, do cérebro e da natureza humana.

2. CÉREBRO, MENTE, CONSCIÊNCIA

Inegáveis têm sido as contribuições da ciência para entender o funcionamento do sistema nervoso, em especial, do *cérebro* (humano). Estrutura, relação e resultado são analisados com auxílio de microscópio e outras ferramentas como aparelhos monitoradores¹ de atividade cerebral. Por tratar do cérebro (e sistema nervoso) em funcionamento, o estudo acaba por incluir a *mente*. Como mostra Brandão (2004: 215),

[o] cérebro e o corpo estão indiscutivelmente integrados por circuitos neurais e mecanismos bioquímicos mutuamente relacionados. Como exemplo claro disso, basta citar a imediata correspondência entre os mecanismos cerebrais e a realização dos movimentos. [...] Os neurocientistas acreditam que da mesma forma que descobrimos como diversos neurotransmissores, circuitos e redes neuronais combinam-se para elaborar mecanismos complexos que determinam um comportamento ou uma função mental é possível realizar esforços para descobrir como o cérebro organiza-se durante a formação da mente.

Logo, a neurociência dialoga com a filosofia, nesse particular, alcunhada de filosofia da mente. Resvala ainda em *comportamento* como resultado de processos mentais, contendo perspectiva de causalidade da resposta a estímulos. Com isso, é aberto flanco para o questionamento sobre a existência da própria mente e da consciência. Contudo, a participação do cérebro no processamento das informações, dos sentidos, e no comando motor corporal é assente e contribui para perquirir o *agir* (humano), para o estudo da mente e do comportamento. Damásio (2000: 29-30) fundamenta que

1 Damásio (2000: 31) cita “exemplo de um novo tipo de marcador cerebral é o aumento ou a diminuição de atividade de uma determinada região cerebral, visualizada por intermédio da tomografia por emissão de pósitrons [*positron emission tomography*, ou PET] ou da ressonância magnética funcional [*functional magnetic resonance imaging scan*, ou fMRI]”.

[...] mente e comportamento também se correlacionam estreitamente com as funções dos organismos vivos, especificamente com as funções do cérebro no interior desses organismos. O poder dessa triangulação de mente, comportamento e cérebro é evidente há mais de um século e meio – desde que os neurologistas Paul Broca e Carl Wernicke descobriram uma conexão entre a linguagem e certas regiões do hemisfério cerebral esquerdo.

Segundo Damásio (2000: 30), o trabalho em neurociência cognitiva, recentemente,

[...] tornou-se especialmente frutífero, pois o desenvolvimento de novas técnicas para observar o cérebro, visando conhecer sua estrutura e função, permite-nos agora associar determinado comportamento que observamos, clinicamente ou em um experimento, não só a um correlato mental presumido desse comportamento, mas também a marcadores específicos de estrutura ou atividade cerebral.

A tarefa, entretanto, não é fácil. Como ressalta Precht (2009: 46), “a pesquisa cerebral é uma atividade muito particular – são cérebros humanos tentando entender algo sobre cérebros humanos, ou seja, o sistema quer entender a si próprio. O cérebro torna-se sujeito e objeto da pesquisa, o que é uma situação precária”.

Embora o sujeito não se reduza ao cérebro, é nesse que se dão os processos mentais inerentes ao entendimento, à racionalidade. Ser sujeito do conhecimento requer, para Damásio (2000: 41-42), um modelo do todo – promotor da percepção do organismo por si próprio – alocado no cérebro. Em suas palavras, “o organismo, na operação de relacionar da consciência, é toda a unidade de nosso ser vivo – nosso corpo, por assim dizer –, e, no entanto, a parte do organismo chamada cérebro contém dentro de si uma espécie de modelo do todo”.²

2 Para o autor, “esse é um fato estranho, que recebe pouca atenção mas é digno de nota, sendo talvez a pista mais importante para o possível fundamento da consciência. [...] As raízes profundas do self, incluindo o self complexo que abrange a identidade e a individualidade, encontram-se no conjunto de mecanismos cerebrais que de modo contínuo e *inconsciente* mantêm o estado corporal dentro dos limites estreitos e na relativa estabilidade requeridos para a sobrevivência”. (DAMÁSIO, 2000: 41-42).

Uma vez conectados cérebro e mente, resta associar mente e consciência. Não sendo incontroversa, a definição de Precht auxilia na compreensão da consciência como atividade mental: “a consciência é um fenômeno inteiramente privado, de primeira pessoa, que ocorre como parte do processo, de primeira pessoa, que denominamos mente” (DAMÁSIO, 2000: 29). O organismo que quer entender a si próprio é o sujeito que pretende ter consciência (de si mesmo), mas sem desconsiderar a alteridade e conexão com a natureza e a cultura.

Consciência não é de fácil definição. A palavra comporta diversas acepções, variando entre as diversas áreas como psicologia, filosofia, direito, bem como dentro delas. Como resgata Brochado (2002: 47),

[a] acepção originária do termo consciência era [...] a do sentido de consciência *moral*; a acepção intelectual e psicológica do termo surgiu posteriormente, a partir do desenvolvimento da epistemologia e das ciências humanas em geral, como a sociologia, a psicologia e a psicanálise. Segundo Padre Vaz, a colocação do ser humano como indivíduo no centro da interpretação e avaliação da realidade (chamada “inflexão antropocêntrica”), que marca a virada da filosofia do objeto para a filosofia do sujeito, tem como uma de suas consequências a pluralidade de significações do termo “consciência”.

A consciência, enquanto aquilo que possibilita a busca do homem pelo entendimento de si, torna-se o foco de estudo, uma vez não encarada apenas como pressuposto. Searle (1998: 26) suspeita que

as gerações futuras se perguntarão por que levamos tanto tempo no século XX para perceber que a consciência é o ponto central para a compreensão de nossa própria existência como seres humanos. Por que, por tanto tempo, pensamos que a consciência não importava, que não tinha valor? O paradoxo é que a consciência é a condição que possibilita qualquer coisa ter alguma importância para alguém. Apenas para os agentes conscientes existe a possibilidade de algo ter algum significado ou importância.

3. PROBLEMATIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Estudar, problematizar a consciência significa voltar-se para aquilo que possibilita a compreensão. Damásio (2000: 24-25) considera

[...] o problema da consciência uma combinação de dois problemas intimamente relacionados. O primeiro é entender como o cérebro no organismo humano engendra padrões mentais que denominamos, por falta de um termo melhor, as imagens de um objeto. *Objeto* designa aqui entidades tão diversas quanto uma pessoa, um lugar, uma melodia, uma dor de dente, um estado de êxtase; *imagem* designa um padrão mental em qualquer modalidade sensorial, como, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem tátil, a imagem de um estado de bem-estar.³

Segundo o autor, resolver esse primeiro problema “é descobrir como o cérebro produz padrões neurais em seus circuitos de células nervosas e como ele consegue converter esses padrões neurais nos padrões mentais explícitos que constituem o nível mais elevado de fenômeno biológico, o qual designo por imagens” (DAMÁSIO, 2000: 25).

O segundo problema, para Damásio (2000: 25-26), é “como, paralelamente ao engendramento de padrões mentais para um objeto, o cérebro também engendra um sentido do self no ato de conhecer”? A solução desse problema⁴

requer que se entenda como, enquanto escrevo, tenho um senso de mim, e como, enquanto lê, você tem um senso de si; como nos damos conta de que o conhecimento particular que você e eu contemplamos em nossa mente, neste exato momento, é moldado

3 Recorrendo a uma metáfora, o referido autor assim traduz esse primeiro problema da consciência: “como obtemos um ‘filme no cérebro’, devendo-se entender, nessa metáfora tosca, que o filme tem tantas trilhas sensoriais quantos são os portais sensoriais de nosso sistema nervoso – visão, audição, paladar, olfato, tato, sensações viscerais etc.” (DAMÁSIO, 2000: 25).

4 Retomando a metáfora do “filme no cérebro” o autor converte o segundo problema na questão “como o cérebro também gera o senso de que existe alguém que é proprietário e observador desse filme”? (DAMÁSIO, 2000: 27).

de uma perspectiva específica, a do indivíduo dentro do qual esse conhecimento se forma, e não de uma perspectiva canônica de tipo único para todos. (DAMÁSIO, 2000: 26-27)

Para Searle (1998), converter o mistério da consciência no problema da consciência demanda ultrapassar antigas categorizações que podem ser reunidas em duas vertentes conhecidas como teorias *monista* e *dualista* da relação mente-corpo⁵. E mais, encarar a consciência como objeto de investigação científica como outro qualquer. Afastando-a de outras propriedades físicas do cérebro, e descrevendo-a como *estados de sensibilidade e ciência*, Searle (1998: 24), assim, inicia sua digressão sobre a consciência:

Presumimos também que a noção de redução científica – através da qual fenômenos complexos podem ser explicados e, em alguns casos, eliminados, pelos mecanismos básicos que os fazem funcionar – está clara e apresenta poucas dificuldades. Percebemos, então, que a consciência, nossos estados ordinários de sensibilidade (*sentience*) ou ciência (*awareness*) quando estamos acordados, bem como nossos estados oníricos quando estamos adormecidos, parecem peculiares quando comparamos com alguns fenômenos “físicos” tais como as moléculas ou as montanhas. Comparadas às montanhas e moléculas, a consciência parece “misteriosa”, “etérea”, até mesmo “mística”. A consciência não aparenta ser “física” no sentido que afirmamos serem físicas as outras propriedades do cérebro, tais como as descargas neuronais. Nem parece ser redutível a processos físicos através das formas usuais de análises científicas que funcionaram para propriedades físicas como o calor e a solidez.

Deve-se perceber, como salienta Searle, que admitir a existência da consciência implica aceitar certo dualismo que a distinção entre fenômeno *mental* e *físico* encerra, mas critica

5 Em resumo, teorias monistas resolvem o problema *mente-corpo*, reduzindo tudo ou a corpo ou a mente, ou seja, ou só existe uma realidade material, ou só há uma realidade mental subjacente. Já teorias dualistas pressupõem processos mentais e corporais, variando as teorias em função da independência e correlação dos processos. Existe ainda outra vertente cujas teorias não se enquadram em nenhuma das outras, e de algum modo tentam solucionar o impasse que criam; e aqueles para quem o problema mente-corpo é desprovido de significado e deve ser desconsiderado. Cf. MARX; HILLIX, 2008: 60 *et seq.*

o dualismo, como concebido tradicionalmente, por ele não estabelecer definitivamente relação entre o mental e o físico.⁶ O autor comenta que “muitos autores, como o físico Roger Penrose e o filósofo David J. Chalmers [...], se conformam e aceitam o dualismo” (SEARLE, 1998: 24).

Por outro lado, esse reconhecimento de um campo mental destacado pode ser transitório, uma vez derivado da atual incapacidade da ciência de explicar aspectos da mente. Prigogine cita Penrose, para quem “é a nossa compreensão atualmente insuficiente das leis fundamentais da física que nos impede de exprimir a noção de mente (*mind*) em termos físicos ou lógicos” (PRIGOGINE, 1996: 23).

Searle argumenta que, entretanto, uma crescente inclinação filosófica de aspiração monista materialista tem se orientado no sentido de uma abordagem reducionista da consciência. Porém, o autor combate essa visão, reforçando que ela, ao invés de eliminar a consciência, reafirma a existência de estados de consciência, de estados internos, como pensamentos e sentimentos.⁷ Ele acredita

6 Nas palavras de Searle (1998: 24), “muitos filósofos acreditam que, se você conferir real existência à consciência, isso o forçará a adotar alguma versão de “dualismo”, ou seja, a visão de que há duas espécies metafisicamente diferentes de fenômenos no universo: o mental e o físico. De fato, para muitos autores, a própria definição de dualismos infere que, se você aceita os fenômenos “mentais” como as dores, além dos fenômenos “físicos” como as montanhas, você é um dualista. No entanto, o dualismo, tal como é tradicionalmente concebido, parece uma teoria sem futuro porque, tendo feito uma distinção estrita entre o mental e o físico, não consegue construir uma relação inteligível entre os dois. Parece que aceitar o dualismo significa desistir de toda a visão científica de mundo, que levou quase quatro séculos para se obter. Então, o que devemos fazer?”

7 No dizer de Searle (1998: 24-25), “o movimento mais comum na filosofia contemporânea é insistir que o materialismo tem de estar certo e que devemos eliminar a consciência reduzindo-a a alguma outra coisa. Daniel C. Dennett é um exemplo patente de um filósofo que adota tal posição. Os estados cerebrais descritos em termos puramente ‘físicos’ e programas de computador são candidatos favoritos para fenômenos nos quais a consciência deve ser reduzida. Mas, [...] todas essas tentativas reducionistas de se eliminar a consciência são tão malsucedidas quanto o dualismo que elas estavam decididas a suplantarem. De certa forma, elas são piores, por constatarem a real existência dos estados de consciência que deveriam explicar. Acabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos e subjetivos tais como nossas dores e alegrias, memórias e percepções, pensamentos e sentimentos, humores, remorsos e apetites”.

que “o ímpeto em direção ao reducionismo e ao materialismo deriva do erro de se supor que, se aceitarmos a consciência como tendo sua própria existência, estaremos, de alguma forma, aceitando o dualismo e rejeitando a visão científica de mundo” (SEARLE, 1998: 25).

A conclusão que Searle (1998: 25) apresenta é que “a consciência é um fenômeno natural e biológico. É uma parte de nossa vida biológica assim como a digestão, o crescimento ou a fotossíntese”. Segundo ele,

[e]stamos cegos para enxergar a característica biológica e natural da consciência e outros fenômenos mentais devido à nossa tradição filosófica, que transformou “mental” e “físico” em duas categorias mutuamente excludentes. A saída é rejeitar não só o dualismo mas também o materialismo e aceitar que a consciência é tanto um fenômeno “mental”, qualitativo e subjetivo, quanto uma parte natural do mundo “físico”. Estados de consciência são qualitativos no sentido de que para qualquer estado – como sentir dor ou preocupar-se com a situação econômica – existe algo que qualitativamente se sente como estando naquele estado; e são subjetivos no sentido de que só existem quando experimentados por um ser humano ou outro tipo de “sujeito”. A consciência é um fenômeno biológico natural que não se enquadra apropriadamente em nenhuma das categorias tradicionais do mental e do físico. É causada por microprocessos de nível inferior no cérebro e é uma propriedade do cérebro em níveis macrossuperiores. Para se aceitar este “naturalismo biológico”, como eu gosto de chamá-lo, temos de abandonar primeiramente as categorias tradicionais. (SEARLE, 1998: 25-26)

Após reflexões que culminam na exposição de sua visão sobre a consciência, Searle (1998: 206) exorta que

“[o] problema da consciência” consiste em explicar exatamente como os processos neurobiológicos no cérebro “causam” nossos estados subjetivos de ciência ou sensibilidade; como exatamente esses estados “são percebidos” nas estruturas cerebrais, como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral. Se pudéssemos responder às perguntas causais – o que causa a consciência e o que ela causa – acredito que responder às outras

perguntas seria relativamente fácil. Ou seja, se conhecêssemos toda a história causal, saberíamos responder perguntas do tipo: “Onde exatamente estão localizados tais e tais processos conscientes no cérebro, e por que precisamos deles?”. Apresentado desta forma, o problema da consciência é um projeto de pesquisa científica como qualquer outro. No entanto, o fato da consciência aparentar ser um “mistério” ocorre porque não temos uma ideia clara de como qualquer coisa no cérebro poderia “causar” estados conscientes. Acredito que nossa noção de mistério será eliminada quando tivermos, se tivermos, uma resposta para a pergunta causal. No entanto, nossa noção de mistério é um obstáculo genuíno para se obter uma resposta à pergunta causal.

3.1 O QUE CAUSA A CONSCIÊNCIA?

Investigar como se dão os processos mentais associados às sensações, tomada de ciência e ação (ou resposta) abre caminho à solução do problema da consciência. Entender o que causa a consciência, invariavelmente, remonta ao seu funcionamento, e, novamente, àquilo que ela é.

Searle avalia teorias computacionais da mente, aceitando que a computação pode servir para fazer simulação de processos mentais, mas não que programas de computador sejam mente.⁸

Para o autor, aqueles cuja crença é que “o cérebro é um computador digital e que a mente consciente é um programa de computador” (SEARLE, 1998: 36) relacionam mente a cérebro, assim como *software* (programa) a *hardware* (componentes físicos). Ele explica que

[h]á diferentes versões da teoria computacional da mente. A mais forte é [...]: a mente é apenas um programa de computador. Isso é tudo. Chamo-a de “Inteligência Artificial Forte” (IA Forte) e a fim de distingui-la da visão de que o computador é uma ferramenta útil para fazer simulações da mente, da mesma forma como é útil nas

8 Conforme Searle (1998: 204) supõe, “talvez, mais importante ainda, a teoria computacional da mente expressa um determinado desejo tecnológico de poder. Se conseguirmos criar mentes apenas elaborando programas de computador, teremos alcançado o domínio tecnológico definitivo sobre a natureza”.

simulações de quase qualquer coisa que descrevamos com precisão, tal como as condições metereológicas ou o fluxo de dinheiro na economia. Esta visão mais ponderada eu a chamo de IA Fraca. [...] Eu rejeito a IA Forte, mas aceito a IA Fraca. (SEARLE, 1998: 36-37;44)⁹

Searle (1998: 37) aponta que um computador manipula símbolos, porém não apresenta compreensão semântica deles¹⁰. Por outro lado, “a mente consiste em algo mais do que a mera manipulação de símbolos formais. A mente tem conteúdos. Por exemplo, quando pensamos em inglês, as palavras inglesas que vêm às nossas mentes não são apenas símbolos formais não-interpretados”.

Para entender seu posicionamento, é preciso notar o que distancia programas de computador de mentes. Searle lança mão do “Argumento do Quarto Chinês”¹¹, cuja estrutura segue três passos:

-
- 9 Searle (1998: 43-44) não nega que “o cérebro é, de fato, uma máquina, uma máquina orgânica; e seus processos, como as descargas neuronais, são processos orgânicos mecânicos. Mas a computação não é um processo automatizado como as descargas neuronais ou a combustão interna. Pelo contrário, a computação é um processo matemático abstrato que existe apenas em relação a observadores e intérpretes conscientes. Observadores como nós têm encontrado meios de implementar a computação com máquinas elétricas à base de silício, mas isso não torna a computação algo elétrico ou químico”.
 - 10 “Um computador é, por definição, um equipamento que manipula símbolos formais. Estes, por sua vez são frequentemente descritos como 0's ou 1's. [...] Para os objetivos do momento, o ponto principal é que o mecanismo é totalmente definido em termos da manipulação de símbolos. A computação, nesta acepção, é simplesmente um conjunto sintático de operações, no sentido de que os únicos atributos dos símbolos que importam para a implementação do programa são os formais ou os sintáticos.” (SEARLE, 1998: 37).
 - 11 Searle (1998: 38) discorre: “Imagine que você execute as etapas de um programa elaborado para responder perguntas em um idioma que você não compreende. Eu não entendo chinês, então imagino que estou trancado em uma sala cheia de caixas com símbolos chineses (a base de dados), recebo uma pequena quantidade de símbolos chineses (perguntas em chinês), e, então procuro em um manual (o programa) o que deveria fazer. Realizo algumas operações com símbolos de acordo com regras (i.e., eu executo etapas as etapas do programa) e entrego uma pequena quantidade de símbolos (respostas às perguntas) aos que se encontram fora do quarto. Eu sou um computador executando um programa para responder perguntas em chinês, mas ao mesmo tempo não compreendo uma palavra de chinês”.

1. Programas são totalmente sintáticos. 2. As mentes têm uma capacidade semântica. 3. A sintaxe não é a mesma coisa que a semântica, nem é, por si só, suficiente para garantir um conteúdo semântico.

Consequentemente, programas não são mentes. (SEARLE, 1998: 38-39)

Embora as teorias computacionais da mente não sejam suficientes para explicar a mente, a consciência, elas podem, como metáfora, ficção ou problema, servir para a conjectura de que um sistema capaz de manipulação de informação, com apreensão semântica e ciência de si próprio poderia se aproximar de mente e de consciência. Searle (1998: 205) insiste que

em se tratando da consciência, “os cérebros têm uma importância crucial”. De fato, sabemos que os processos cerebrais “causam” a consciência, e a partir disso deduz-se que qualquer outro tipo de sistema capaz de causar a consciência deveria ter capacidades causais, ao menos, equivalentes às dos cérebros. Em tese, um “cérebro artificial” poderia causar a consciência apesar de ser feito de alguma substância totalmente diferente dos neurônios. Mas qualquer que seja a substância usada, sua estrutura resultante deve compartilhar a mesma capacidade causal do cérebro para produzir a consciência.

A parte da contribuição de Searle que merece ser posta em mais alto relevo é a da inferência de que a consciência é uma *propriedade* do cérebro, uma vez que é causada por processos neuronais no cérebro. Searle (1998: 44) registra que a

[...] consciência é causada por processos neuronais de nível inferior no cérebro e é, por si só uma propriedade do cérebro. Por ser uma propriedade que surge através de certas atividades dos neurônios, podemos vê-la como uma “propriedade emergente” do cérebro. Uma propriedade emergente de um sistema é aquela que é causalmente explicada pelo comportamento dos elementos do sistema; mas, não é uma propriedade de quaisquer elementos individuais e não pode ser explicado simplesmente como uma soma das propriedades desses elementos. A liquidez da água é um bom exemplo: o

comportamento das moléculas de H₂O explica a liquidez, mas as moléculas individuais não são líquidas.

3.2 O QUE A CONSCIÊNCIA CAUSA (OU PERMITE)?

Depois de se debruçar sobre a causa da consciência, e almejando melhor entendimento do que ela seja, cumpre indagar o que a consciência causa ou permite.¹² Desde já, seja retomada a ideia de Searle de consciência como “estados ordinários de sensibilidade (*sentience*) ou ciência (*awareness*)”. A consciência permite ciência ou saber sobre a emoção, sobre o próprio saber, e sobre o agir, direcionando-o.

O estado de sensibilidade, de fato, está intimamente conectado a estímulo externo ao organismo ou causa exterior que provoca sensação. Órgãos do sentido e sistema nervoso captam e processam informação, e, em funcionamento ordinário, são *condição* para sentimento de emoção¹³. Contudo, nesses casos não devem ser considerados a *causa* da emoção. Bennett e Hacker (2006: 229) afirmam que

[u]ma emoção pode efectivamente ser “resultado” de uma reacção a uma causa. É indiscutível que o funcionamento adequado do cérebro é uma *condição causal* do sentir emoções. [...] Mas seria incorrecto assimilar as condições causais da possibilidade de sentir a emoção à causa de uma emoção específica numa ocasião determinada.

12 Tratar como permissão talvez seja mais adequado pela falta de relação de implicação entre estado de consciência e o que ele possibilita, consubstanciando-se em condição de possibilidade e não como necessária causalidade. Equivalente observação poderia ser feita quanto ao tópico sobre *o que causa a consciência*, pois não é porque há processos neurais que há consciência, contudo, se há consciência, ela resulta de processos neurais. A pergunta embaraçosa é se a consciência seria possível não só pelo que foi abordado como sua causa, mas também pelo que será dito como o que ela possibilita, ou seja, o que esse tópico aborda – *o que a consciência permite* – na verdade também não seria causa ou condição de possibilidade da consciência?!

13 A precisão terminológica definidora de afeto, emoção, apetite, sensação, desejo, e sentimento merece ser analisada em trabalho específico.

Por outro lado, sensações podem ter origem em abstrações, estando vinculadas a causas no interior do organismo, identificadas nos processos mentais. Segundo os autores, “só um utilizador de linguagem pode sentir medo da bancarrota, sentir ansiedade por causa da inflação, sentir terror de fantasmas, sentir apreensão acerca do estado da nação” (BENNETT; HACKER, 2006: 230).

De todo modo, sentir não é privilégio de organismos conscientes, mas a consciência é fundamental para se *saber da emoção*¹⁴. Para Bennett e Hacker (2006: 229),

[q]uando sentimos uma emoção, *não* estamos “conscientes de que um sistema emocional do cérebro está activo”. Porque sentimos emoção sem saber nada acerca das actividades do cérebro, tal como não precisamos saber a causa (por oposição ao objecto) da nossa emoção. Sentir amor, ciúme ou inveja, e estarmos “conscientemente sabedores” que sentimos isso, não é saber de um sistema emocional do cérebro que é uma condição causal para sermos capazes de ter essa emoção. Mais propriamente, é sentir amor por isto-e-isto (ciúme ou inveja por isto-e-isto) e *constatarmos* que sentimos.

Ter ciência sobre o próprio saber é algo que a consciência possibilita, constituindo vereda para densas reflexões filosóficas. Por ora, basta ligar essa possibilidade à racionalidade. E a razão ao *agir* e à *subjetividade*, aqui tomada como *individualidade*. Damásio (2000: 44) indica que

a consciência permite saber que as imagens existem dentro do indivíduo que as forma, situa as imagens na perspectiva do organismo, relacionando-as a uma representação integrada do organismo, e, com isso, permite a manipulação das imagens em favor dele. No processo de evolução, quando a consciência surge, ela anuncia o despontar da antevisão no indivíduo.

Tratar da consciência em função da ação racional é introduzir a problemática do porquê do agir e da liberdade

14 Bem como, evidentemente, racionalizá-la, estudá-la.

da tomada de decisão. Avaliar e decidir como agir deriva da perspectiva da razão como causa da conduta. Segundo prescrição de Damásio (2000: 44-45),

a consciência introduz a possibilidade de construir na mente algum equivalente das especificações reguladoras ocultas no “núcleo do cérebro”, um novo modo de o ímpeto de viver impor suas demandas e de o organismo agir com base nelas. A consciência é o rito de iniciação que permite a um organismo equipado com a capacidade de regular seu metabolismo, com reflexos inatos e com a forma de aprendizado conhecida como condicionamento tornar-se um organismo com mente, o tipo de organismo em que as reações são moldadas por um *interesse* mental pela vida do próprio organismo.

Ainda que situar a consciência como guia da ação seja controverso, a *razão* será tratada como uma das causas do agir e não como única ou mais importante causa. Em seguida, opor-se-ão livre-arbítrio e determinismo.

3.3 CAUSAS OU RAZÕES PARA O COMPORTAMENTO HUMANO: COMPLEXIDADE

Perquirir causas para o comportamento humano abre duas sendas principais. Na primeira, toda investigação científica embasa conclusão de causalidade, de que o comportamento pode ser explicado, sobretudo, apoiando-se nos recorrentes avanços neurocientíficos.

Já a segunda segue a tradição de atribuir, ao lado de outros motivos para a ação, a assente presença de causa não causada, da liberdade, do livre-arbítrio, da possibilidade de escolha.

Reflexo, instinto, intuição, emoção, vontade, liberdade, livre-arbítrio, razão, reações químicas (e físicas) no interior dos organismos, tudo isso não é um rol fechado de componentes de motivação do agir, embora, dependendo do paradigma, seja possível separar ações irracionais das racionais, ou ainda submetê-las aos desígnios da vontade.

3.3.1 REFLEXO, INSTINTO E INTUIÇÃO

Respostas automáticas, irracionais, diretas estão atreladas a reflexo e instinto. Buscando desvendar o encadeamento causal, explicações apóiam-se em fatores genéticos e análise de processos neuronais. É patente a presença da ideia de causalidade.

A intuição normalmente é caracterizada como imediata, não é fruto de completo repositório de justificação racional. As ações que têm a intuição como motivo são diretas, ainda que alguma racionalização ocorra para tomada de decisão pelo agir intuitivo.

Em comum, todas podem gerar racionalização posterior para entendimento de suas causas.

3.3.2 EMOÇÃO

Como anteriormente dito, a consciência permite a tomada de consciência de emoções. Aqui, pergunta-se se emoções motivam a ação. Contudo, se se considera emoção como “rótulos” ou *verbalização* de uma gama de reação químicas (e físicas) que ocorrem no organismo – cuja tomada de consciência induz sua identificação, caracterização – então, será destacado o encadeamento causal, segundo o qual existiriam causas para as referidas *reações químicas* que motivariam comportamentos. Em outras palavras, cumpriria estudar a motivação das emoções.

Em um primeiro momento, como explana Brandão (2004: 121), “existe grande concordância na proposição de que emoção e motivação estão estreitamente relacionados. [...] Na visão de alguns autores, entretanto, a motivação é apenas mais um dos componentes da emoção, ao lado dos componentes endócrino, autonômico, sensorial e motor”. O autor sustenta que a experiência emocional resulta de vários eventos, porém

no caso mais simples a emoção se expressa por um ato motor, de natureza motivacional, desencadeado por sensações provocadas por estímulos sensoriais do meio onde se encontra o indivíduo. A

emoção, entretanto, pode incluir um conjunto de pensamentos e planos sobre um evento que já ocorreu, está ocorrendo ou que vai acontecer [...]. (BRANDÃO, 2004: 121)¹⁵

Se as emoções são estados presentes e lembranças de sensações, com toda a racionalização que podem suportar, qual o peso que possuem na motivação do comportamento? Lembrando que essas sensações variam desde necessidades vitais básicas como ter sentido sede, a outras que podem envolver outro organismo, outra pessoa, como estar apaixonado.

Definir emoção não é tarefa fácil, ainda mais considerando a existência de outros vocábulos como sentimento, sensação, desejo, apetite, afeto¹⁶. *Emoção* parece ser o melhor termo ostentador das reações corporais atreladas a sentimentos. Brandão (2004: 121) ensina que

uma das definições mais simples de emoção refere-se à manifestação de reações psicomotoras, geralmente acompanhadas de alterações neurovegetativas em resposta a um estímulo ambiental. Se atentarmos para estados como amor, raiva, alegria, culpa, medo etc. observaremos que, além de serem estados emocionais, eles pouco têm em comum. Uma das teorias gerais das emoções sustenta que o elemento comum ligando todas as emoções é que elas representam alguma reação a um “evento reforçador” ou a sinais reforçadores condicionados. Os reforçadores podem atuar como estímulos recompensadores (por exemplo alimento, se o animal está faminto, e água se ele está com sede) ou punitivos (um estímulo doloroso, por exemplo).

É comum associar todo esse espectro de emoções à motivação do comportamento. Digressões seguintes sobre vontade, liberdade e determinismo deverão contribuir para o

15 Prossegue o autor, dizendo que, além de se manifestarem por expressões faciais típicas, “podem ocorrer alterações endócrinas e autonômicas importantes, tais como garganta e boca secas, sudorese nas mãos e axilas, aumento dos batimentos cardíacos e da respiração, rubor facial, tremores nas extremidades e, dependendo da intensidade da experiência emocional, incontinência urinária e intestinal” (BRANDÃO, 2004: 121).

16 Do ponto de vista da psicanálise, importante lembrar que desejo e pulsão são termos imprescindíveis.

papel das emoções no comportamento humano. Da citação anterior de Brandão, depreende-se que elas estão ligadas, inclusive, a condicionamento de comportamento. Bennett e Hacker (2006: 245) assim resumem a discussão sobre emoção e motivos para a ação:

Em suma, muitas emoções também são motivos para agir, não porque sejam causas da acção, mas porque indicam uma forma de interesse e estrutura da crença que configuram padrões comuns de explicação da acção humana. Explicar uma acção humana dizendo que foi feita por uma emoção motivadora, como o medo, o amor, a inveja ou a compaixão, não é citar um factor numa explicação (como uma razão, uma causa, um desejo, um hábito ou uma tendência), mas trata-se de um padrão explicativo.

3.3.3 VONTADE

A ação segundo a vontade talvez tivesse relação próxima com a liberdade, não fosse o questionamento sobre a liberdade da vontade. Como preleciona Cardoso (2008),

considerávamos até aqui a liberdade de ação propriamente dita, e tratava-se então por livre aquele capaz de agir segundo sua vontade. Opera-se então uma virada decisiva (fôssemos mais loquazes, diríamos copernicana) na forma de enfrentar o problema da liberdade: ora, não mais se considera a liberdade de ação, de fazer o que se quer, segundo a própria vontade, mas sim a própria liberdade da vontade. [...] Podemos obviamente fazer o que queremos, mas será possível também, por sua vez, querer o que queremos?

Para Schopenhauer (p. 100), se o leitor de seu texto *O livre arbítrio* “se persuadiu de que a hipótese do livre arbítrio deve ser absolutamente afastada, e que todas as ações humanas são submetidas à mais inflexível lei de necessidade, teria chegado [...] a poder conceber a *verdadeira liberdade moral*, que pertence a uma ordem de ideias superior”¹⁷.

17 Cardoso (2008) anota: “liberdade moral, que Schopenhauer identifica com o livre-arbítrio”.

Cardoso (2008) prossegue, afirmando que “a primazia da vontade sobre a racionalidade é nota característica e elemento fundamental na filosofia de Schopenhauer. A vontade é a soberana, e o intelecto está a seu serviço”.

3.3.4 LIBERDADE E LIVRE-ARBÍTRIO

Como afirma Searle (2007: 23), “a tese do livre-arbítrio estabelece que algumas ações não são precedidas por condições causais suficientes”. Com tópicos específicos a seguir, por ora, vincula-se liberdade a livre-arbítrio, precariamente entendido como a liberdade no âmbito da moralidade.

Em contraposição à ideia de livre-arbítrio, Schopenhauer (p. 74-75) sustenta que, “admitindo o livre arbítrio, toda ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa”, noção que as “próprias formas do intelecto repugnam” por conduzir ao “*acaso absoluto*”.

3.3.5 RAZÃO

Se o homem primeiro escolhe, depois só racionaliza a conduta para compreendê-la, a ação tem outros móveis que não a razão. Fica complicado, nessa perspectiva, encontrar espaço para se falar realmente em escolha.

Contudo, a tradição ocidental dominante reafirma o papel da razão na *moralidade* e na *eticidade*. A razão está envolvida em três momentos lógicos da ação moral. Daí falar-se em racionalidade do agir moral. O âmbito, logo, é o da *razão prática*. Como evidencia Brochado, citando Lima Vaz,

o ato moral [...] se compõe de três elementos fundamentais na Ética de Lima Vaz: conhecimento (da Lei), liberdade (de escolha), decisão (síntese dos dois outros no ato concreto). O momento do conhecimento da norma moral é essencialmente intelectual e é acompanhado pelo momento da liberdade no sentido de tornar

esta norma um valor para si; e como síntese do conhecimento que sabe da norma e da liberdade que se auto-impõe a norma, temos a consciência moral, que [...] é a norma subjetiva do ato moral. (BROCHADO, 2002: 33)

Perceba-se a estreita conexão entre liberdade e ação racional, decorrente da atribuição de racionalidade à escolha, cuja universalização pode assim ser alcançada. Mesmo que não seja questionada a liberdade nesse ponto – submetendo-se toda decisão aos ditames da vontade – reconhece-se o forte papel das inclinações, que transforma a escolha racional ética em verdadeiro sacerdócio. Se o completo relativismo acarreta falta de parâmetros, o esforço para ações éticas mostra a distância até o outro extremo. Segundo Brochado (2002: 181),

[d]ada a complexidade da decisão ética, de acordo com as variantes empíricas e também axiológicas, torna-se cada vez mais difícil pensar numa sociedade que funcione bem a partir de compreensões individuais de justiça [...] ou atos realizadores de imperativos categóricos.

3.3.6 COMPLEXIDADE

Todos os motivos da ação aqui esboçados mostram que várias podem ser as razões para o comportamento. Ainda que se considere como causa única a vontade, não estaria descartada a existência de inúmeros motivos para sua formação. Indispensável, portanto, abordar-se a *complexidade*. Para Marx e Hillix (2008: 81), a

[...] mais fundamental maneira em que a complexidade pode ser definida é em função do número de variáveis interatuantes que são eficazes na determinação de alguma consequência. Certamente, o comportamento parece ser influenciado por uma grande quantidade de tais variáveis. Mas a mesma coisa pode ser dita de muitas outras ciências e fica ainda por descobrir quantas variáveis importantes operam na determinação do comportamento.

Falar em determinação traz consigo eliminação da liberdade?¹⁸ O fato é que a complexidade, em seus diferentes níveis, situa o comportamento humano no grau de *hipercomplexidade*. Morin (2005: 37) sugere

[...] tentar ir, não do simples ao complexo, mas da complexidade para cada vez mais complexidade. Nós o repetimos, o simples não passa de um momento, um aspecto entre várias complexidades (microfísica, macrofísica, biológica, psíquica, social). Tentaremos considerar as linhas, as tendências da complexificação crescente, o que nos permitirá, muito grosseiramente, determinar modelos de baixa complexidade, média complexidade, alta complexidade, isto em função dos desenvolvimentos da auto-organização (autonomia, individualidade, riquezas de relações com o ambiente, atitudes para a aprendizagem, inventividade, criatividade, etc.). Mas, no final, chegaremos a considerar, com o cérebro humano, os fenômenos verdadeiramente espantosos da mais alta complexidade, e a colocar uma noção nova e capital para considerar o problema humano: *a hipercomplexidade*.

O estudo do cérebro humano vem se desenvolvendo muito, e contribuindo para o entendimento da complexidade das relações, dos pensamentos, das experiências, e dos comportamentos humanos. Fernandez, citando Safire, remonta à junção de ética e neurociência. Segundo o autor,

[...] William Safire ([*The Risk That Failed*. New York Times,]2003) acunhou o termo *neuroética* para designar “o âmbito da filosofia que trata sobre aspectos bons e maus do tratamento ou potencialização do cérebro humano” e que tem como objetivo recorrer ao que sabemos sobre o funcionamento do cérebro para definir melhor o que significa ser humano e como devemos (inter) atuar ou interagir socialmente: é o cérebro o que sustenta, gestiona e gera o sentido da identidade e da personalidade, a percepção do outro e a essência humana. E a partir dessa nova filosofia de vida com um fundamento cerebral, o funcionamento do cérebro revela um impressionante grau de complexidade – perto de cem bilhões de sinapses –, algo que entra em plena consonância com a igualmente

18 Ver item “5” a seguir.

alarmante complexidade do pensamento e da experiência humana. (FERNANDEZ, 2008: 17-18)

Fernandez (2008: 235-236), de forma lapidar, exorta que o estudo sobre a natureza humana, sobre o cérebro, bem como sobre o comportamento e suas causas é basilar para se divisar os “limites e as condições de possibilidade do direito e da justiça”. Em suas palavras,

[...] embora não saibamos grande coisa acerca de nossa natureza, do funcionamento de nosso cérebro, e muito particularmente dos correlatos cerebrais que ditam o sentido da moral e da justiça, converter esse mar de especulações em certeza é decerto a tarefa que se espera da ciência, no preciso sentido de que uma compreensão mais profunda das causas últimas (radicadas em nossa natureza) do comportamento moral e jurídico humano poderá vir a ser de grande utilidade para averiguar quais são os limites e as condições de possibilidade do direito e da justiça no contexto das sociedades contemporâneas.

3.4 CONSCIÊNCIA MORAL

Importante papel possui a consciência quanto ao comportamento humano. Além da tomada de ciência de si e das emoções correlatas, destaca-se quanto ao agir segundo a norma moral. Convém diferenciar, nesse ponto, consciência psicológica de consciência moral. No ensinamento de Brochado (2002: 80),

em primeiro lugar, a consciência psicológica tem como objeto qualquer tipo de ato, tanto os cognoscitivos quanto os afetivos-volitivos. Já a consciência moral refere-se exclusivamente aos atos volitivos, enquanto se encontram em conformidade ou desconformidade com a norma moral.

3.5 CONSCIÊNCIA JURÍDICA

A consciência pode ainda ser pinçada em sua acepção jurídica e relação com a norma legal. Consciência jurídica,

basicamente, envolve também da ação em função de norma, só que da norma jurídica. Na lição de Brochado (2002: 162), “a consciência jurídica é a passagem da consciência moral para o domínio da lei, mediante a virtude da justiça; quem observa os códigos legislativos sem a mediação da virtude da justiça, não tem, pois, consciência jurídica”.

Brochado fundamenta a necessidade da observância de normas legais sob o prisma da virtude *justiça*. Segundo a autora,

a moralidade é interior, é a intenção subjetiva; a eticidade é o ethos, que é objetivo, e é nele que se dá a consciência jurídica, sendo o seu objeto a lei. Se o indivíduo entende a lei como materialmente dos códigos, ele não precisa de uma consciência jurídica para cumprirla, bastando para tanto saber ler a lei. A consciência jurídica tem por objetivo, pois, o *juízo que a sociedade faz sobre a aplicação de suas leis, se estas estão de acordo com o valor do justo*. (BROCHADO, 2002: 162)

4 CONSCIÊNCIA, LIBERDADE E DETERMINISMO

Para Hegel, a consciência elevada ao plano razão – isto é, encontrando outras consciências e permitindo identificar um *nós* – é momento do *espírito*. O *espírito* é ponto central na obra de Hegel, sendo necessário esclarecer que, o aparecer do *espírito*, o mostrar-se, e o tomar ciência de si são momentos a caminho do saber. Saber que não é sobre algo externo, mas “posto que a substância é sujeito [...], todo conteúdo é também reflexão sobre si mesmo” (MENEZES, 1992: 22). O conhecer é autoconhecimento.

Segundo Hegel, o *espírito* é livre para conhecer, para se mostrar. Entretanto, o filósofo fala em determinação. Essa deve ser entendida como determinação interna, proveniente do próprio movimento, e não determinação externa, que, se presente fosse, colocaria em xeque a própria liberdade.¹⁹

19 Sobre automovimento e determinidade, cf. HEGEL, 2002, §§ 48 a 59, especialmente §§ 51 a 55.

Se a ação dos indivíduos, o comportamento humano, pode se desvencilhar de condições exteriores, ou mesmo de fatores internos nos organismos, há a revelação do reduto de liberdade. Caso contrário, ainda que se considere liberdade de conhecer, estará comprometida a de agir.

Como escreve Searle (2007: 23), a “tese do determinismo afirma que todas as ações são precedidas por condições causais suficientes que as determinam”. Havendo determinação, prejudicado fica o (auto)controle.

O livre-arbítrio versa sobre a possibilidade de controle das próprias decisões. Assim, é possível falar de liberdade de escolha entre vários motivos para a ação, superando a ideia de determinismo. Todavia, qual é o limite do autocontrole, das possibilidades de escolha? Pode-se controlar os próprios pensamentos? É possível deixar de pensar, deixar de sentir?

Se o ser humano possui arcabouço estrutural para realizar pensamentos, sentir emoções, está – ainda que lógica ou internamente – determinado a sentir, a pensar. Tanto mais certo, quando se verificam dificuldades no controle dos pensamentos e das emoções.²⁰

Quanto à efetiva tomada de decisões de agir, testes empíricos descritos por Aamodt e Wang (2009: 214) levaram à conclusão de que “regiões cerebrais responsáveis pelo desencadeamento dos movimentos começaram a gerar atividade meio segundo antes de qualquer movimento”.

Embora seja argumento em desfavor da concepção de livre-arbítrio, dúvidas persistem sobre relação entre consciência e liberdade²¹, tanto que os autores não sustentam, mas dizem

20 Nesse ponto está uma primeira possibilidade (lógica ou interna) de se conjugar determinismo e livre-arbítrio.

21 Mesmo que testes apontem início de processos cerebrais antes da consciência, o efeito negativo que têm sobre o livre-arbítrio pode ser amenizado pelo argumento de que tomar consciência da ação deliberada acontece quando ela é praticada. Senão, o que há é pensamento sobre a ação (futura).

suspeitar que “às vezes só ficamos conscientes dos nossos próprios atos depois que tomamos a decisão. Portanto, o cérebro produz nossos atos, mas parte do processo de tomada de decisão é concluída antes que sejamos capazes de relatá-la” (AAMODT; WANG, 2009: 215).

5. LIVRE-ARBÍTRIO E DETERMINISMO

Como se explica o comportamento humano? Tudo é resultado de processos neuronais ou reações químicas (e físicas) no nível celular? Há liberdade plena, limitada ou nenhuma? Essas questões foram, até o momento, enfrentadas a fim de lançarem luz sobre o problema da consciência em um mundo que se desvela determinista de forma crescente pelas contribuições da neurociência. Explicações genéticas para comportamentos, marcação de regiões cerebrais a cargo de funções específicas contribuem para assinalar causas ou razões da ação, e, por conseguinte, deságuam em crescente determinismo.

Com Prigogine (1996: 14), a pergunta passa a ser “como conceber a criatividade humana ou como pensar a ética num mundo determinista? Esta questão traduz uma tensão profunda no interior de nossa tradição [...]”.

Certo alento oferece Morin (2005: 36) aos defensores da criatividade, da liberdade, ao situar o problema no contexto da complexidade. Segundo ele,

uma das conquistas preliminares no estudo do cérebro humano é a compreensão de que uma de suas superioridades sobre o computador é a de poder trabalhar com o insuficiente e o vago; é preciso, a partir de então, aceitar certa ambiguidade e uma ambiguidade precisa (na relação sujeito/objeto, ordem/desordem, auto/hetero-organização). É preciso reconhecer fenômenos, como liberdade ou criatividade, inexplicáveis fora do quadro complexo que é o único a permitir sua presença.

5.1 (IN)COMPATIBILIDADE

Livre-arbítrio e determinismo, em princípio, encontram-se em pólos diametralmente opostos. Pode fazer sentido buscar harmonizá-los. Contudo, nem todos estão interessados nessa compatibilização. Nas palavras de Searle (2007: 23): “Não direi nada sobre o compatibilismo, isto é, a ideia segundo a qual o livre-arbítrio e o determinismo seriam perfeitamente compatíveis. Nas minhas definições, o determinismo e o livre-arbítrio não são compatíveis”. Para o autor, o “livre-arbítrio [...] é a negação do determinismo. Não há nenhuma dúvida de que as definições dessas palavras podem ser trabalhadas a fim de que se tornem compatíveis, mas não é esse sentido que me interessa aqui” (SEARLE, 2007: 24).

Uma das possibilidades de compatibilização é fruto de reformulação paradigmática que incorpora o indeterminismo e assimetria do tempo na física. Segundo anseios de Prigogine (1996: 23),

[...] precisamos de uma nova formulação das leis fundamentais da física, mas esta não deve necessariamente descrever a noção de mente, deve primeiro incorporar em nossas leis físicas a dimensão evolutiva, sem a qual estamos condenados a uma concepção contraditória da realidade.

Deve-se perguntar se o descobrimento de razões ou causas do comportamento humano inviabiliza a ideia de liberdade, livre-arbítrio. Se sim, cumpre enfrentar a oposição. Por outro lado, se é reafirmada a liberdade – decorrente da mudança paradigmática operada no seio da ciência – essa alteração, de modo inusitado, retoma a tradição, e todas as descobertas neurocientíficas não devem produzir maiores abalos além do cotejo com crescente conhecimento sobre fisiologia humana.

5.2 OPOSIÇÃO

Searle (2007: 24) menciona aquele que talvez seja o problema central (embora não o desenvolva) da incompatibilidade entre livre-arbítrio e determinismo. Assim diz: “não tratarei também da responsabilidade moral, embora possa haver aí vinculações interessantes a serem feitas entre o problema do livre-arbítrio e o da responsabilidade moral”. Pensar a ética em um mundo determinista é realmente muito problemático. Segundo Schopenhauer (p. 90),

a questão do livre arbítrio é, na verdade, uma pedra de toque por meio da qual se torna possível distinguir os verdadeiros e profundos pensadores dos espíritos superficiais, ou, melhor, é uma linde que divide essas duas categorias de engenhos, uns sustentando unanimemente a rigorosa necessidade das ações humanas, dados que sejam os caracteres e os motivos; outros, pelo contrário agrupando-se ao redor da doutrina do livre arbítrio, concordando nisso com a maioria dos homens.

A responsabilização de condutas, pela óptica da carência de livre decisão quanto ao próprio comportamento, é algo desafiador. Tratá-las como resultado de disfunção (ou função) do organismo (sobremaneira, cerebral) pode esvaziar o juízo ético e a própria subjetividade.

No direito, o problema do determinismo no comportamento é considerado em normas específicas que regulam implicações e responsabilidade, por exemplo, no âmbito civil, de vícios do consentimento na coação ou no estado de perigo, ou, no campo penal, da conduta em estado de necessidade.

5.3 COMPATIBILIZAÇÃO

Uma primeira forma de compatibilização do livre-arbítrio com o determinismo seria pela perspectiva lógica (ou interna), segundo a qual a possibilidade de decidir traz consigo certa determinação dessa qualidade, uma vez que a tomada de

consciência sobre capacidade de decisões comportamentais não pode prescindir da determinação para seu exercício. Assim, optar por não decidir, é fazer uma escolha, o que reforça a determinação imanente.

Outro viés de compatibilização retoma a moralidade e a necessária vinculação à norma. Assim, a obrigação ética pode ser entendida como determinação do comportamento pelo dever, que, livremente, pode ser cumprida. Recorre-se a Brochado (2002: 80), para quem

a nota caracterizadora da consciência moral, que a distingue definitivamente da psicológica e que a insere na ordem moral, é a *obrigação* ética ou *dever*, que não se dá de forma alguma na ordem física ou psicológica. A obrigação moral é constituída pela *necessidade* e pela *liberdade*: necessidade moral (não física) de fazer algo e liberdade psicológica (não moral) para não fazê-lo.

A terceira, e talvez mais importante, ilação sobre compatibilização coloca, ao lado de todo determinismo, a presença de incerteza, salvaguardando a liberdade e o livre-arbítrio, mesmo que mitigada sua pompa. Ligando complexidade à incerteza presente no interior de sistemas altamente organizados, Morin (2005: 35) sustenta que

[...] a complexidade coincide com uma parte de incerteza, seja proveniente dos limites de nosso entendimento, seja inscrita nos fenômenos. Mas a complexidade não se reduz à incerteza, *é a incerteza no seio de sistemas ricamente organizados*. Ela diz respeito a sistemas semi-aleatórios cuja ordem é inseparável dos acasos que os concernem. A complexidade está, pois, ligada a certa mistura de ordem e desordem, mistura íntima, ao contrário da ordem/desordem estática, onde a ordem (pobre e estática) reina no nível das grandes populações e a desordem (pobre, porque pura indeterminação) reina no nível das unidades elementares.

6. PARA ALÉM DAS CAUSAS E ESCOLHAS

No fundo, todas as descobertas da neurociência podem significar mais uma contribuição na construção que a humani-

dade há muito iniciou, bem definida por *eticidade*. Todo esse conhecimento sozinho não tornará o homem melhor, pois, como adverte Fernandez (2008: 235), “não é definitivamente certo que um maior e melhor conhecimento da natureza humana, por si só, nos proporcione automaticamente uma vida humana mais digna”. Depende, claro, do uso que será feito dele.

Pressupondo liberdade e livre-arbítrio, moral e direito estão no cerne da tradição ocidental. Pensá-los em um mundo destituído de liberdade pode abalar as estruturas de responsabilização pelas condutas, do juízo ético. Vista desse modo, a contribuição da neurociência no entendimento das razões do comportamento humano pode servir para verdadeira revolução na filosofia e no direito.

Essa contribuição, entretanto, irá reforçar ou somente modificar os fundamentos sobremaneira da *ação humana* e da *responsabilidade*, respectivamente, pela reafirmação da liberdade – tanto mais seja compatibilizada com a causalidade e o determinismo – ou por fragilizar a permanência da liberdade na base sobre a qual se assentam os pilares da ação e da responsabilização de condutas. Nesse último caso, a modificação dos fundamentos poderia ser resultado também da modificação da pergunta para: *independentemente de se considerar a existência da liberdade, é possível pensar a moralidade, bem como a responsabilidade e a sanção (incluído o controle) do comportamento?*

Se mudados os fundamentos por qualquer desses motivos, porém, o abalo possivelmente não será percebido, ou poderá ser engenhosamente contornado – continuando válidas as normas morais e jurídicas – fazendo-se os ajustes sistêmicos pertinentes.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição sobre livre-arbítrio e determinismo procurou lançar luz ao problema da consciência, conectando-a à liberdade

e ao agir para questionar razões para o comportamento humano.

Na medida em que a causalidade passa a ser considerada na explicação para condutas, revelando automatismo distante do livre-arbítrio, o determinismo aflora na seara do comportamento. A consideração do determinismo no comportamento humano permite o questionamento sobre a responsabilização das condutas. Contudo, conclui-se que a reflexão sobre a compatibilização entre o livre-arbítrio e o determinismo diminui o impacto geral do determinismo na responsabilização, tendo em vista ainda se sustentar um modelo pautado na liberdade.

Cogita-se também que a mudança para uma perspectiva mais determinista não implicaria, necessariamente, ruptura com a responsabilização pelas condutas, uma vez que ela continuaria sendo imputada ao agente como resposta ou sanção, mesmo que mitigado o peso do livre-arbítrio. O próximo e instigante passo, entretanto, pode ser analisar como o direito lida com implicações e responsabilização de condutas eivadas de motivação determinista, como no *estado de necessidade*.

REFERÊNCIAS

AAMODT, Sandra; WANG, Sam. *Bem-vindo ao seu cérebro*. São Paulo: Cultrix, 2009.

BENNETT, M. R.; HACKER, M. S. *Fundamentos filosóficos da neurociência*. [s/l]: Instituto Piaget, 2006.

BRANDÃO, Marcus Lira. *As bases biológicas do comportamento: introdução à neurociência*. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 2004.

BROCHADO, Mariá. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte, Mandamentos, 2002.

CARDOSO, Renato César. *A Ideia de Justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

DAMÁSIO, António. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FERNANDEZ, Atahualpa. *Direito & natureza humana*. Curitiba: Juruá, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

MARX, Melvin H.; HILLIX, William A. *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo: Cultrix, 2008.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

PRECHT, Richard David. *Quem sou eu? E, se sou, quantos sou?* São Paulo: Ediouro, 2009.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: UNESP, 1996.

SEARLE, John R. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *Liberdade e neurobiologia*. São Paulo: UNESP, 2007.

SCHOPENHAUER, Artur. *O livre arbítrio*. São Paulo: Editora Formar, [s/d].

Recebido em 12/06/2013.

Aprovado em 13/09/2013.