

CONSCIÊNCIA E LIBERDADE

Consciousness and freedom

Consciencia y libertad

Luiz Henrique de Araújo Dutra¹

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Resumo

Este artigo apresenta um modelo do agente livre compatível com as teorias evolutivas e neurofisiológicas da mente e com base especificamente nas noções de liberdade em situação, de Sartre, e de racionalidade limitada, de Simon. Além disso, a noção de agência de controle de Skinner é generalizada, sendo aplicada também ao caso de estruturas cerebrais. O agente livre é descrito como o indivíduo humano cujo eu consciente escolhe e decide no contexto de múltiplas determinações tanto ambientais quanto neurofisiológicas. A autonomia do agente humano é resultado dos processos que levam à aquisição das modalidades da consciência existencial, inclusive a consciência moral. O agente livre é alguém que alcança o autocontrole.

Palavras-chave: Liberdade em situação. Racionalidade limitada. Agências de controle. Consciência existencial. Autocontrole.

¹ Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor titular aposentado do Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Participante dos programas de pós-graduação em Filosofia, doutorado da UFSC e da UnB, e pesquisador do CNPq, nível 1B, agência de fomento cujo apoio financeiro possibilitou a elaboração deste artigo. <https://orcid.org/0000-0003-0366-4278>. E-mail: lhutra@cfh.ufsc.br



Abstract

This paper puts forward a model of the free agent that is compatible with evolutionary and neurophysiological theories of the human mind, specifically based on the notions of situational freedom, due to Sartre, and bounded rationality, due to Simon. In addition, Skinner's notion of agencies of control is generalized and applied also to brain structures. The free agent is depicted as the human individual whose conscious self chooses and decides in the context of multiple determinations both environmental and neurophysiological. The agent's autonomy results from the processes leading to the acquisition of the modalities of existential consciousness, including conscience. The free agent is someone who gets self-control.

Keywords: Situational freedom. Bounded rationality. Agencies of control. Existential consciousness. Self-control.

Resumen

Este artículo presenta un modelo del agente libre compatible con las teorías evolutivas y neurofisiológicas de la mente y basado en las nociones de la libertad en situación, de Sartre y de la racionalidad limitada, de Simon. Además, la noción de control de Skinner es generalizada, siendo aplicada también para el caso de las estructuras del cerebro. El agente libre se describe como el individuo humano cuyo yo conscientemente elige y decide en el contexto de múltiples determinaciones, tanto de orden ambientales como neurofisiológicos. La autonomía del agente humano es el resultado de los procesos que conducen a la adquisición de las modalidades de la conciencia existencial, incluso la conciencia moral. El agente libre es alguien que logra el autocontrol.

Palabras clave: Libertad en situación;. Racionalidad limitada. Agencias de control. Conciencia existencial. Autocontrol.

Introdução

Os temas da racionalidade e da liberdade, tão caros à filosofia moral tradicional, são encarados por Donald Davidson (1980) como inteiramente compatíveis com o determinismo natural, no que ele entende estar tomando uma perspectiva comparável à de Kant². Mas a filosofia da mente poste-

² Cf. especialmente os ensaios 4 e 11 de DAVIDSON, 1980.

rior procurou encarar esses temas de uma forma naturalizada, em vez de meramente analítica, digamos, sendo esse, por exemplo o caso de Daniel Dennett em seu *Freedom Evolves* (2003), em uma abordagem evolutiva, e de Patricia Churchland em seu *Braintrust* (2011), em uma abordagem basicamente fundamentada na neurofisiologia das últimas décadas.

Neste artigo, vamos apresentar um modelo da ação livre que é compatível tanto com a abordagem de Dennett quanto com aquela de Patricia Churchland, mas que se inspira também, por outro lado, na noção de liberdade em situação, de J. P. Sartre (1996), e de racionalidade limitada (*bounded rationality*) de Herbert Simon (1997). Vamos procurar caracterizar a ação livre como aquela na qual o agente possui autocontrole, uma situação que é possível ainda que a ação humana esteja sempre condicionada pela operação de diversas “agências de controle” tanto externas ou ambientais, quanto internas ou neurofisiológicas. A noção de agência de controle é introduzida por B. F. Skinner (1990) em sua tentativa de aplicar os princípios de seu behaviorismo radical no entendimento das realidades sociais. Mas procuramos generalizar essa noção e aplicá-la também aos próprios mecanismos cerebrais dos quais depende a ação humana.

Na seção 1, procuramos recolocar o problema da ação livre em relação à noção tradicional de livre arbítrio. Uma vez que a consciência moral depende da consciência reflexiva humana e da autoimagem que o agente tem de si como um eu consciente e responsável, na seção 2, procuramos caracterizar o que denominamos “as modalidades da consciência existencial”, dentre elas a consciência moral³. Na seção 3, discutimos os comportamentos de hesitação e escolha do ponto de vista do que sabemos hoje da ação de determinadas estruturas cerebrais, especialmente a amígdala e o córtex cerebral. Nas seções 4 e 5 trazemos respectivamente as noções de agências de controle e de autocontrole, apresentando o modelo de ação livre em situação. Uma vez que nosso

³ A esse respeito retomamos nossa discussão do capítulo 5 de nosso *Autômatos geniais*, DUTRA, 2018.

modelo está fenomenicamente baseado na própria experiência que o agente humano tem de si. Na seção final procuramos considerar o *status* epistemológico desse modelo.

1 A relação entre vontade e razão

O conceito de liberdade e o problema do livre arbítrio (ou, como às vezes se prefere dizer hoje, a “vontade livre”, em analogia com expressões de outras línguas, como o inglês, *free will*) são temas clássicos da filosofia que estão com certeza entre os mais complexos. Muitas das tentativas até hoje para responder à pergunta “Os seres humanos são capazes de agir livremente?” procuraram definir mais exatamente o que devemos entender por “ação livre” e por “liberdade” para encaminharem uma solução aceitável do problema. A abordagem analítica de Davidson, já mencionada, procede também deste modo.

Nessa linha de investigação, outros argumentos conhecidos alegam, por exemplo, que se entendermos por liberdade a possibilidade de escolher e agir independentemente de quaisquer determinações ou constrangimentos, então nunca agimos livremente e não somos livres de forma alguma, pois toda ação humana se dá de forma contextualizada, e qualquer contexto natural ou social implica determinações ou constrangimentos sobre o agente. Os fatores mais notoriamente citados como condicionantes da ação humana são os de ordem psíquica (por exemplo, motivações inconscientes do agente) e social (por exemplo, determinadas necessidades econômicas). É claro que há uma estreita relação entre essas duas ordens de fatores condicionantes da ação, já que certas necessidades econômicas podem, por exemplo, se impor na ação através de motivações inconscientes do agente.

Tomando outro tipo de exemplo bem comum, o mesmo valeria para a ação motivada por determinadas crenças ou concepções que o agente talvez preferisse não ter, digamos, em “sã consciência” (ainda que seja difícil estabelecer o que seria isso). Esse pode ser o caso do indivíduo alienado — segundo a concepção marxista, por exemplo — que age não em

seu benefício, mas naquele de seu opressor. O empregado explorado por seu patrão e que defende esse último em determinada questão não o faria livremente, em “sã consciência”, mas porque possui uma visão de mundo que não está de acordo com a realidade econômica na qual ele está inserido. Fosse ele consciente de sua condição de explorado (a sã consciência aqui seria isso), esse empregado teria outras crenças ou opiniões que, por sua vez, o levariam a agir de forma (mais) racional e, portanto, possivelmente livre.

Aqui entra em cena outra noção cara às discussões tradicionais sobre a possível liberdade da ação humana, a saber, aquela de racionalidade. A ação livre é entendida como sendo aquela motivada por razões e não aquela determinada por quaisquer fatores condicionantes, como os acima citados, entre outros. Mais uma vez, Davidson é um dos que seguem esse caminho. Nesse caso, agir livremente, desde que se tenha razões suficientes para fazer aquilo que se faz, coincidiria com agir racionalmente. É claro que, sendo livre no sentido acima especificado, o agente poderia agir sem ter razões que justifiquem o que faz; mas vamos supor que ele as tenha e que, portanto, a sua ação possa ser encarada como racional nesse sentido. Contudo, essa via complica ainda mais o problema, pois agora a discussão depende também de termos uma concepção clara e defensável de racionalidade que, por sua vez, também deve ser compatível com o mundo de múltiplas determinações no qual vivemos. Contudo, mesmo assim, argumentam alguns que haveria contextos nos quais seria possível descrever claramente dois possíveis cursos de ação de um agente, um dos quais seria racional — e, portanto, livre —, sendo o outro determinado. Por exemplo, o neurótico comum às vezes age em seu benefício próprio, às vezes não. Na primeira alternativa, parece que ele agiu livre e racionalmente, na segunda não, pois em virtude de alguma determinação psíquica ele procura o seu próprio prejuízo. Outro exemplo do mesmo tipo seria o seguinte: ao se deixar levar por um impulso e comprar um bem do qual não tem necessidade, o consumidor comum deixou de agir racional e livremente, não poupou dinheiro para ter no futuro um benefício maior do que o prazer momentâneo do consumo imediato. O

mesmo valeria para os alcoólicos e para os outros tipos de dependentes de substâncias ou de determinados hábitos ou práticas que são nocivas à saúde. Assim, o agente livre seria o mesmo agente racional idealizado por certas teorias econômicas.

Acreditamos que essas primeiras observações são sugestivas para dar uma ideia mais ou menos clara do que está em questão, mas há um aspecto das discussões tradicionais que também deve ser mencionado. Trata-se da noção de uma faculdade da mente humana — a vontade — que estaria na origem da ação livre. É, afinal, a vontade do agente que deve ser livre para guiá-lo na ação. O modelo mais simples e tradicional apresenta a vontade como uma faculdade ou capacidade da mente humana de, sendo informada pela razão (ou pelo entendimento) do curso de ação que representaria a melhor relação custo-benefício, leva o agente a agir dessa forma, isto é, a adotar tal curso de ação. Esse tipo de modelo da ação (e da mente) que pode ser encontrado em alguns filósofos modernos (com certeza, o leitor poderia pensar, por exemplo, em Kant, entre outros), voltou a ter apelo no contexto da ciência cognitiva e nas discussões informadas pela neurofisiologia das últimas décadas, não como uma faculdade no sentido mentalista tradicional, mas como uma estrutura cortical particular.

Outro elemento tem de ser analisado nesse tipo de modelo para que a ação possa ser descrita dessa forma, a saber, a consciência. Ela já apareceu acima no exemplo do empregado alienado — a consciência de classe como uma modalidade daquela suposta sã consciência. A consciência não é descrita como uma “faculdade”, tal como a filosofia tradicional a concebeu. Em termos atuais, tal faculdade seria uma espécie de estrutura mental, no sentido cognitivo, ao lado do entendimento, da sensibilidade etc. Mas, de toda forma, pode-se conceber a consciência como uma capacidade da mente humana que depende de estruturas corticais, tal como vemos nas discussões atuais das neurociências. Para agir racional e livremente, segundo o referido modelo, é preciso que o agente tenha consciência (esteja ciente) do que tem de fazer, do que o motiva e das consequências de sua ação. O agente tem de fazer o que faz “de propósito”,

“deliberadamente”. E é claro que, mais uma vez, para o pensamento mais crítico, esse parece ser um superagente que não corresponde à pessoa comum. Como já assinalamos de início, é claro que a nossa consciência é limitada tanto em relação às motivações ou causas do que fazemos, quanto em relação às consequências disso, sobretudo a médio e a longo prazo. Não estar ciente dos pressupostos e das consequências das ações, contudo, é um aspecto mais “cognitivo”, enquanto há outro que tem o caráter mais “fenomênico”,⁴ digamos, na falta de termo melhor. Isto é, tomando a noção de consciência reflexiva, trata-se de o agente acompanhar a sua própria ação. Isso não deixa de ser também cognitivo, mas de uma forma diferente da primeira. De fato, como veremos adiante, a consciência reflexiva — como uma capacidade mental exclusivamente humana — é o centro das atenções neste tipo de discussão que desejamos empreender aqui, mas, em um sentido ainda preponderantemente cognitivo, podemos dizer que, quando agem, os agentes não possuem o mesmo grau de consciência a respeito de sua ação, ou seja, eles não estão sempre igualmente cientes dos pressupostos de sua ação nem de suas consequências, especialmente as mais remotas ou de mais longo prazo.

Nesse aspecto cognitivo ainda, e relacionado com a racionalidade, tendo em conta justamente as limitações do agente em relação a tais pressupostos e consequências da ação, vale lembrarmos também das discussões que procuraram caracterizar a racionalidade de maneira alternativa em relação às concepções mais tradicionais. Entre elas é digna de menção aquela de racionalidade limitada (*bounded rationality*), devida a Herbert Simon (1997). A ideia central de Simon é que o agente sempre age tendo um conhecimento limitado do contexto no qual se dá a sua

⁴ O uso desse termo aqui não implica que estejamos nos referindo à concepção conhecida na literatura como “consciência fenomênica”, discutida por autores como David Chalmers (2010). Como a sequência de nosso texto vai procurar mostrar, nossa discussão vai visar a outras “formas” da consciência, digamos, especialmente a consciência reflexiva e a consciência moral. Estamos nos referindo meramente à experiência que o sujeito humano tem de si mesmo.

ação e das suas consequências. Assim, mesmo agindo com informação limitada, o agente humano pode ser encarado como racional.

Contudo, o problema da liberdade tem relação não com o conhecimento dos pressupostos e consequências da ação, mas com aquela parte dos pressupostos que teriam relação com a vontade livre, para ainda utilizarmos a noção tradicional, isto é, excluindo-se toda forma de determinação, como inclinações naturais, hábitos, condicionamentos etc., sejam eles causados por limitações ou problemas de ordem psíquica diretamente, sejam eles oriundos de condições sociais. Em outras palavras, se a ação livre for possível em determinada situação, o agente pode agir livremente sem saber. E, de fato, esse é um dos pontos importantes das discussões filosóficas tradicionais, especialmente na filosofia moral. Uma das grandes questões postas é não apenas se a ação livre é possível, mas se é possível saber quando agimos livremente.

Esse problema também pode ser encarado do ponto de vista de Simon e da sua noção de racionalidade limitada. Pois, às vezes, agimos acreditando que nossa ação é livre, isto é, que fazemos o que fazemos não por quaisquer determinações, mas porque determinada opinião que temos e que julgamos ser bem fundamentada nos sugere tal curso de ação. Isso aparece muitas vezes nos famosos dilemas éticos, desde os que envolvem questões de maior vulto até aquelas mais ordinárias. Alguém pode, por exemplo, ser a favor ou contra a pena de morte (em geral ou em um caso específico) ou a eutanásia em virtude de suas inclinações (naturais ou adquiridas) e não em virtude de uma reflexão racional, isto é, criteriosa. A experiência sugere que possivelmente a maioria das pessoas vai acreditar estar livre de inclinações ou outras determinações e que o pressuposto de sua ação, se ela ocorrer, será apenas racional, tornando a sua ação livre. Mas, ao julgar as ações dos outros, essas mesmas pessoas talvez tendam a apostar mais na determinação do que na ação livre. E o mesmo indivíduo pode oscilar entre essas diferentes avaliações em relação aos seus próprios atos. Suponhamos uma pessoa que sustente conscientemente a opinião de que não se deve dar esmolas aos pobres

na rua, mas que, em determinada circunstância, dê uma esmola. Ela pode apresentar para si mesma um arrazoado para justificar aquela exceção, mas não terá certeza se seu ato específico naquele caso não foi causado apenas por alguma inclinação, por exemplo, pela mera piedade diante do rosto sofrido do pedinte e não por uma reflexão criteriosa que levou a abrir uma exceção em relação a sua prática ordinária.

Pelo que discutimos até aqui pode-se ver que, colocado dessa forma, o problema da ação livre — ou se quisermos utilizar as expressões e noções correlatas mais tradicionais, do livre arbítrio ou da vontade livre — envolve além da concepção de racionalidade aquela de consciência. Até aqui enfatizamos quase que exclusivamente o aspecto cognitivo dessa questão, mas aquele aspecto que acima mencionamos como “fenomênico” é por onde devemos começar. Isso exige, por sua vez, que examinemos a noção de consciência reflexiva, como uma forma superior de consciência que apenas os humanos possuem, e a noção de consciência existencial (ou social), cuja modalidade principal é aquela de consciência moral, embora sejam também de não menor relevância noções como as de consciência de classe, tal como ela tem sido pensada pela tradição marxista, por exemplo, e, hoje, noções que têm ganho importância teórica cada vez maior, como consciência ecológica, consciência de gênero, consciência de raça etc. Todas essas modalidades da consciência existencial resgatam muito daquela noção informal antes mencionada, aquela suposta *sã* consciência.

Antes de entrarmos neste tópico, contudo, consideremos um último ponto relativo à concepção tradicional e à relação entre vontade e razão. Se a vontade for livre, ela poderia levar o indivíduo a decidir contra a razão? Autores como Aristóteles e Kant nos diriam que não, isto é, que aquilo que a razão nos apresenta como bom ou o Bem não vai ser recusado pela vontade. Podemos querer um mal apenas quando este nos parece ser bom. E mesmo moralistas naturalizados como Hume concordariam com este ponto de vista e, mais recentemente, aqueles que procuram pensar a moralidade a partir das descobertas da neurofisiologia, como Patricia Churchland (2011), que segue tanto Aristóteles quanto Hume em alguns

aspectos. Em suma, não poderia haver uma espécie de conflito entre a vontade e a razão ou, dito de uma forma mais contemporânea, o agente só agiria contrariamente ao que a informação disponível lhe apresenta como a melhor relação custo-benefício (o bem maior, podemos dizer) ou se estiver agindo em virtude de alguma determinação (caso em que ele não age livremente), ou se deixar de ser racional. E, nesse último caso, do mesmo modo, pensamos em algum tipo de determinação, pois é como se o agente deixasse de agir de forma “natural”. Ou seja, o que é normal ou natural para nós é agirmos racionalmente. Embora, em tese, esse raciocínio pareça correto, volta a questão da concepção de racionalidade que estamos pressupondo. E esse ponto também será discutido adiante.

2 Modalidades da consciência

É claro que podemos agir livremente sem sabermos. Se fosse o caso que a existência da liberdade implicasse seu conhecimento, não haveria problema filosófico do livre arbítrio. Mas isso não se reduz a uma trivialidade inócua, pois a liberdade pode ser encarada como uma questão de fato completamente independente da vontade humana. Uma das formas célebres de reformular o problema da liberdade da ação consiste em localizar a possibilidade da ação livre inteiramente nas contingências ambientais (naturais e sociais), sendo o agente humano um dos fatores contingenciais. É o que faz Sartre, por exemplo, em um famoso artigo, “O existencialismo é um humanismo” (SARTRE, 1996). Nesse caso, a ação livre é um fato; ele resulta de uma espécie de “quadrado de forças” ambientais e determinantes que se anulam umas às outras, situação na qual é o que o agente faz que desequilibra a situação e a faz se direcionar para determinado resultado, como a resultante daquelas forças todas que ali atuam.

Sartre vai mais longe em sua proposta, argumenta que estamos “condenados” a ser livres. Isto é, sempre estamos diante da possibilidade de escolha, pois abre-se sempre mais de uma possibilidade para a ação humana e, quando todas as determinações se equilibram, o que produz determinado resultado

em certa direção é a escolha do agente. Ainda mais: o agente não pode não escolher, pois não escolher já é escolher de certa forma. Em seu texto, Sartre recorre ao exemplo do rapaz que hesita entre partir para a guerra e servir a seu país ou ficar em casa e cuidar de sua mãe, que dele depende. Ele está sob a influência de diversos fatores determinantes, mas sua escolha consiste apenas em partir ou não partir. Não havendo uma terceira opção, não há como não tomar esse fato em particular — o que o rapaz fez: se partiu para a guerra ou não — como o fator determinante decisivo.

É claro que, assim como todas as demais posturas em face do problema, a de Sartre também pode ser criticada de diversas maneiras. Mas vamos nos ater a apenas alguns dos aspectos essenciais dessa proposta. Como desse ponto de vista a ação livre é um fato no mundo, o que ocorre dentro do agente não importa para a análise. Ainda que internamente sua escolha seja resultado de outros fatores condicionantes — e é evidente que esse é também o caso —, o que importa é o papel que o agente desempenha em determinada situação, em um contexto ambiental, e não o seu contexto interno, seja mental, num sentido mais abstrato, seja meramente neurofisiológico. Por isso, a abordagem existencialista de Sartre é ambientalista. E, para esse ambientalismo existencialista, o grau de consciência que o indivíduo tem de seu papel não afeta necessariamente sua contribuição para essa liberdade factual.

Isso não quer dizer que, para Sartre, a consciência não tenha nenhuma importância para o que somos diante da existência. Vale lembrarmos outro tópico de suas obras que é bem saliente e que aparece na peça *Entre quatro paredes* (SARTRE, 1985). Nesse drama há um indivíduo que se julga corajoso, mas cujas ações sempre foram escolhas claramente classificáveis como covardes. É apenas o diálogo com outra personagem que faz com que esse indivíduo se dê conta de que ele tinha uma consciência falsa de seu papel no mundo, do destino que ele mesmo traçou para si. Assim, é importante ter uma consciência existencial esclarecida, e para isso a filosofia também deve contribuir. Mas, por outro lado, um antípoda desse personagem poderia ser corajoso sem ter disso consciência, sem ter feito disso um

propósito. Socialmente ele poderia ser mais valorizado, mas não porque deliberadamente se fez corajoso e direcionou suas escolhas para tanto.

O drama da existência humana é que cada um de nós pode alcançar a consciência de sua condição. O covarde que queria ser corajoso o faz tarde demais, pois na referida peça ele já está no inferno. Mas aquele empregado alienado de que falamos antes pode adquirir uma consciência existencial superior. A consciência existencial em todas as suas modalidades, dentre as quais já mencionamos as consciências de classe, raça, gênero, ecológica, moral etc., depende sempre de o indivíduo humano se ver como um eu dentre outros eus. Ela depende não só de se dar conta do que se passa consigo mesmo — o que podemos denominar “consciência básica” ou “primária” —, mas também de se dar conta de dar-se conta de algo, isto é, de ser expectador das próprias ações — o que podemos denominar “consciência superior” ou “reflexiva”⁵. Essa modalidade da consciência permite que o indivíduo humano seja, por vezes, agente e paciente ao mesmo tempo, que ele dialogue consigo mesmo, que ele procure simular o olhar que os outros têm sobre ele. Ela permite que ele avalie seus próprios atos. Portanto, ela é a base neurofisiológica e mental das modalidades da consciência existencial, inclusive, é óbvio, da consciência moral.

Segundo diversos autores (entre eles Edelman, já mencionado, e Deacon, 1997; 2012, entre outros), o surgimento da consciência reflexiva em nossa espécie está intimamente relacionado com o surgimento concomitante da linguagem simbólica, como o fato de falarmos línguas naturais. Mas são menos importantes os fatos evolutivo e neurofisiológico, e mais importante é o fato de que por meio da linguagem verbal nossas preferências, propensões, hábitos etc. possam se tornar valores. E todas as modalidades da consciência existencial são dependentes de valores. Portanto, em tese, seria possível elaborar um modelo do agente

⁵ Gerald Edelman (1990; 2004), por exemplo, emprega as noções de consciência básica e superior. Essa última, segundo ele e outros autores, seria exclusiva dos indivíduos de nossa espécie biológica. Preferimos a expressão “consciência reflexiva”, que também é corrente. A consciência básica é aproximadamente aquilo que também na literatura tem sido denominado de “senciência”.

humano que tivesse consciência reflexiva, mas não possuísse nenhuma das modalidades da consciência existencial, embora os autores acima citados (entre outros, por exemplo, George Mead, 1972) rejeitem esse modelo. Mas isso também não importa muito, pois os seres humanos concretos são reflexivos e sempre possuem algum tipo ou grau de algumas das modalidades da consciência existencial. Mesmo na falta de algumas delas, eles possuem sempre, aparentemente, algum grau daquela modalidade que tem sido encarada pelos filósofos como a mais alta e que representa o maior desafio teórico: a consciência moral. Assim, se por acaso a linguagem verbal for essencial para que o indivíduo se veja como um eu, uma vez que a consciência moral requer que ele se veja como um eu dentre outros eus, então não há consciência moral sem linguagem verbal. E como ela seria a mais superior e central das modalidades da consciência existencial, da qual de alguma forma as outras dependeriam, então todas elas dependeriam da linguagem.

Podemos, contudo, deixar de lado esse problema espinhoso também, para nos concentrarmos na relação entre a consciência reflexiva e as modalidades da consciência existencial, especialmente a consciência moral, e, de outro, a relação dessa última com as outras modalidades da consciência existencial, tais como a consciência de classe, de gênero etc. Desse ponto de vista é importante esclarecermos por que a consciência moral seria ao mesmo tempo a mais alta e a mais central das modalidades da consciência existencial, e por que dela todas as outras dependem.

O que há de central na consciência moral como uma forma refinada e socialmente construída da consciência reflexiva é que o indivíduo se representa a si mesmo como alguém com os mesmos direitos e deveres que seus semelhantes. Embora a ação moral possa nunca se dar, como o próprio Kant comenta, embora possa ser o caso que nunca venhamos a agir em virtude do imperativo categórico, mas em função de imperativos hipotéticos, a consciência moral está sempre presente. Ela será uma consciência desnecessariamente culpada se não formos livres, é claro. Pois mesmo que não sejamos livres, muitas vezes nos culpamos por não termos

feito o que julgávamos certo. Contudo, mesmo com essa manifestação emocional negativa, a consciência moral é um fato. Esse fato não implica, como gostaria Kant, a liberdade como outro fato (um fato da razão), contudo. Pode implicar apenas uma consciência existencial inadequada, como tantos argumentam, entre os quais, sem dúvida, os mais salientes são Nietzsche, Marx e Freud. Para esses últimos, a consciência moral — uma falsa consciência moral socialmente imposta aos indivíduos — é o que ofusca a consciência existencial genuína. E a eles certamente se juntam Sartre e outros existencialistas no mesmo diagnóstico.

Entretanto, essa “falsa consciência moral” que nos faz nos sentirmos culpados quando não deveríamos nos sentir assim é mais uma “falsa moral”, isto é, uma classe de valores inadequados — inadequados para a maioria no caso, por exemplo, dos explorados economicamente, e inadequados para certas minorias, como no caso dos que não têm consciência de raça e de gênero, se incluirmos nesse último caso não apenas o caso mais discutido sob essa rubrica, o das mulheres, mas também aqueles dos homossexuais, transexuais etc. O fato, ao contrário do que certos detratores da moralidade tradicional pregam (embora, claro, com certa razão), não é que uma adequada consciência existencial vá levar à extinção da consciência moral. Ora, do ponto de vista de Sartre e de outros, diversamente, uma moral genuína, baseada em uma adequada consciência moral, pode provir exatamente de uma adequada consciência existencial.

O que há de essencial na consciência moral se preserva nas diversas modalidades da consciência existencial mesmo que não haja valores morais socialmente compartilhados, sejam eles adequados ou não. O empregado oprimido e explorado que alcança uma adequada consciência de classe, por exemplo, se vê mais claramente como um eu dentre outros eus, como alguém com os mesmos direitos e deveres dos demais, inclusive seu patrão. Portanto, mesmo que eles não compartilhem valores morais, compartilham a mesma visão de si mesmos como agentes responsáveis. E, por isso mesmo, para o marxismo, a libertação do oprimido é também a libertação do opressor. Esse também possui uma consciência existencial inadequada. Ele também

não tem de si mesmo uma representação adequada à melhor ordem social. E, embora a melhor ordem social tal como uma distribuição justa de bens, possa não se realizar nunca, na consciência moral dos indivíduos que a têm claramente, essa ordem social adequada já está dada.

Dos comentários que acabamos de fazer, contudo, poder-se-ia depreender uma diferença fundamental entre as modalidades da consciência existencial, inclusive a moral, e a consciência reflexiva. Aparentemente, todo ser humano normal ou comum possui consciência reflexiva — o que não parece vir em graus —, enquanto as modalidades da consciência existencial parecem ser sempre graduais. Parece não ser possível ter mais ou menos consciência reflexiva para o ser humano comum, com todas as suas capacidades mentais preservadas; mas parece que é possível ter mais ou menos consciência de classe, de gênero e consciência moral. Isso pode ser em virtude do fato de que a consciência reflexiva seja uma espécie de capacidade dependente de estruturas neurofisiológicas do cérebro humano bem desenvolvido e maduro, enquanto as modalidades da consciência existencial seriam estados cognitivos que têm entre suas condições de base a consciência reflexiva. Mas essa não seria sua única condição de base; as outras são sempre certas condições ambientais, sobretudo sociais, é claro. A consciência moral, que depende certamente de condições sociais, como sabemos hoje, depende também do funcionamento normal do cérebro, especificamente do córtex pré-frontal e da amígdala.

Para adquirirmos determinada consciência existencial adequada (como, por exemplo, ser um empregado consciente de sua situação de mão de obra explorada segundo a visão marxista), é preciso passar por um processo psicológico que envolve determinadas experiências e adotar uma perspectiva particular para avaliá-las. Não se trata de um processo puramente cognitivo, no sentido de que podemos fazer alguém adquirir determinada consciência existencial apenas lhe apresentando argumentos e, por assim dizer, apelando para seus poderes racionais. É claro que o raciocínio e os bons argumentos devem entrar no processo, mas eles possuem nele um papel coadjuvante. É preciso que o indivíduo

passa a se ver de um modo diferente, que ele se represente na ordem social de uma forma distinta daquela na qual se representava antes. Essa mudança de perspectiva em todos os casos da aquisição da consciência existencial é semelhante à conversão religiosa — algo que também pode ser encarado desse prisma, como a aquisição de determinada consciência existencial “mais adequada” para o indivíduo.

Os processos de conversão deste tipo são sempre muito complexos, psicologicamente falando, e neles certamente entram também elementos emocionais consideráveis. E, embora possuir uma das modalidades da consciência existencial possa ser algo encarado como gradual, como dissemos acima, há um momento no qual a conversão se dá, por assim dizer, um momento antes do qual o indivíduo não possuía tal perspectiva e não se representava ainda tal como, depois da aquisição da consciência existencial, ele vai se representar. Isso é semelhante a vermos uma daquelas figuras sempre mencionadas na literatura ou como pato, ou como coelho. Podemos alternar entre uma visão e outra, mas não podemos ver o pato e o coelho ao mesmo tempo, ou, no caso de uma dessas outras figuras famosas, ou vermos dois rostos olhando um para o outro, ou vermos um cálice⁶. Assim, o processo de conversão que leva a adquirir determinada consciência existencial é certamente gradual, mas a posse de tal consciência não parece agora ser. O que pode ocorrer é que os indivíduos que compartilham determinada consciência existencial elaborem critérios internos ao grupo segundo os quais eles poderão criar uma espécie de hierarquia de comprometimento com a causa. A consciência de classe segundo certas versões do marxismo, por exemplo, comporta claramente essa providência ao distinguir um subgrupo de vanguarda ou liderança da massa de adeptos da causa. Mas a ideia intuitiva é que todos possuem

⁶ É interessante notarmos que Thomas Kuhn, na *Estrutura* (KUHN, 1970), descreve assim o processo de conversão do cientista para um novo paradigma, comparando-o também à conversão religiosa.

“um mínimo”, digamos, de consciência de classe. Esse “mínimo” se adquire no momento em que a conversão à causa da classe se dá.

Embora tal ponto de inflexão, a partir do qual o indivíduo pode se dizer consciente, seja determinado momento singular do processo psicológico pelo qual ele passou, uma espécie de divisor de águas, de marco psíquico e social, no qual a consciência reflexiva do indivíduo pode inclusive ser inicialmente fraca, reforçando-se gradualmente, e seja uma experiência vivida pelo indivíduo, as distinções de graus de comprometimento com a causa são noções e valores sociais. E eles já estão presentes no meio social que induz o processo psicológico de conscientização. Eles podem inclusive ser encarados como elementos estimuladores do processo psicológico individual. E certamente são. Daí o papel importante que o marxismo reserva para a militância e que as religiões reservam para a pregação. Mas isso não é exclusivo dessas modalidades nem do tipo de consciência existencial que elas desejam levar os indivíduos a adquirir. É algo comum a todas as modalidades da consciência existencial, inclusive a moral. Trata-se do fundamento psicológico e social de toda forma de iniciativa de conscientização.

A consciência reflexiva do indivíduo é também fundamental no processo, obviamente, e de uma forma semelhante àquela em que ela atua em outro processo psicológico singular: aquele processo pelo qual alguém se apaixona por uma pessoa — não por uma causa. A comparação aqui também é pertinente, e não é sem razão que muitas vezes os indivíduos que abraçam uma causa e são considerados conscientes de sua condição peculiar (de gênero, raça, classe social etc.) são descritos como indivíduos “apaixonados” pela causa.

O fenômeno da paixão romântica, contudo, exhibe um aspecto comum a todos esses processos de forma mais clara no que diz respeito à autoimagem que o indivíduo possui ou a seu grau de clareza sobre a sua condição. Quem se apaixona por outra pessoa muitas vezes não se dá conta disso imediatamente, o que pode variar enormemente de indivíduo para indivíduo. Às vezes são os outros que primeiro se dão conta de que Fulana está apaixonada por Beltrano. Ela mesma pode adquirir consciên-

cia disso mais tarde, o que pode ser aos poucos ou abruptamente. Não importa. O que importa é que há um momento do processo no qual a pessoa passa a ter consciência de estar apaixonada. Mas esse dar-se conta de estar apaixonado é algo relativo à consciência reflexiva enquanto tal, e não tem relação com nenhuma modalidade da consciência existencial, ao contrário da paixão por uma causa. Apenas de maneira muito metafórica — e possivelmente muito inadequadamente — podemos dizer que o amor por uma pessoa e a dedicação a ela se torna uma “causa” para alguém. Isso não faz muito sentido. Mas não é inadequado falarmos da paixão de alguém por uma causa que é abraçada quando essa pessoa adquire determinada consciência existencial. O que há em comum entre os dois tipos de processo — aquele de se apaixonar e aquele de conscientização — é que a reflexão atua igualmente em ambos. É a partir de determinado momento que o indivíduo passa a se representar de determinada maneira; e tal representação vai se reforçando ao longo de certo tempo.

A consciência reflexiva que atua nesses casos é também gradual, pois ela é uma questão de o indivíduo “prestar atenção” em si mesmo, adotando um novo ponto de vista. Há um processo reflexivo que se dá de forma semelhante nos casos de conscientização em geral, de conversão religiosa e de se apaixonar e se dar conta disso. O indivíduo vai se dando conta de sua nova condição gradualmente. É preciso que ele preste atenção em si mesmo, em suas experiências, para que se represente de uma maneira diferente de antes. A consciência reflexiva é claramente uma capacidade de prestar atenção e isso nos mostra que ela também é gradual. Não somos capazes de prestar atenção a todos os elementos presentes de nossas vivências. Quando dizemos que o indivíduo que possui consciência reflexiva ou superior, se dá conta de se dar conta de algo, que ele é expectador de seus próprios processos ou vivências, isso é correto, mas não atenta para o fato de que ele presencia sempre uma parte do que vivencia. E, por isso mesmo, as técnicas de meditação procuram levar o indivíduo a ampliar a sua capacidade reflexiva. Ele aprende através delas a ter certo controle sobre a sua consciência reflexiva. Somos o tempo

todo estimulados interna e externamente de muitas formas, mas nos damos conta apenas de uma parte disso, respondemos a apenas alguns estímulos, que são aqueles de que nos damos conta, os que selecionamos dentre a variedade de estímulos que nos são apresentados.

Assim, ainda que possamos falar também aqui de um “mínimo” de consciência reflexiva — que seria aquele estado em que um de nós está acordado (consciente) e se dá conta de algum estímulo interno ou externo (uma dor, uma coceira, um som, uma luz ou o que seja) —, o fato é que a consciência reflexiva também é gradual. E, de fato, entre ela e as modalidades da consciência existencial parece haver um *continuum*, no qual os processos eminentemente cognitivos vão se intensificando. É claro que se dar conta de uma dor ou de um som no ambiente é muito menos cognitivo que se dar conta de estar apaixonado ou de ser um trabalhador explorado pelo sistema econômico, casos nos quais há muito mais cognição, informação e conhecimento do mundo e de si mesmo envolvidos. Mas há uma continuidade entre a consciência reflexiva e as modalidades da consciência existencial, inclusive a consciência moral.

3 Hesitação e escolha

Voltaremos a tratar dos aspectos ambientais do processo de escolha nas próximas seções. Nesta, vamos retomar a perspectiva internista e comentar alguns dos aspectos que hoje conhecemos do funcionamento de nosso cérebro (ou da “mente interna”, se preferirmos dizer assim) que estão relacionados com o processo de escolha.

As máquinas não hesitam. Quando uma máquina é programada para executar uma tarefa com base em determinadas informações, se há um conflito de informação, a máquina para — a não ser que seja também programada para executar uma sub-rotina da programação que lhe permita isolar aquela na qual o conflito de informação foi identificado. Mas é claro que nesse caso (se ele é possível na programação de nossos computadores hoje) a máquina passa a executar outra tarefa, não aquela que ela deveria executar.

Os animais, a partir de certo aparato neurofisiológico suficientemente sofisticado, hesitam, como é o caso dos mamíferos e das aves. Se observarmos um gato, por exemplo, que olha repetidamente ora para o pote de água, ora para aquele de ração, atribuímos a ele o comportamento de hesitação. Em dado momento, esse gato se dirige para um dos potes, ao contrário do famoso Asno de Buridan — e então atribuímos a ele o comportamento de decisão ou escolha. Com base no que sabemos hoje do funcionamento do cérebro dos mamíferos, não é absurda nenhuma das duas atribuições. A explicação neurofisiológica mais aceita é que em seu córtex o gato “pondera” entre os dois cursos de ação, que de algum modo ele “raciocina” e então escolhe um deles. Um ser humano com fome e sede, uma vez colocado na mesma situação, poderia exibir por alguns instantes os mesmos comportamentos. Um exemplo “mais humano”, podemos dizer, seria o de uma criança diante do armário da cozinha com doces, que hesita entre pegar um pé-de-moleque ou uma maria-mole, e, depois de uns instantes, se decide por um deles. Não é preciso qualquer linguagem verbal para efetuar tais processos de “raciocínio” ou “ponderação”.

Contudo, suponhamos agora que enquanto o gato hesita entre a água ou a ração, ele ouve nas imediações um forte ruído e se assusta. Ele vai sair em disparada, sem hesitar e sem qualquer forma de ponderação, e vai buscar o abrigo mais próximo. No caso da criança, suponhamos que ela esteja proibida de comer doces fora das refeições e que veja de repente sua mãe a se aproximar, trazendo-lhe a possibilidade de uma punição. Rapidamente também essa criança vai se afastar do armário de doces, sem hesitação nem ponderação. O que ocorre no cérebro desses dois mamíferos colocados em perigo (pois é assim que seus cérebros vão interpretar a informação que o ambiente fornece) é que não é mais seu córtex que processa a informação e encaminha o processo de decisão, mas, como se sabe bem hoje, sua amígdala (cerebral).⁷ As amígdalas (localizadas na base dos dois

⁷ Cf., por exemplo, WHALEN; PHELPS, 2009, para uma visão geral do funcionamento da amígdala e seu papel no comportamento humano.

hemisférios cerebrais) são a parte do sistema nervoso central responsável pelos comportamentos de fuga ou defesa, conforme o que for mais viável para o indivíduo. Uma diferença importante entre a ação da amígdala em comparação com o córtex é que ela recebe a informação dos sentidos antes e, por assim dizer, toma o controle, levando o indivíduo a agir antes mesmo que o córtex possa processar a informação recebida.

Esses processos que envolvem a amígdala são inconscientes (ou talvez devêssemos dizer “não conscientes”, no sentido de que eles não poderão ser trazidos à consciência). Quando o indivíduo toma consciência do que está ocorrendo, ele já agiu. Essa ação pode não ser a melhor do ponto de vista daquele processamento da informação pelo córtex, mas ela decorre de um mecanismo cerebral de defesa e preservação que se mostrou evolutivamente mais vantajoso para os animais que possuem o sistema nervoso central assim constituído. No caso do comportamento de hesitação, que envolve o córtex, ainda que não saibamos se há liberdade para a escolha ou não, de qualquer forma, há espaço para levantarmos a hipótese de que o indivíduo é livre e escolhe. No caso da ação da amígdala, é óbvio que o indivíduo não tem escolha, que ele faz algo de que nem tem consciência no momento em que faz e que, portanto, não é livre. Nossas amígdalas agem por nós quando é mais vantajoso que entreguemos a elas o controle. E, a decisão de fazer isso, nem é nossa. Por assim dizer, elas assumem o controle à nossa revelia.

O pronome “nós” no caso do último comentário do parágrafo anterior diz respeito à consciência, que é onde costumeiramente localizamos o eu, obviamente. Portanto, não é o agente que foge ou luta quando sua amígdala entra em ação, mas é seu cérebro que faz isso por ele. É quando o indivíduo hesita e, depois de algum tempo, se decide que podemos, portanto, falar de uma possível liberdade da ação. Mas, se somos livres, de fato, às vezes, embora às vezes não, isso depende de como funciona nosso cérebro. Assim, em última instância, nosso cérebro determina tudo o que fazemos, mesmo quando supostamente agimos livremente. Essa liberdade é comparável àquela que, na sociedade, o Estado garante aos cidadãos. Eles são livres sob o poder estatal para fazer aquilo que o Estado permite

que eles façam e nas circunstâncias em que fazem. Logo, se do ponto de vista ambiental, externista, nunca podemos falar da liberdade como algo irrestrito, não sujeito a fatores condicionantes, o mesmo vale do ponto de vista internista quando consideramos o funcionamento do cérebro. Para que o menino hesite entre o pé-de-moleque e a maria-mole é preciso que a sociedade lhe ofereça esses dois tipos de doces, é preciso que sua mãe não o surpreenda e, no que diz respeito a seu aparato neurofisiológico, é preciso que seu cérebro esteja funcionando normalmente e que seu córtex é que esteja em ação naquele momento — sem que a amígdala entre em cena.

Se fizermos a incursão para dentro do indivíduo e examinarmos as suas estruturas mentais internas, neurofisiológicas, não poderemos identificar o “agente” com todo o seu sistema nervoso central. Deveremos identificar o agente apenas com aquelas estruturas cerebrais (ou, nesse sentido específico, “mentais”) relacionadas com o comportamento de hesitar. Não sabemos (ainda), é claro, o que faz com que, ao longo do processo de hesitação, em determinado momento a decisão seja tomada no córtex. Mas esse é, por assim dizer, o *homúnculo* real que há dentro de nós e que nos permite sermos agentes, o eu consciente, pelo menos no sentido provisório de apresentarmos o comportamento de hesitação que, por sua vez, é parte do processo de decisão.⁸ Outras partes do cérebro enviam informação ao córtex e o suposto processo de ponderação que vai levar a uma decisão é afetado o tempo todo por essa informação que, em alguns casos, pode ser de natureza emocional ou, em outros, fazer com que a escolha se dê em função de predisposições de diversas naturezas, como hábitos, medos, inclinações etc. E se a decisão ocorrer por força de tal informação interveniente, vamos dizer que o indivíduo não

⁸ O uso do termo “homúnculo” aqui é meramente retórico ou enfático, digamos, e não implica que estejamos comprometidos com nenhuma concepção de que, no cérebro, haja algum sujeito consciente que, por sua vez, dirija a ação do indivíduo humano. Esse homúnculo de que falamos é apenas o eu consciente, isto é, aquela parte do sistema nervoso na qual a consciência reflexiva se dá, permitindo ao sujeito humano tomar decisões e fazer escolhas, tal como vamos comentar adiante. De qualquer forma, vale adiantarmos que, segundo nossa visão, o agente é a pessoa humana tomada por inteiro, e não nenhuma de suas subestruturas neurofisiológicas.

escolheu e não agiu livremente. Mas há a possibilidade de que todas as determinações internas intervenientes formem algo semelhante àquele quadrado de forças do qual falamos na seção anterior e que, também internamente, o sujeito esteja condenado a ser livre, para repetirmos a fórmula de Sartre. Nesse caso — possível embora não provado — a decisão seria do agente em função de sua ponderação, do raciocínio, da razão, como o filósofo tradicional gostaria.

A amígdala recebe diretamente do tálamo informação proveniente dos sentidos, mas recebe também informação enviada pelo córtex. Assim, a sua ação depende não apenas dos estímulos ambientais, mas também daqueles que provêm do pensamento. Além de tomar o controle, como dissemos, da coordenação muscular, como no caso de levar o indivíduo a fugir do perigo, a amígdala tem um papel basicamente emocional. Ela está ligada, por exemplo, com o sentimento de medo e com os estados de ansiedade, sejam eles causados por estímulos externos, sejam eles provenientes de estados cognitivos do sujeito. Portanto, a sua ação está presente também nos processos de aquisição de consciência existencial que comentamos na seção anterior, inclusive no caso da consciência moral. De maneira que o eu consciente durante um processo de decisão está sujeito também às determinações emocionais ligadas a consequências de médio e de longo prazo de suas ações conscientes e propositas, cujo processamento se dá na parte pré-frontal do córtex. Como sabemos hoje, por exemplo, é particularmente na comunicação entre a amígdala e o córtex pré-frontal que se dá o raciocínio moral e a escolha nesse domínio da ação.

Uma vez que o processamento da informação no córtex é mais lento (comparativamente com aquele que se dá na amígdala), o eu consciente pode por meio da reflexão (a consciência reflexiva) dar-se conta de si diante de opções de escolha e decisão, o que resulta no intervalo temporal no qual o próprio indivíduo pode se surpreender a hesitar. Isso significa que, para o próprio agente humano, o seu comportamento de hesitação seria sinal de que o restante do sistema nervoso central (especialmente a amígdala) apenas oferece a informação necessária para que o eu consciente processe

e escolha. Daí provém reflexivamente para nós, humanos, a impressão de que somos livres para escolher e agir, embora essa possa, obviamente, ser uma falsa impressão. Mas ela é a vivência comum e tão frequente que temos nos repetidos processos de hesitação nos quais podemos nos surpreender quando reflexivamente procuramos escolher entre alternativas de ação. Do ponto de vista daquela consciência fenomênica, no sentido em que acima empregamos essa expressão, esse é um fato mental de grande importância. E aqui vale uma comparação com os processos de percepção de realidades fora de nós, da percepção externa. Vejamos.

Quando o indivíduo se dá conta por um processo reflexivo de estar na presença de um corpo material em suas imediações, o que lhe permite analisar o objeto e descrevê-lo, ele pode errar, isto é, tomar aquele corpo por algo que não é. Ele pode, por exemplo, julgar ver um cubo em um canto escuro de seu quarto, e, na verdade, trata-se apenas da sombra projetada por outros objetos na cena. Essa percepção de um cubo é, portanto, uma percepção inadequada com relação à situação física real, uma informação errada que chega ao córtex e que lhe dá ocasião de raciocinar e tomar decisões equivocadas, por exemplo, se o indivíduo decidir pegar aquele cubo para usar como peso para papéis em sua mesa. Se a percepção fosse, por exemplo, de uma cobra, a amígdala agiria, levando o indivíduo a fugir rapidamente daquele local. Em um segundo momento, por meio de um processo cortical, o indivíduo poderia refletir e, por exemplo, concluir que seria impossível haver uma cobra ali, assim como, também em um segundo momento, no primeiro caso, poderia corrigir o seu erro e concluir que naquele canto também não poderia haver um cubo. De qualquer forma, as ilusões provindas dos sentidos externos podem às vezes ser corrigidas por meio de processos corticais e reflexivos como esses aqui mencionados.

No caso de nossa percepção do processo de hesitação, podemos ter um resultado equivalente. Ou seja, depois de ponderar um pouco mais sobre sua decisão, o sujeito humano pode chegar à conclusão de que a sua decisão se deu por força de determinado fator condicionante, interno ou externo, e que, portanto, a sua impressão de ser livre para agir era falsa naquele caso.

Mas, assim como há circunstâncias nas quais determinada suposta falsa impressão resultante de uma percepção externa não pode ser comprovada e declarada realmente falsa, o mesmo ocorre com determinadas vivências ligadas a nossas impressões internas, sendo esse também o caso de algumas ocasiões em que experimentamos o fenômeno da hesitação diante de uma escolha. O sujeito avalia a situação aqui com aqueles mesmos recursos limitados de que fala Simon (1997) ao explicar a sua noção de racionalidade limitada (*bounded rationality*). No futuro, nova informação pode, em princípio, alterar a avaliação que o sujeito faz de sua experiência. Mas, naquele momento, toda informação e reflexão a seu dispor o conduz a interpretar o seu episódio de hesitação como sinal de que foi a ação do eu consciente que escolheu, por assim dizer, desempatando a situação de equilíbrio em que se encontravam todos os fatores condicionantes de sua ação.

Assim como no caso da percepção de realidades externas, a percepção de realidades mentais internas como essa não pode ser algo basicamente errado, sob pena de não termos um aparato cognitivo bem adaptado ao ambiente em que vivemos. Embora algumas impressões de objetos externos sejam erros de percepção, nosso aparato cognitivo é basicamente bem adaptado para nos movermos no mundo (natural e social) em que vivemos. Nossa amígdala pode às vezes nos levar a fugir de perigos inexistentes, como ocorre, infelizmente, para tantas pessoas hoje que sofrem de estados patológicos de ansiedade, que são provocados justamente pela ação inadequada da amígdala⁹. Ainda que a psicologia e a filosofia do último século tenham cada vez mais argumentado contra a possibilidade de uma percepção interna fiel a nossa realidade mental, do ponto de vista evolutivo, é preciso tomarmos a experiência de hesitação na escolha com uma disposição mais positiva.

⁹ Cf., por exemplo, o interessante livro de Catherine Pittman e Elizabeth Karle (2015) que, numa linguagem acessível e não técnica, explica o papel da amígdala nas patologias ligadas à ansiedade.

4 Agências de controle

B. F. Skinner (1990) introduz a noção ambiental de agências de controle. Para ele, são agências de controle, por exemplo, a polícia e outras instituições estatais que se ocupam na manutenção da ordem. Mas há também agências de controle de caráter menos institucional ou menos formal, como, por exemplo, a opinião pública. A moralidade é, obviamente, também uma agência de controle, embora tenha caráter mais abstrato. De maneira geral, os valores de um grupo humano são uma agência de controle, uma vez que permitem o controle do comportamento. A ação de uma agência de controle na concepção skinneriana está baseada no uso de contingências de reforçamento ou, como podemos dizer de maneira menos técnica e mais geral, no uso de premiações para os comportamentos desejáveis e de punições para os comportamentos indesejáveis. Podemos ver, assim, que toda a sociedade humana está estruturada na base de uma multiplicidade de agências de controle social, das mais formais e institucionais até as mais informais, que surgem espontaneamente em qualquer grupo social.

Um ponto não menos importante da concepção apresentada por Skinner (1990), contudo, como ele mesmo faz questão de enfatizar, é que a sociedade sempre pode também produzir agências de contracontrole, que são basicamente todos os instrumentos sociais que podem ser usados para mitigar a ação das agências de controle, sobretudo aquelas que possuem caráter mais formal ou institucional. Por exemplo, a legislação de proteção ao consumidor, que há nos diversos países democráticos hoje, é uma agência de contracontrole, uma vez que permite fazer frente às agências de controle baseadas no poder econômico. No plano político, Skinner argumentava que a sociedade mais adequada é a democrática, uma vez que ela é que permite o surgimento de um maior número de agências de contracontrole. Segundo essa concepção, a vida social equilibrada é aquela em que as agências de controle social e de contracontrole funcionam plenamente. Para Skinner, essa era uma visão mais realista da sociedade, uma vez que, segundo ele, não é possível uma sociedade (ou

qualquer grupo humano) que possa viver sem o exercício do controle. Já que não se pode abolir o controle, o que se pode fazer para promover o bem-estar é criar agências de contracontrole.

Como dissemos, Skinner (1990) aplicou essa noção exclusivamente a contingências ambientais, a fatores condicionantes ambientais do comportamento humano. Mas as recentes pesquisas na neurofisiologia mostram, como em parte já comentamos na seção precedente, que nosso sistema nervoso possui diversos mecanismos de controle, como o caso da ação da amígdala, que dirige os comportamentos necessários para evitar as situações de risco para o indivíduo. A adaptação da noção de agência de controle para o domínio interno, neurofisiológico, é possível de nosso ponto de vista. Se a amígdala é uma espécie de agência de controle do comportamento em face de situações de risco para o indivíduo, o sistema nervoso possui outras dessas agências, cuja ação é menos perceptível, como os mecanismos de controle das funções vegetativas. Podemos, por exemplo, controlar algumas dessas funções deliberadamente, como a respiração, mas normalmente não precisamos fazer isso, uma vez que há uma agência de controle que faz isso independentemente da intervenção do eu consciente. Outras dessas funções de controle estão fora do alcance do eu consciente, como, nos casos de risco, como já dissemos, daquele mecanismo de controle que ativa a amígdala. Quando o eu consciente se dá conta da situação de risco, em grande parte das vezes, o indivíduo já escapou dela, ou pelo menos já está emitindo os comportamentos para evitá-la.

Tomando a relação dessas diversas agências neurofisiológicas de controle, dentre elas o eu consciente, podemos nos dar conta de que não é esse último aquela agência de controle “superior”, digamos assim, ou “central”, se preferirmos esse termo. A ideia é que pode haver uma agência cerebral de controle central, que, por exemplo, coordene a ação das diversas agências internas de controle do comportamento. No caso da ação ou da amígdala, por exemplo, em lugar daquela ação do córtex, de cujo funcionamento depende o que estamos denominando o eu consciente como outra agência interna de controle do comportamento, podemos pensar que tal possível

agência neurofisiológica central é que decidiria quando a amígdala entra em ação e quando, ao contrário, a consciência reflexiva (o eu consciente) é que deve controlar o comportamento do indivíduo. Esse seria um verdadeiro homúnculo e sua ação estaria completamente fora da consciência do indivíduo. Mas bem pode também ser o caso que não exista tal agência de controle central, e que simplesmente as diversas agências neurofisiológicas de controle “disputem o poder”, digamos, na base da “força” individual de cada uma delas, como se formassem uma sociedade sem chefia. Qual é o modelo adequado para tornar compatível a convivência dessas diversas agências internas de controle do comportamento humano e animal, isso não se sabe, pelo menos por ora. E, não sabemos sequer se chegaremos por meio da ciência a desvendar esse mistério.

Isso não nos impede, contudo, de elaborar modelos que façam sentido diante do comportamento observado. E é isso, afinal, que a psicologia e a filosofia da mente têm feito sempre. Assim, independentemente de haver ou não uma espécie de controle central do sistema nervoso humano, imaginemos que há as diversas agências de controle, entre elas o eu consciente que, parte do tempo e em determinadas circunstâncias, controla o comportamento dos seres humanos de dentro para fora, digamos, ao contrário dos fatores condicionantes ambientais que, por assim dizer, o fazem de fora para dentro do indivíduo. Nesse caso, podemos recolocar o problema da escolha e da liberdade de ação em termos diferentes. Não se trata de saber se o eu consciente pode decidir independentemente dos fatores condicionantes externos e internos, isto é, das outras agências de controle, as ambientais e as neurofisiológicas, mas de saber se há circunstâncias nas quais o eu consciente assume o controle do comportamento. E, aparentemente, esse é o caso, ou pelo menos é assim que a consciência reflexiva humana experimenta e vivencia; essa é nossa “consciência fenomênica”, como já dissemos. Essa pode ser

uma possibilidade que a evolução de nossa espécie nos legou, embora possa não ser o caso de outras espécies animais¹⁰.

Do ponto de vista do comportamento observado, seja pelo próprio eu consciente, seja por terceiros, certos comportamentos, como aquele de hesitação, são indícios de que o eu consciente é uma agência cortical de controle do comportamento e que suas decisões se dão com base em razões ou argumentos. A questão é se há circunstâncias em que o uso de argumentos (racionais) leve a uma modificação do comportamento, sejam esses argumentos apresentados ao indivíduo por outras pessoas, sejam eles apresentados pelo próprio indivíduo reflexivamente.

Sabemos que há circunstâncias nas quais nenhum argumento é capaz de modificar o comportamento do indivíduo, mais especificamente, ou suas respostas emocionais a determinados estímulos, ou suas respostas físicas ou musculares, suas respostas manifestas, inclusive suas respostas em forma de verbalização. Por exemplo, se alguém estiver tendo uma crise de pânico, situação na qual, com ou sem motivo real, o indivíduo está inteiramente sob o controle da ação da amígdala, nenhum tipo de argumentação que lhe apresentemos (para lhe dizer, por exemplo, que nada há a temer) vai fazer com que cesse sua crise.¹¹ A razão é que os argumentos, ou razões, ou evidências que possamos lhe apresentar, ou que ele mesmo possa reflexivamente se apresentar, são todos processados no córtex, que não tem a capacidade de interferir na ação da amígdala. Entretanto, há circunstâncias em que os argumentos “funcionam”, podemos dizer, e o comportamento do indivíduo se dá segundo eles. Ou seja, no plano neurofisiológico, isso significa que há um processo cortical consciente e reflexivo que dirige a ação do indivíduo humano nessas circunstâncias. Essa é a base empírica, fenomênica e comportamental,

¹⁰ Do ponto de vista evolutivo, tal como colocamos aqui a questão, é essa a solução proposta também por Dennett (2003), especialmente o cap. 9.

¹¹ Sobre esse e outros aspectos da ação da amígdala e de sua relação com os processos corticais. Cf. a obra já citada, PITTMAN; KARLE, 2015, assim como alguns dos textos contidos em WHALEN; PHELPS, 2009.

que nos permite argumentar em favor da noção de liberdade de escolha e da possibilidade da ação livre.

Nesse caso, o eu consciente é uma dentre outras agências internas de controle. Isso faz com que não possamos dizer que esse eu consciente seja propriamente livre, pois a sua ação está limitada ou condicionada pelas demais agências neurofisiológicas de controle, algumas das quais, por sua vez, estão sob o controle de agência externas, de contingências ambientais. Mas isso permite dizer, por outro lado, que o “agente humano” tomado por inteiro é às vezes livre. Essa sua liberdade é bem aquela que corresponde à liberdade em situação de que fala Sartre. Mas ela é, de qualquer forma, uma possibilidade. Essa possibilidade depende de como se dão as coisas tanto na estrutura neurofisiológica do indivíduo humano quanto nas relações dessa última com as agências ambientais de controle do comportamento. Mas o fato é que experimentamos e observamos circunstâncias nas quais, claramente, é o eu consciente como uma agência interna de controle que dirige a ação.

5 Autocontrole

Os terapeutas que lidam com dependentes de substâncias (como álcool e outras drogas, inclusive nicotina) às vezes ouvem de alguns de seus pacientes alguma coisa semelhante a: “Eu paro no momento em que quiser! É que não quero parar. Mas quando eu quiser...”. Nada pode ser mais enganador para o próprio dependente — e só para ele, porque o terapeuta não acredita no que ele diz. O que o indivíduo está tentando dizer é que ele está no controle, embora, como o terapeuta e outras pessoas que o observam bem sabem, ele não está de forma alguma no controle de seu comportamento. Como ele sabe que sua dependência é danosa para o organismo e, na maior parte das vezes, para suas relações sociais — e não apenas a médio e a longo prazo, mas às vezes, dramaticamente, a curto prazo —, se tivesse autocontrole, o indivíduo faria cessar a dependência. A verdadeira questão é então: por que o indivíduo “não quer parar”? É verdade que se ele realmente quisesse, ele pararia, podemos argumentar,

se presumirmos, por exemplo, aquela concepção tradicional dos filósofos de uma “vontade livre”. Mas o fato é que o indivíduo não quer deixar a dependência e que sua suposta faculdade da vontade não é livre. A verdade é que mesmo se ele vier a querer fazer cessar a dependência, isso vai depender de fatores alheios a sua vontade. A concepção tradicional segundo a qual só podemos querer um mal se ele nos parece ser um bem, falha aqui, pois o dependente sabe que quer o que lhe faz mal.

Outros problemas de natureza psicológica, entre eles o caso já mencionado da ansiedade patológica, mostram bem não apenas para os terapeutas, mas também para os pacientes mais reflexivos, que o comportamento do indivíduo está sob o controle de outras agências de controle distintas daquelas que envolvem apenas os processos corticais, cognitivos ou racionais, que são aqueles que supostamente estão envolvidos exclusivamente no momento crucial do processo de escolha. Assim, escolher parar de fumar ou de usar outras drogas nunca está ao alcance do autocontrole do indivíduo, se entendermos por autocontrole processos exclusivamente corticais ou, no sentido mentalista mais tradicional, “racionais”, como se diz.

O processo psicológico que conduz o dependente a buscar as agências externas de controle que podem lhe propiciar alguma margem de autocontrole relativo que permita sair da dependência é semelhante àqueles processos já mencionados da aquisição de alguma modalidade da consciência existencial. De fato, estritamente falando, é um desses processos, pois o dependente não se representa inicialmente como “dependente”, e representar-se nessa situação é uma das condições iniciais do próprio processo de superação da dependência. Dado isso, podemos interpretar os próprios outros processos de aquisição das modalidades da consciência existencial, inclusive — e talvez devêssemos dizer “principalmente” — a consciência moral, como processos de aquisição de autocontrole.

Em relação ao trabalhador operário conscientizado (no sentido do marxismo) que passa a lutar por seus direitos, esse mesmo indivíduo antes de adquirir alguma consciência de classe é alguém que está sob o controle de certas agências que impedem que ele reivindique e garanta os seus direitos

de trabalhador. É claro que precisamos, nesse caso, presumir que o processo de conscientização seja autêntico, e que o indivíduo não esteja agora sob o controle de alguma ideologia contrária àquela que o mantinha alienado. A aquisição de uma autêntica consciência de classe do ponto de vista mais idealista do marxismo é aquela em que o indivíduo “escolhe” lutar por seus direitos, uma vez esclarecido de sua condição de explorado, e não resultado da submissão do indivíduo a uma ideologia de classe que tenha sobre ele um controle comparável àquele da ideologia que antes o subjugava. É claro que essa possibilidade é discutível e representa uma questão cognitiva complicada, mas vamos pressupor que possa haver uma conscientização autêntica.

O caso mais típico é então certamente aquele da aquisição da consciência moral, pois é preciso que o indivíduo “queira” e “escolha” fazer o que é certo. Não é preciso tomarmos o que é certo nesse caso como apenas o que está expresso no imperativo categórico tal como concebido por Kant. O que é certo bem pode ser a aplicação de um valor social que seja considerado superior pela maioria dos indivíduos da comunidade em questão. De qualquer forma, a ação moral que decorre da consciência moral depende de escolher fazer o que é certo, mesmo que o que é certo seja encarado de uma forma utilitarista mínima, por exemplo, como fazer aquilo que cause menos danos ao menor número de pessoas. Como de qualquer maneira a decisão de fazer o que é certo está sempre na dependência daquela racionalidade limitada de que fala Simon, o indivíduo sempre age diante de um “véu de ignorância”, digamos. Ele não sabe se aquilo que lhe parece certo é o que realmente resultará nas consequências esperadas. Mas isso não significa que ele não agiu conscientemente de acordo com os valores que lhe indicam naquela circunstância o que é certo. E mais, fazer o que é certo em tal circunstância exhibe autocontrole da parte desse indivíduo, já que envolve colocar sua ação sob o controle de um processo cortical de escolha.

Tanto a ação do trabalhador conscientizado do exemplo anterior, quanto essa do indivíduo que age moralmente são possíveis em determinadas circunstâncias que envolvem outras agências de controle internas e externas, como já vimos na seção anterior. De fato, a ação livre do indivíduo

— no sentido de que ela exhibe autocontrole tal como o caracterizamos aqui — depende, na maioria das vezes, de poder utilizar os recursos de outras agências de controle. Por exemplo, uma das agências de contracontrole social mais eficientes é aquela dos alcoólicos anônimos (AA). Ela é caracteristicamente uma agência de contracontrole porque é capaz de fazer frente àquelas agências de controle tanto ambientais quanto neurofisiológicas que aprisionam o indivíduo em sua dependência do álcool. E o autocontrole que o dependente alcança por meio de sua participação num grupo de AA é possível e vai crescendo gradativamente graças ao apoio social do grupo. Muitos dos ex-dependentes e participantes do AA podem nunca mais alcançar o seu autocontrole relativo independentemente de sua participação no grupo, o que depende muito das outras contingências da vida dos indivíduos. Contudo, de qualquer forma, a emancipação genuína por meio desse tipo de agência de contracontrole permite que, em circunstâncias específicas, o indivíduo tenha autocontrole.

Metaforicamente falando, podemos dizer que essa e outras agências de contracontrole que promovem uma aquisição do autocontrole e a emancipação autêntica do indivíduo criam “ilhas de liberdade” no meio de um “mar” de determinações ambientais e neurofisiológicas. O que dissemos sobre os grupos de AA vale também, obviamente, para todos os casos já mencionados de aquisição das modalidades da consciência existencial. Todas elas representam possibilidades de ação livre e as agências de contracontrole que as promovem são dispositivos sociais de construção da liberdade. Elas permitem que a escolha livre em situações determinadas seja possível. Em termos neurofisiológicos, elas criam as condições ambientais e neurofisiológicas para que os processos corticais que caracterizamos no jargão mentalista tradicional como *racionais* sejam uma realidade mental humana, sejam a possibilidade de ação livre.

Considerações finais: a melhor explicação

Dissemos acima que a aquisição das modalidades da consciência existencial implica a possibilidade da ação livre. Mas, uma vez que os processos existenciais que conduzem à aquisição dessas modalidades da consciência humana são processos nos quais o indivíduo está inserido em contextos sociais específicos e, portanto, sob o controle de agências externas, é a maneira como o indivíduo vivencia tais processos e as modificações internas, neurofisiológicas, que eles produzem no indivíduo que conduzem a tal liberdade situacional, à possibilidade de agir livremente em determinadas condições sociais e neurofisiológicas do agente.

O modelo que apresentamos é também humanista no mesmo sentido em que Sartre emprega esse termo. Segundo essa forma de representar a ação humana e suas condições de base — tanto sociais quanto neurofisiológicas —, a aquisição das diversas modalidades da consciência existencial é um processo de emancipação do indivíduo. Em termos mais gerais, isso significa que o agente humano pode se posicionar de tal modo em relação a todas as agências de controle, externas e internas, a ponto de constituir também uma delas; significa que o eu consciente está às vezes no controle do comportamento.

Também descrevemos acima o sistema nervoso central como uma multiplicidade de agências internas de controle, algumas das quais estão direcionadas para as funções vegetativas, sendo outras voltadas para o que denominamos “vida de relação”, isto é, munindo o sujeito de possibilidades apropriadas de resposta aos estímulos ambientais. Parte dessas agências de controle do comportamento manifesto, como vimos no caso da ação da amígdala, age independentemente do eu consciente e dos processos corticais relacionados com a consciência reflexiva, a racionalidade e a ação proposital. Parte delas, contudo — e esse é o caso dos processos corticais ligados ao eu consciente —, leva o indivíduo a agir livremente, a escolher e a decidir. Como também vimos, essas são possibilidades situacionais das quais o próprio agente não tem clareza. Mas a hipótese

de que o agente humano esteja diante de uma escolha livre é sugestiva quando ele é surpreendido a exibir o comportamento de hesitação.

Entretanto, dissemos também que outros animais hesitam, que o seu comportamento manifesto também sugere fortemente a mesma hipótese. E, contudo, na falta da consciência reflexiva neles, da linguagem e dos valores, supor que eles também são livres para agir parece inadequado. Os indivíduos das outras espécies animais cujo sistema nervoso central é bastante semelhante ao nosso podem certamente estar colocados naquelas situações em que os fatores condicionantes de seu comportamento, tanto externos ou ambientais, quanto internos ou neurofisiológicos, se equilibram naquela espécie de quadrado de forças que se anulam mutuamente. E, nesse caso, é preciso reconhecer que o modelo que apresentamos aqui não seria adequado para explicar seu comportamento, uma vez que ele inclui como elemento essencial a consciência reflexiva e as modalidades da consciência existencial, que daquela dependem. Falarmos de um processo de “emancipação” dos outros animais com base nesse modelo seria absurdo. Entretanto, se admitirmos que os indivíduos de outras espécies também podem se encontrar em situações de potencial liberdade de ação, comparáveis às situações nas quais os seres humanos se encontram às vezes, é preciso elaborar outro modelo que, do ponto de vista neurofisiológico, explique o comportamento aparentemente de escolha e decisão dos indivíduos dessas outras espécies animais. O caso do Asno de Buridan e de nosso gato, antes mencionados, que hesitam entre a comida e a água, e que, afinal, apesar dos argumentos daquele filósofo, vão ou comer, ou beber, e não ficam indefinidamente hesitantes, deve ser explicado por um modelo que represente a classe das diversas agências de controle, internas e externas, que não contém, todavia, o eu consciente como um de seus elementos.

Uma alternativa, contudo, apesar das aparências de hesitação e de escolha no caso das outras espécies animais, seria negar que os indivíduos a elas pertencentes realmente se encontrem naquelas situações de potencial escolha livre, tal como as descrevemos para os seres humanos. Isso

é possível se lembrarmos que as situações típicas de que falamos para o agente humano são situações não apenas de determinação natural, mas sobretudo de determinação social. Elas são situações que requerem algum tipo de interpretação que, por sua vez, requer o exercício de estruturas corticais mais desenvolvidas, que só existem no cérebro humano. Se aceitarmos que há uma continuidade entre a consciência reflexiva, que é necessária para que haja tal tipo de interpretação, e as modalidades da consciência existencial, então é apenas a experiência humana que contém as condições de base da ação livre, porque apenas nela há processos interpretativos (corticais) que também são parte das condições de base da ação livre. E parte desses processos está relacionada com a forma como o agente humano se representa como um eu autônomo, isto é, com a forma como ele se experimenta conscientemente. Essa é aquela dimensão fenomênica da consciência de que falamos antes e que é também constitutiva da autoimagem que o agente humano constrói de si.

Se essas considerações forem pertinentes, então é preciso reconhecermos que a representação do agente humano por meio do modelo acima proposto, como livre para escolher e decidir em determinadas situações existenciais, é a melhor explicação para seu comportamento. Ela é a única explicação que se ajusta bem às aparências que nossa situação evolutiva, neurofisiológica e social, nos oferecem. Essa explicação e o modelo do qual ela decorre podem estar errados. Mas, do ponto de vista evolutivo, não é razoável pensarmos que aquilo que resulta da consciência reflexiva e das modalidades da consciência existencial seja apenas uma classe de epifenômenos sem qualquer influência sobre a realidade das coisas no mundo¹².

¹² Agradecemos as sugestões feitas por dois consultores de *Veritas*, o que permitiu chegarmos a um texto mais claro e consistente.

Referências

- CHALMERS, David J. *The Character of Consciousness*. Nova York: Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311105.001.0001>
- CHURCHLAND, Patricia. *Braintrust*. What Neuroscience Tells Us About Morality. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2011. <https://doi.org/10.1515/9781400838080>
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- DEACON, Terrence. *The Symbolic Species*. The Coevolution of Language and Brain. Nova York: W. W. Norton, 1997.
- DEACON, Terrence. *Incomplete Nature*. How Mind Emerged from Matter. Nova York: W. W. Norton, 2012.
- DENNETT, Daniel. *Freedom Evolves*. Nova York: Viking, 2003.
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Autômatos geniais: A mente como sistema emergente e perspectivista*. Brasília, DF: Editora da UnB, 2018. No prelo.
- EDELMAN, Gerald M. *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. Nova York: Basic Books, 1990.
- EDELMAN, Gerald M. *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven: Yale University Press, 2004. <https://doi.org/10.1172/JCI23795>
- KUHN, Thomas Samuel. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972. Publicação original: [1934].
- PITTMAN, Catherine M.; KARLE, Elizabeth M. *Rewire Your Anxious Brain*. Oakland, Cal.: New Harbinger Publications, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris: Gallimard, 1985. Publicação original: [1947].

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996. Publicação original: [1946].

SIMON, Herbert. *Administrative Behavior*. 4ª. edição. Nova York: Free Press, 1997. Publicação original: [1945].

SKINNER, Burrhus F. *Beyond Freedom and Dignity*. Nova York: Bantam Books, 1990. Publicação original: [1972].

WHALEN, Paul J.; PHELPS, Elizabeth A. (ed.). *The Human Amygdala*. Nova York: The Guilford Press, 2009.

Endereço Postal:

Luiz Henrique de Araújo Dutra
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, CFH, UFSC
Florianópolis, SC, 88010-970.
lh Dutra@cfh.ufsc.br