



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA ANDREIA FERREIRA

LIVRE-ARBÍTRIO: UM DEBATE FILOSÓFICO E NEUROCIENTÍFICO

FORTALEZA

2016

MARIA ANDREIA FERREIRA

LIVRE-ARBÍTRIO: UM DEBATE FILOSÓFICO E NEUROCIENTÍFICO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. André Leclerc

FORTALEZA

2016

MARIA ANDREIA FERREIRA

LIVRE-ARBÍTRIO: UM DEBATE FILOSÓFICO E NEUROCIENTÍFICO

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Aprovada em 19/12/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Leclerc (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC.)

Prof. Dr. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará. (UECE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F4421 Ferreira, Maria Andreia.
Livre-arbítrio: um debate filosófico e neurocientífico / Maria Andreia Ferreira. – 2016.
146 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. André Leclerc.
1. Livre-arbítrio. 2. Neurociência. 3. Benjamin Libet. 4. Epicuro. I. Título.

CDD 100

A Deus.
A minha mãe, Leda.
Ao meu amor-amigo, Cícero.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. André Leclerc, pela excelente orientação e extraordinária paciência.

Aos professores participantes da Banca de Qualificação, prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida, prof. Dr. Átila Amaral Brillhante, e Profa. Dra. Marly Carvalho Soares pelo tempo, e pelas atenciosas e estimadas correções e sugestões.

Ao Dr Alexandre Sampaio por me ouvir e me ajudar a entender melhor minha cabeça hiperativa e ansiosa.

Ao atual e à antiga secretário(a) da coordenação de pós-graduação, Sebastião e Alexandra, e ao atual e antigo coordenadores, os professores Hugo e Felipe, respectivamente.

Aos meus pais, Leda e João, e aos meus irmãos, Xando, Leo, Antônio e Vitória.

Aos meus amigos e familiares que de longe ou de perto me animaram e me ajudaram a perseguir meus sonhos.

A Cícero por sempre estar ao meu lado e por me ajudar a realizar este sonho. Sem o seu apoio eu não estaria aqui.

No final do caminho que parece conduzir à liberdade e ao conhecimento encontram-se o ceticismo e o desamparo. Só podemos agir no interior do mundo; mas, quando nos observamos do exterior, a autonomia que experienciamos do interior surge como uma ilusão, e nós, que observamos do exterior, não podemos agir, em absoluto.

(Thomas Nagel, *Visão a partir de Lugar Nenhum*, pp.119-120)

RESUMO

Sabemos que o problema do livre-arbítrio é tratado, pelo menos, desde Epiteto. A liberdade de escolha que “julgamos” possuir é algo que supomos ser inerente à natureza humana. Além disso, *parece* que só poderemos ser pessoalmente responsáveis por nossos atos se os realizarmos livremente. Acreditamos que ser responsáveis por nossas ações e escolhas é o que nos torna diferentes dos outros animais. No entanto, apesar de todas essas nossas intuições, não só algumas correntes filosóficas defendem que não somos livres, mas também a ciência parece nos dizer que somos sistemas ou máquinas determinísticas. Os resultados de vários experimentos neurocientíficos têm sugerido que não escolhemos conscientemente fazer o que fazemos. E, posto que a noção de livre-arbítrio tem como pré-requisito básico a noção de consciência, então parece que há um conflito entre nossas intuições cotidianas e as conclusões científicas e filosóficas. O objetivo central desta dissertação será, não somente analisar a coerência conceitual das diversas teses sobre o livre-arbítrio que surgiram na Grécia clássica e nos estudos neurocientíficos atuais, mas também mostrar que as explicações que tentam conectar os fenômenos subjetivos e objetivos relativos ao problema nos levaram, ao menos, até o presente momento, a uma lacuna explicativa. Isto é, uma lacuna na explicação sobre como podemos conectar nossas intuições subjetivas sobre como somos os autores de nossas ações e as explicações objetivas sobre como nosso corpo executa tais ações.

PALAVRAS-CHAVE: Determinismo, Livre-arbítrio, Responsabilidade, Consciência, Pessoa.

ABSTRACT

We know that the free will problem is treated, at least, since Epictetus. The freedom of choice we "judge" to possess is something that is supposed to be inherent in human nature. Moreover, it *seems* that we can only be personally responsible for our actions if we perform them freely. We believe that being responsible for our actions and choices is what makes us different from other animals. However, despite all these our intuitions, not just some philosophical currents maintain that we are not free, but the science also seems to tell us that we are deterministic systems or machines. The results of various neuroscientific experiments have suggested that we don't choose to do what we do consciously. And since the notion of free will has the notion of consciousness as a basic prerequisite, so it seems that there is a conflict between our everyday intuitions and scientific and philosophical conclusions. The main objective of this dissertation will not be only to analyze the conceptual coherence of the various theses on free will that appeared in classical Greece and the current neuroscientific studies but also to show that the explanations that try to connect the subjective and objective phenomena related to the problem lead us, at least to date, to an explanatory gap. That is, a gap in explanation on how we can connect our subjective intuitions about we are the authors of our actions and the objective explanations on how our body performs such actions.

KEYWORDS: Determinism, Free Will, Responsibility, Consciousness, Person.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	77
Figura 2 -	95
Figura 3 -	103

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. POSSÍVEIS ORIGENS DO LIVRE-ARBÍTRIO	14
2.1. Origem na Escola Epicurista: Epicuro de Samos	14
2.1.1. <i>Pamela Huby sobre a origem da noção de Livre-arbítrio</i>	16
2.1.2. <i>Bob Doyle sobre a origem da noção de Livre-arbítrio</i>	19
2.2. Origem na Escola Estoica: Epiteto	21
2.2.1. <i>Linhas gerais da argumentação e algumas pressuposições</i>	22
2.2.2. <i>Explicando a noção de Boulēsis em Aristóteles a partir das noções de “escolha” (prohairesis) e “depende de nós” (eph’ hēmin)</i>	23
2.2.3. <i>Nascimento da primeira noção de “vontade” no estoicismo</i>	27
2.2.4. <i>A noção estoica de “assentimento da razão”</i>	30
2.2.5 <i>Como surge a primeira noção de livre-arbítrio</i>	32
2.3. Origem no séc. II d.C.: Alexandre de Afrodísias como o primeiro expositor do problema	37
2.3.1. <i>Alexandre de Afrodísias como o primeiro a expor o problema do livre-arbítrio visto como o resultado de uma fusão das teorias estoica e aristotélica: Algumas distinções</i>	39
2.3.2. <i>Sobre aquilo que depende de nós (eph’ hēmin)</i>	42
2.3.3. <i>Origem do conceito indeterminista de “o que depende de nós”</i>	46
2.3.4. <i>Em defesa da Responsabilidade Moral: introdução dos termos “ter o poder” e “escolha” na explicação do que “depende de nós”</i>	47
2.3.5. <i>O problema do livre-arbítrio surge no confronto entre dois sistemas filosóficos: Determinismo causal estoico X Liberdade para fazer de outro modo peripatético</i>	50
2.4. Origem Medieval: Agostinho de Hipona	53
2.4.1. <i>Agostinho de Hipona como o inventor da noção moderna de Livre-arbítrio</i>	54
2.4.2. <i>Introspecção e autoanálise e algumas distinções entre as ideias gregas e cristãs</i>	55

2.4.3. <i>A escolha entre o bem e o mal</i>	58
2.5. <i>Explicitando as conexões conceituais entre as noções originárias de livre-arbítrio</i>	61
2.5.1. <i>Classificando as noções originárias de livre-arbítrio</i>	61
2.5.2. <i>Analisando as propostas</i>	65
2.5.3. <i>Implicações finais</i>	69
3. ABORDAGEM NEUROCIENTÍFICA SOBRE O LIVRE-ARBÍTRIO	71
3.1. Benjamin Libet e os primeiros estudos neurocientíficos sobre ações voluntárias .	71
3.1.1. <i>A pesquisa</i>	72
3.1.2. <i>Primeira parte dos experimentos: processo de coleta de dados</i>	73
3.1.3. <i>Segunda parte dos experimentos: Exposição dos dados obtidos</i>	77
3.1.4. <i>Resumo da conclusão dos experimentos</i>	80
3.1.5. <i>Algumas críticas de Velmans às conclusões de Libet e as réplicas de Libet</i>	82
3.1.6. <i>Algumas críticas de Alfred Mele às conclusões de Libet</i>	84
3.2. Michael Gazzaniga e os experimentos com pacientes com o cérebro dividido	88
3.2.1. <i>As pesquisas com pacientes com o cérebro dividido</i>	89
3.2.2. <i>A Consciência, “Módulo Intérprete” e a relação Mente-Cérebro</i>	91
3.2.3. <i>Sobre o Livre-arbítrio e a Responsabilidade pessoal</i>	97
3.2.4. <i>Duas críticas à teoria de Michael Gazzaniga sobre o Livre-arbítrio</i>	99
3.3. Outros experimentos neurocientíficos relevantes para os estudos sobre as ações voluntárias	101
3.3.1. <i>Sobre as decisões conscientes segundo John-Dylan Haynes e Stefan Bode</i>	101
3.3.1.1. <i>Os novos experimentos de Haynes sobre o chamado “ponto sem retorno”</i>	104
3.3.1.2. <i>Detalhando o experimento</i>	105
3.3.2. <i>Daniel Wegner e a “Ilusão da vontade consciente”</i>	107
3.3.2.1. <i>Wegner e o livre-arbítrio como experiência da vontade consciente</i>	110
3.4. <i>Quais são as teses encontradas aqui?</i>	113

3.4.1. <i>Análise do conceito de Livre-arbítrio em Benjamin Libet</i>	114
3.4.2. <i>Análise do conceito de Livre-arbítrio em Michael Gazzaniga</i>	117
3.4.3. <i>Análise do conceito de Livre-arbítrio em Stefan Bode e John-Dylan Haynes</i>	118
3.4.4. <i>Análise do conceito de Livre-arbítrio em Daniel Wegner</i>	121
3.4.5. <i>Semelhanças e diferenças entre os conceitos analisados</i>	124
4. CONCLUSÃO	128
4.1. <i>Analisando e compreendendo as intuições por trás dos conceitos de livre-arbítrio</i>	128
4.1.1. <i>Entendendo a relação entre os termos de pessoa e de livre-arbítrio</i>	130
4.1.2. <i>Retornando ao conceito de livre-arbítrio</i>	132
4.2. <i>Há algo que é como ter um livre-arbítrio?</i>	132
4.3. <i>Conclusão Final</i>	138
5. REFERÊNCIAS	139
5.1. <i>Referências Primárias</i>	139
5.2. <i>Referências Secundárias</i>	142

1. INTRODUÇÃO

“Nullius In Verba”

O foco dessa dissertação é investigar a noção de livre-arbítrio – a sua provável origem, as ideias centrais que a permeiam, a evolução deste conceito. E, principalmente, pretendo pôr em contato a moderna pesquisa neurocientífica sobre as ações livres e as primeiras reflexões filosóficas sobre o livre-arbítrio. Mas antes de apontar como essa questão será tratada aqui, tentarei mostrar de uma forma muito sucinta como provavelmente passamos do uso do termo "liberdade" para o termo "livre-arbítrio" para lidarmos com questões morais e metafísicas sobre a liberdade humana.

É quase de comum acordo que o termo “liberdade” nasce em um contexto político-social para se aplicar aos membros de uma sociedade que não são escravos e que possuem determinados privilégios políticos. Em seu nascimento, a palavra "liberdade" tinha um significado mais externalista, isto é, um cidadão é livre se ele não sofre constrangimentos externos como, por exemplo, ser preso. Apenas com o passar do tempo a palavra "liberdade" foi ganhando cada vez mais uma conotação internalista.

Nesta dissertação, essa “interiorização” da liberdade é exposta de forma mais clara na seção sobre Epiteto. Lá veremos como, na visão do filósofo Michael Frede, a liberdade política passa a ter conotações internas e subjetivas. Frede defende que essa mudança ocorre graças aos estóicos, principalmente a Epiteto. Entretanto, creio que essa mudança vem ocorrendo desde Epicuro, chegando a ser efetivada em Santo Agostinho. A meu ver, é a partir de Agostinho que o termo “livre-arbítrio”, e aqui falo do termo e não do seu significado ou do problema que o envolve, surge e passa a ganhar com o passar do tempo cada vez mais espaço nos debates sobre questões morais e metafísicas sobre a liberdade humana e a responsabilidade moral.

Veremos no primeiro capítulo desta dissertação quatro hipóteses sobre a origem do livre-arbítrio, seja com relação ao problema ou à noção. Os quatro autores tratados são Epicuro, Epiteto, Alexandre de Afrodísias e Santo Agostinho, sendo que na última seção deste capítulo apresentarei uma análise conceitual das noções obtidas nas seções anteriores. Também tentarei expor as conexões conceituais que envolvem todos os conceitos tratados e suas respectivas diferenças. No segundo capítulo, eu parto para uma exposição mais

contemporânea e neurocientífica da questão. Apresento algumas das teses mais divulgadas no meio científico sobre o livre-arbítrio, a saber, as de Michael Gazzaniga e Benjamim Libet, Daniel Wegner e de John-Dylan Haynes. No final deste capítulo, também farei uma análise conceitual dos pressupostos referentes ao livre-arbítrio que foram apresentados nas seções anteriores.

No último capítulo, tentarei mostrar na seção 4.1. como todos os conceitos de livre-arbítrio que encontramos nos capítulos 1 e 2 pressupõem duas características básicas, a saber, a racionalidade e a autoconsciência. Da mesma forma, argumentarei que a questão do livre-arbítrio exige uma análise de uma noção a qual está intimamente ligada: a noção de pessoa. Mas a análise dessa noção também nos leva a questões anteriores, como por exemplo, o problema de se estabelecer uma relação exata entre o que é subjetivo e o que é objetivo. Por fim, na seção 4.2 tentarei defender que o problema da lacuna explicativa deve ser estendido ao tratamento da questão do livre-arbítrio, e na conclusão exporei brevemente algumas possíveis questões que precisam ser esclarecidas ao se defender tal tese.

2. POSSÍVEIS ORIGENS DO LIVRE-ARBÍTRIO

Neste primeiro capítulo será feito uma análise conceitual de algumas das primeiras noções base para o conceito de livre-arbítrio no período clássico da história da filosofia. Será apresentado as ideias de Epicuro, Epiteto, Alexandre de Afrodísias e Santo Agostinho, sobre como, e se, os indivíduos humanos podem escolher/agir livremente.

2.1. Origem na Escola Epicurista: Epicuro de Samos

Epicuro de Samos (342 ou 341 a.C. – 270 ou 271 a.C.) é um dos mais proeminentes filósofos gregos que já viveu. Sua vida filosófica foi dedicada exclusivamente ao ensino, ou melhor, ao ato de compartilhar entre amigos ensinamentos sobre como viver uma vida feliz. Todo o seu modo de viver é considerado por muitos estudiosos como sendo um modo de viver moral, dado que o alicerce de sua filosofia se baseia em uma teoria da felicidade. Uma teoria que visa libertar o homem de seus medos e anseios mundanos, como o medo da morte ou o temor extremo aos deuses.

E na tentativa de se libertar desses medos e anseios, Epicuro propõe que também busquemos compreender as leis e os princípios que governam a natureza. Contudo, tal estudo da física só deve ser feito tendo em vista seus serviços para com a moral, pois, caso contrário, acabaríamos nos inquietando mais ainda ao nos aprofundar desnecessariamente sobre tais problemas desligados da vida prática (cf. JOYAU, 1985, p.48).

Conforme Diógenes Laércio, a filosofia epicurista se divide em três partes: a canônica (teoria do conhecimento), a física e a ética ou moral. Para Epicuro, tal como ocorre com os estudos sobre a física, assim também deve ser com os estudos canônicos. Isto é, ambos são válidos apenas quando utilizados de modo a servirem de suporte para os estudos éticos. Cito:

A canônica e a física são necessárias; mas, ainda mais uma vez, não as devemos estudar senão pelos serviços que prestam à moral, e não devemos de modo algum inquietar-nos com os problemas que não têm relações com a vida prática. O que faz o valor da canônica é que ela fundamenta em nós a certeza; ora, a certeza é um dos contrafortes da felicidade, visto que só ela dá a segurança e a ataraxia. A canônica, na realidade, não é mais do que uma parte da física. A física liberta o homem dos preconceitos e dos terrores que o impedem de ser feliz; a moral ensina-lhe de forma positiva os meios de chegar à felicidade (Idem, p. 48).

Em suma, Epicuro traz em sua filosofia um modo de viver filosófico que inclui uma visão da vida humana, segundo a qual o homem deve ter por objetivo alcançar a felicidade, esta última vista como a ausência de dor física e mental. Ele quer trazer uma teoria empírica do conhecimento, na qual as sensações, as percepções de dor e prazer são tomadas como sendo critério de verdade para distinguir o falso do verdadeiro; e uma teoria física que, exceto pela introdução da noção de *clinâmen*¹, trata da natureza se baseando essencialmente na teoria atomista da formação do mundo postulada por Demócrito de Abdera², a qual afirma que tudo o que existe é composto por elementos indivisíveis, os átomos (cf. KONSTAN, 2015).

Adentrando a questão de principal interesse para esta seção, vemos que ainda hoje é comum não haver consenso sobre qual a verdadeira posição de Epicuro frente ao problema do livre-arbítrio. Alguns autores, como Susanne Bobzien e David Konstan³, afirmam veementemente a “inconsciência” de Epicuro, tal qual seus antecessores, Platão e Aristóteles, acerca da existência de um problema entre o livre-arbítrio e o determinismo⁴. Bobzien, por exemplo, afirma que não há nenhuma evidência textual que sustente a tese de que Epicuro estava preocupado com e/ou tinha uma concepção de liberdade de decisão ou escolha. Já outros, como Pamela Huby e Bob Doyle, afirmam que Epicuro tinha consciência sim da existência de tal problema. E uma prova disso, segundo eles, é a preocupação de Epicuro em encontrar uma solução, o *clinâmen*, para a controvérsia gerada pelo determinismo democritiano.

Nesta seção, contudo, por uma questão de tempo e por crer que o foco aqui será o de expor uma visão que defenda que Epicuro tratou da questão do livre-arbítrio, irei expor apenas as teses defendidas por Pamela Huby e por Bob Doyle. Iniciarei com Pamela Huby e, em seguida, apresentarei a versão de Bob Doyle.

¹ *Clinâmen* é a ideia de que há um desvio de átomos sem causa. Essa ideia é interpretada como sendo posta por Epicuro para explicar a progressiva agregação dos átomos e a formação do universo (MORAIS, 1998, p.48).

² Há uma longa controvérsia sobre quem é o real criador da doutrina atomista da matéria. Contudo, não entro no mérito de quem, de fato, fez tal introdução, se Demócrito ou Leucipo, ou se ambos são os fundadores dela. Para mais detalhes sobre essa questão cf. BERRYMAN, 2015.

³ Para mais detalhes sobre estas posições cf. KONSTAN, 2015; BOBZIEN, 2000.

⁴ A ideia filosófica de determinismo afirma que nossas ações e escolhas são efeitos de uma sequência necessária de causas anteriores (cf. HONDERICH, 2014).

2.1.1. Pamela Huby sobre a origem da noção de Livre-arbítrio

A tese sobre a origem do problema do livre-arbítrio defendida por Pamela Huby ficou bem conhecida no meio acadêmico a partir da publicação de seu artigo de 1967, *The first Discovery of the free Will problem*, no qual ela defende que “o mais provável é que foi Epicuro quem primeiro percebeu que havia um problema [entre o livre-arbítrio e o determinismo]” (HUBY, 1967, p.353. Tradução nossa). Segundo Huby, Epicuro acolheu em sua teoria a tese atômica-materialista de Demócrito quase que de forma inalterada. A alteração feita, como já mencionado, foi simplesmente o acréscimo da noção de *clinâmen*, embora, segundo ela, tal noção não tenha sido exposta de forma direta nos textos deixados por Epicuro aos quais temos acesso⁵.

Entretanto, apesar de não haver uma evidência direta do *clinâmen* na obra de Epicuro, Huby afirma que há uma passagem⁶ em que ele parece estar se referindo (de forma indireta) à doutrina do *clinâmen*. Nesta passagem é dito que o princípio da liberdade (o *clinâmen*) pode ser traçado até as primeiras naturezas⁷ (cf. Ibidem, p.358.).

Apesar dessa controvérsia, Huby assevera que o *clinâmen* foi introduzido por Epicuro como uma tentativa de resolver dois problemas, o problema do livre-arbítrio e o problema da colisão entre os átomos. Sendo assim, Huby defende que,

A mudança de direção [originada pelo *clinâmen*] permitiria aos átomos, que de outro modo estariam caindo todos na mesma direção e na mesma velocidade, colidir e entrar em combinações maiores, e o fato de que isso ocorria sem causa quebraria a outra cadeia contínua de causalidade e, assim, daria espaço para a liberdade de ação para os homens, cujas mentes eram compostas de átomos e, portanto, sujeitas às mesmas leis como tudo o mais. (HUBY, 1967, p.358. Tradução e colchetes nossos).

Huby assegura que Epicuro acreditava no livre-arbítrio, pois ele tinha certeza de que os homens poderiam originar ações⁸. E para provar estas teses ela se propõe a responder

⁵ Além da argumentação ofensiva contra os estoicos, Huby também tece uma argumentação contra algumas teses de Aristóteles na tentativa de mostrar que ele não expôs um problema entre livre-arbítrio e determinismo. Por considerar relevante mostrar tão somente a segunda parte da argumentação de Huby, dado que tratarei de Aristóteles de forma direta e indireta nas próximas seções, apenas exporei as argumentações fornecidas contra os estoicos.

⁶ A passagem a que Huby está se referindo se encontra no livro X de Diógenes Laértios, § 12, § 22, § 31.

⁷ Do grego *Protoi physeis*.

⁸ Embora Huby não faça aqui uma referência direta, creio que ela esteja se referindo a uma passagem na carta de Epicuro a Meneceu, na qual Epicuro diz que algumas coisas surgem pelas nossas próprias vontades. Ver EPICURO, 2008, p.314.

duas questões: I. se Epicuro foi o primeiro a apreciar o problema ou se algum estoico o antecipou; II. supondo que tenha sido Epicuro, então como ele fez isso e qual a natureza do problema visto por ele.

A resposta dada por Huby a sua primeira questão é bastante breve. Segundo ela, a alegação de que os estoicos foram os primeiros a perceber o problema é inconsistente porque o estoico mais próximo a Epicuro que tratou do problema foi Crisipo, que publicou seus trabalhos depois de Epicuro. Já Zenão e Cleantes, anteriores a Epicuro, não teriam discutido a questão – este ponto é quase unanimemente aceito entre os estudiosos (veremos isso mais claramente ao passar pelas próximas seções). E, segundo ela, podemos encontrar isso no livro, “Sobre o Destino”, §39, de Cícero. A referência que há neste texto é a mesma que foi dita acima, isto é, que Crisipo foi o estoico mais próximo a Epicuro a tratar desse problema. De modo sucinto, ela toma por base alguns textos e relatos históricos para certificar que Epicuro foi o primeiro a tratar do problema. O que, a meu ver, pode não indicar uma prova conclusiva, dado a escassez de provas textuais definitivas, mas pelo menos indica que há uma visão quase unânime entre os estudiosos daquele tempo (e ainda hoje essa opinião parece prevalecer entre a maioria dos filósofos).

A resposta à segunda questão é um pouco mais longa. Vejamos:

Citando D. M. Balme⁹, Huby dá o primeiro passo afirmando que há diferenças entre a concepção de Epicuro e a concepção moderna de livre-arbítrio¹⁰. E com o intuito de mostrar essa diferença e também propor sua interpretação sobre qual concepção de determinismo Epicuro estava combatendo, ela emprega a teoria de Laplace como base e passo inicial para cumprir tal propósito. A teoria de Laplace pressupõe três proposições:

- i. Todo evento é o efeito de uma causa material anterior.
- ii. A mesma situação causal sempre produz o mesmo efeito imediato.
- iii. Todo efeito imediato é causa de efeitos ulteriores no futuro distante.

⁹ O texto citado por Huby é este: D.M. Balme, *Greek Science and Mechanism II*, *Classical Quarterly*, 1941, pp.26-28. Além da referência citada, infelizmente, não consegui ter acesso ao artigo e verificar a que parte dos textos clássicos Balme está se referindo.

¹⁰ De acordo com Phillip Mitsis, a chamada “concepção moderna de livre-arbítrio” referida por Huby diz respeito à ideia de que nós somos livres apenas na medida em que, no momento da escolha, não estejamos sujeitos a fatores que determinem nossa escolha antes de sermos capazes de escolher livremente entre fazer A ou não fazer A (cf. MITSIS, 2013).

Citando mais uma vez Balme, Huby sustenta que Epicuro aceitou as proposições i e ii, mas não a iii. E tal escolha é explicada pelo fato de Epicuro conceber o movimento como algo que naturalmente se extingue¹¹. Por exemplo, as ondas bidimensionais que se propagam na superfície de um lago depois de um determinado intervalo de tempo se extinguem. Com isso, Huby quer mostrar que a partir da noção de determinismo de Laplace podemos ter uma base conceitual para encontrar um paralelo entre nossas ideias de realidade determinada com a ideia de realidade determinada atacada por Epicuro. E esta ideia determinista se referia a uma noção fatalista¹² de realidade. E, segundo Huby, este tipo de realidade fatalista muito provavelmente dizia respeito à ideia de destino¹³ vigente naquela época.

Logo, e de modo a sustentar tal afirmação, Huby aposta na ideia de que Epicuro tinha uma teoria sobre como os efeitos das colisões entre os átomos funcionavam. Ela também tenta dar solidez a sua especulação mostrando que um pouco antes de Crisipo já existia uma noção de nexos causal completo que Crisipo definia como destino e que tal noção era muito provavelmente de conhecimento de Epicuro.

Huby faz uma comparação entre a noção de destino exposta por Crisipo, segundo a qual tudo está causalmente conectado eternamente, com uma concepção de determinismo de Lucrécio em *De Rerum Natura*¹⁴, segundo a qual “[...] todos os movimentos estão sempre ligados e que sempre novos movimentos seguem de antigos [movimentos] em uma ordem fixada, e as partículas fundamentais não produzem nenhum início de movimento que pudesse quebrar as leis do destino, e evitar que a causa seguinte cause continuamente [...]” (Ibidem, p.360. Tradução nossa). A partir dessas especulações, ela chega à conclusão de que o conceito de determinismo temido e atacado por Epicuro estava muito provavelmente baseado nesta ideia de determinismo apresentado por Lucrécio.

E é exatamente a partir dessa concepção de determinismo que Epicuro poderia se questionar criticamente a respeito da possibilidade de adequação entre a ideia de uma ação livre e um mundo marcado por tal destino fatalista¹⁵. Dito de outro modo, Huby alega que

¹¹ Ao contrário do que Huby sustenta, Epicuro defendia que o movimento era sempre contínuo.

¹² Fatalismo se refere a ideia de que tudo no universo está fadado a acontecer, nem mesmo nós temos controle sobre nossas ações.

¹³ Do grego *Heimarmene*. *Heimarmene* é definido com “uma ordem natural de todas as coisas, de modo que uma coisa se segue da outra eternamente e decai, por sua vez, em uma concatenação de eventos” (HUBY, 1967, p.360. Tradução nossa).

¹⁴ A passagem comparada por Huby se encontra no poema *De Rerum Natura*, II, 251-7. Você também pode conferir esta mesma passagem em LUCRECIO, 1980. p.118.

¹⁵ É claro, que a própria Huby reconhece que sua conclusão não é incontestável. A seus olhos, porém, é a mais provável. E, apesar de ser bastante especulatória, esta tese me parece razoável, na medida em que, a meu ver, é

havia uma concepção psicológica de ação em Epicuro expressa, por exemplo, na frase “algumas coisas surgem pelas nossas próprias vontades”, uma concepção que rivalizava com a concepção física e determinista de Demócrito, e que supostamente tem sua origem na problemática atomista. Para ela, Epicuro deve ter notado que Demócrito era um determinista, estivesse consciente disso ou não, e que sua posição acarretava um grande problema para “o livre-arbítrio”¹⁶. E por isso ele tentou encontrar uma solução para esse embate propondo a noção de *clinâmen* como uma válvula de escape para as nossas ações.

De modo resumido, a natureza do suposto problema enfrentado por Epicuro, segundo Huby, diz respeito ao problema entre o livre-arbítrio e um tipo de determinismo fatalista baseado na ideia de presciência dos deuses gregos.

2.1.2. Bob Doyle sobre a origem da noção de Livre-arbítrio

De modo similar a Huby, mas exercendo uma análise menos hermenêutica embora ainda bastante interpretativa, Doyle defende que Epicuro propôs o *clinâmen* como uma forma de quebrar a cadeia causal do determinismo físico. Ele reforça que a intuição de randomicidade presente na ideia de *clinâmen* foi confirmada pela física quântica. Embora, é claro, com alterações significativas. Cito:

Diga-se de passagem, agora sabemos que os átomos não se desviam ocasionalmente, eles sempre se movem de forma imprevisível sempre que estão em contato próximo com outros átomos. Tudo no universo material é feito de átomos em movimento perpétuo imparável. Trajetos "deterministas" são apenas o caso para objetos muito grandes, onde a média das leis estatísticas da física atômica se aproxima de certas leis dinâmicas para bolas de bilhar e planetas. Os trajetos de tais objetos grandes são apenas estatisticamente determinados, embora com aleatoriedade desprezível (DOYLE, 2015b. Tradução nossa).

Sendo assim, segundo Doyle, ao ter em mãos a noção de *clinâmen*, Epicuro pôde adicionar mais controle e, conseqüentemente, responsabilidade moral às nossas ações do que

muito provável que Epicuro tivesse conhecimento de tais textos, dado seu interesse e vínculo com eruditos de sua época.

¹⁶ Huby usa nesta explicação o próprio termo “*free-will*” (livre-arbítrio). Contudo, vejo tal uso como algo muito complicado e forçado, posto que o termo “livre-arbítrio” é um termo mais contemporâneo. Além disso, ela não deixa claro qual o significado do termo. Todavia, Doyle, que provavelmente baseia sua tese nas afirmações de Huby, afirma que Epicuro tinha uma concepção de livre-arbítrio baseada na existência de uma habilidade especial, a vontade, para fazer escolhas moralmente responsáveis. A partir disso, e acredito que não contrarie em nada Huby, eu tomo o significado do termo livre-arbítrio apresentado por Huby equivalente ao de Doyle.

o determinismo o podia fazer, pois em uma realidade totalmente determinada nós não podemos fazer nada diferente do que fazemos. Quando essa determinação total é quebrada, abre-se espaço para que a vontade do agente se torne, de fato, a causa de suas ações. E com isso, é possível responsabilizar o ser humano por suas escolhas e atos. De modo contrário, isto é, se os átomos caíssem por causa do seu próprio peso como era o caso no atomismo de Demócrito, então qualquer movimento dos átomos deveria ser tomado como determinado pela necessidade, e conseqüentemente, não haveria espaço para ações livres. Mas com o *clinâmen* as coisas são diferentes, os átomos, “ao passo que viajam verticalmente para baixo pela força da gravidade, fazem um ligeiro desvio para o lado” quebrando, assim, a cadeia de causalidade determinista (Ibidem. Tradução nossa).

Um esclarecimento extra dado por Doyle é que, a seu ver, o *clinâmen* não era a causa das ações humanas, como alguns podem especular, mas antes ele era o que dava abertura para que as pessoas pudessem exercer sua autonomia frente às necessidades de alguns eventos¹⁷. Isto é, o *clinâmen* serviria para quebrar a cadeia causal em algum momento anterior às nossas ações intencionais permitindo, assim, que a vontade – uma habilidade autônoma para transcender a necessidade e o acaso de alguns eventos – desse continuidade às nossas decisões. O que, segundo Doyle, nos tornaria pessoas moralmente responsáveis¹⁸ (cf. DOYLE, 2015b).

Outro ponto defendido por Doyle, e que é similar ao de Huby, é que as ações humanas eram causadas por um tipo de agência autônoma em nós. O que seria uma espécie de terceira causa entre o acaso e a necessidade. Ele reforça sua afirmação citando uma passagem da Carta de Epicuro a Meneceu. Cito: “[...] o poder de decisão principal cabe a nós, apesar de *algumas coisas surgirem por necessidade, algumas por acaso e algumas pelas nossas próprias vontades*” (EPICURO, 2008, §133. Grifo meu)¹⁹.

Deste modo, temos que tanto Pamela Huby quanto Bob Doyle defendem que Epicuro foi o primeiro a reconhecer um conflito entre o determinismo/necessidade e o livre-arbítrio. E é por essa razão que ambos o classificam como o primeiro a reconhecer o

¹⁷ Este ponto não é expresso de modo claro no artigo de Pamela Huby. O certo é que, para Huby, o desvio foi a forma encontrada por Epicuro para dar abertura para as ações livres. Se ele ou o agente, ou outra coisa entre ambos, é causa das ações livres, a meu ver, fica em aberto no texto de Huby.

¹⁸ Em contrapartida, sem tal habilidade especial não poderíamos nos tornar moralmente responsáveis por nossas ações.

¹⁹ Demócrito já fala em necessidade e acaso como a causa de tudo. Entretanto, Berryman não atribui a esta afirmação uma conotação indeterminista. Segundo ele, o termo ‘acaso’ não nega a necessidade, mas antes significa “ausência de propósito” (cf. BERRYMAN, 2015).

tradicional problema sobre o livre-arbítrio, problema que, de acordo com ambos, seria o problema de justificar a existência do livre-arbítrio frente ao determinismo material postulado.

2.2 Origem na Escola Estoica: Epiteto

Michael Frede endossa a segunda hipótese sobre a gênese do livre-arbítrio. Em seu livro, *A Free Will: origins of the notion in ancient thought*, Frede apresenta três teses centrais. A primeira afirma que Platão e Aristóteles não possuíam em suas teorias filosóficas uma noção de vontade, e conseqüentemente, nenhuma noção de livre-arbítrio. A segunda tese alega que a primeira noção de *vontade* e de livre-arbítrio foi formulada pelo estoico Epiteto (55 d.C. – 135 d.C.) no séc. I d.C. E a terceira tese sugere que a teoria sobre o livre-arbítrio de Agostinho de Hipona foi inspirada em uma tradição platonista com raízes no estoicismo²⁰, restando a Agostinho não a façanha de ser o primeiro formulador da noção de livre-arbítrio, mas apenas o feito (talvez não de menor grandeza) de ser o mais importante *reformulador* e disseminador da noção de livre-arbítrio.

Apesar de sua popularidade e aceitação, o livro de Michael Frede também é criticado no meio acadêmico. A professora e filósofa Susanne Bobzien, por exemplo, ao escrever uma resenha desse livro afirma que Frede omite várias referências aos textos clássicos que servem de base para o livro. Segundo ela, o que Frede faz é simplesmente apresentar ao leitor uma teoria, resultante de anos de pesquisa, contada quase como uma história que apresenta diversos filósofos famosos (cf. BOBZIEN, 2012, p.1). O que não deixa de ser verdade e o próprio Frede o admite. Contudo, isso pode acarretar certo prejuízo à compreensão ou crítica que o leitor poderia fazer se Frede citasse mais essa literatura primária. Apesar de ser, a meu ver, uma excelente tese, a leitura do livro de Frede se torna em alguns momentos um pouco vaga. Vez por outra, a ausência dessa literatura dificulta, de fato, a compreensão do assunto.

Como o meu objetivo nesta seção é apenas apresentar a hipótese de Michael Frede de que o estoico Epiteto foi o primeiro a propor uma noção de livre-arbítrio, as duas primeiras teses propostas por Frede citadas acima serão suficientes para cumprir meu objetivo. Quanto à

²⁰ Em seu livro Frede parece dividir o estoicismo apenas em dois períodos, o período do estoicismo clássico ou antigo e do estoicismo novo, no qual Epiteto se encontra, e não em três períodos como é o comum: o antigo, o médio e o novo.

terceira tese, irei deixá-la de lado por acreditar que sem ela a leitura desta seção se tornará menos densa e com menos desvios.

2.2.1. Linhas gerais da argumentação e algumas pressuposições

Antes de expor as linhas gerais da argumentação apresenta por Michael Frede, quero esclarecer uma distinção importante para esta seção, a distinção entre o uso contemporâneo do termo “vontade”, o qual é descrito como se referindo à “capacidade para iniciar ações intencionais, ou o componente da mente humana que inicia ações intencionais” (cf. HAGGARD, MELE, O’CONNOR E VOHS, 2014a, p.9. Tradução nossa), e o uso que Frede apresenta. Sendo assim, quando eu usar o termo em itálico, “*vontade*”, estarei usando o termo tal como Frede. Mas quando a palavra estiver sem o itálico, “vontade”, ela será usada com o sentido contemporâneo²¹. Agora podemos retomar a exposição do tema.

O principal objetivo de Michael Frede em seu livro é descobrir, a partir de uma investigação histórica, quando e por que uma noção de livre-arbítrio surgiu, e que noção é esta. Como ele disse, sua ideia é chegar a esta noção por meio de uma abstração geral dos textos antigos que falem de uma vontade, uma liberdade da vontade e de um livre-arbítrio (cf. FREDE, 2011, p.7). E para chegar a esta noção de livre-arbítrio, ele precisa antes chegar a uma noção de *vontade* e de liberdade e, por meio destas, chegar à noção de uma *vontade* que é livre: um livre-arbítrio.

Para tanto, Frede assume algumas pressuposições que, segundo ele, são essenciais para as noções de vontade, liberdade e livre-arbítrio. As pressuposições são estas: 1. A noção de vontade pressupõe tanto a ausência de constrangimento externo quanto que a própria noção seja uma noção mental, em outras palavras, segundo ele, é preciso assumir que há algo acontecendo na mente que pode ser identificado como sendo uma escolha ou uma decisão (cf. Ibidem, p.7); 2. A noção de liberdade pressupõe que originalmente sua formação tenha sido perpetrada em analogia com a noção política de liberdade, segundo a qual “alguém é livre se é um cidadão, ao invés de um escravo, e vive em uma comunidade política livre, em vez de uma comunidade governada, por exemplo, por um tirano” (Ibidem, p.9. Tradução nossa). Ou seja, a noção de liberdade deve pressupor que não haja constrangimento externo, que impeça o cidadão de fazer o que é preciso para ter uma vida boa, além daqueles constrangimentos que

²¹ Cf. o glossário feito por HAGGARD, MELE, O’CONNOR E VOHS, 2014a, P. 9, para encontrar a definição deste e de muitos outros termos na área de filosofia da mente.

envolvem a vida de um cidadão livre em uma comunidade política; 3. A noção de livre-arbítrio, ou a combinação das duas noções anteriores, deve pressupor a visão de que nossas ações são causadas por uma escolha ou por uma decisão da vontade. “[A] nossa liberdade para fazer as coisas que precisam ser feitas de modo a viver uma vida boa deve envolver a liberdade para fazer escolhas que precisam ser feitas de modo a produzir as ações que precisam ser tomadas” (Ibidem, p.17. Tradução nossa).

2.2.2. Explicando a noção de *Boulēsis* em Aristóteles a partir das noções de “escolha” (*prohairesis*) e “depende de nós” (*eph’ hēmin*)

Uma das afirmações de maior peso que é feita nos capítulos iniciais do livro de Michael Frede se refere à tese de que nem Platão nem Aristóteles possuíam uma noção de vontade²² (cf. Ibidem, pp. 19-20). Segundo Frede, o que eles possuíam era apenas a noção de *Boulesthai* e de um *Boulēsis*, isto é, a noção de que alguém quer ou deseja fazer algo (cf. Ibidem, p. 20). Frede esclarece como Platão e Aristóteles usavam tais termos:

Em Platão e Aristóteles [*Boulesthai*] refere-se a uma forma muito específica de querer ou desejar, na verdade, uma forma de querer que nós já não reconhecemos ou para a qual não há lugar em nosso esquema conceitual. Para Platão e Aristóteles, o querer [*willing*], como vou chamá-lo, é uma forma de desejo, que é específico à razão. É a forma pela qual a razão deseja algo. Se a razão reconhece, ou acredita-se reconhecer, algo como um bem, ela quer ou deseja esse algo (FREDE, 2011, p. 20. Tradução nossa).

Aqui Frede explica “*querer*” como sendo “uma forma de desejo que é específico da razão”²³, um desejo ou querer da razão, mas não uma vontade no sentido moderno. Frede também afirma que grande parte dos historiadores da filosofia geralmente traduziam

²² Além da definição de vontade dada em uma nota de rodapé anterior desta seção, o termo vontade também pode ser definido como “a capacidade para escolher, ou a faculdade em virtude da qual temos o **poder** para escolher e agir” (O’CONNOR, 2010, p. 99, grifo meu. Tradução nossa). Contudo, esta definição padrão acaba trazendo problemas para a noção de livre-arbítrio, uma vez que ela é uma noção “que deve fazer justiça ao fato presumido de que podemos fazer algo por vontade própria, por um simples ato da vontade” (FREDE, 2011, p. 5. Tradução nossa). Então, a meu ver, a saída de Frede é “encontrar” uma noção bem mais geral de vontade, de modo que seja possível preenchê-la com mais especificidades e, principalmente, que seja possível fugir de problemas acarretados por uma definição mais forte. O que, por fim, poderia trazer complicações que o impediriam de concretizar sua hipótese sobre a origem da noção de livre-arbítrio.

²³ De acordo com Frede, e como já foi possível notar, *boulesthai* depende da visão de uma alma bipartida ou tripartida. E tal divisão é baseada na suposição de que há formas extremamente diferentes de desejos e motivações que podem entrar em conflito umas com as outras, e que eles são melhores explicados através de uma abordagem que assegure que eles são oriundos de partes distintas da alma humana (cf. FREDE, 2011, p. 21).

erroneamente *boulēsis* pelo termo substantivo “vontade”, – com o passar do tempo esse termo grego se tornou equivalente aos termos *voluntas* em latim e *will* em inglês, por exemplo – o que gerou por um tempo a crença de que os gregos, em particular Aristóteles, possuíam uma noção de vontade “moderna”, e algumas vezes, também de livre-arbítrio, o que não era verdade (cf. FREDE, 2011, p. 20; PAKALUK, 2014, p. 11, nota 21; SORABJI, 2014).

Centrando sua explicação em Aristóteles, Frede esclarece que o motivo de Aristóteles não possuir uma noção de vontade se deve ao fato de ele não ter uma noção apropriada de “escolha”. Isto é, Aristóteles não tinha uma noção de escolha que o permitisse dizer que se alguém age por conta própria, age assim porque *escolheu* agir dessa forma. Sem essa noção, não é possível afirmar que nossas escolhas são feitas por uma espécie de “vontade própria” que independe das partes da alma (cf. FREDE, 2011, p. 31). Segundo Frede, uma das principais razões para crer que Aristóteles não possuía essa noção de vontade se deve ao fato de ele assumir que as partes da alma são suficientes para fazer alguém agir. Isto é, para Aristóteles, nunca é o caso que alguém *decide ou escolhe* agir sob um dado desejo não-racional ou sob uma crença racional. Não se trata de escolha, mas de ação: ou alguém age sob a influência da parte racional da alma, sob um desejo da razão, ou sob a influência da parte não-racional, sob um apetite.

É possível enxergar esse problema a partir de um exemplo onde há um suposto conflito entre “escolher” algo de modo contrário à razão – por exemplo, numa ação acrática, onde a pessoa tem certa capacidade de agir contra o seu melhor conhecimento ou melhor crença sobre o que é correto. Por exemplo, eu como muito bolo de chocolate mesmo sabendo que isso pode me fazer algum mal – na concepção de Aristóteles, a “ação” que é feita aqui não é explicada em termos de uma capacidade extra e independente das partes da alma que habilite a pessoa a tomar uma decisão, optando por uma escolha apetitiva ao invés de uma escolha racional, por exemplo. Ao contrário, a forma pela qual Aristóteles soluciona um conflito desse tipo é explicando que a ‘escolha’ feita é uma questão do que acontece no passado da pessoa em questão. Nas palavras de Frede:

[...] O próprio Aristóteles explicitamente caracteriza estes casos como aqueles nos quais se age contra a própria escolha (*prohairesis*), e não como os casos nos quais se escolhe agir contra a razão. O que na visão de Aristóteles explica que alguém está agindo contra suas próprias crenças é que não é uma escolha que causa a ação. É, antes, uma longa história sobre como no passado a pessoa falhou em submeter-se ao treinamento, prática, exercício, disciplina e reflexão que deveriam garantir que seus desejos

irracionais fossem razoáveis, que ela agisse por razões, ao invés de impulso, e, portanto, que, se houver um conflito, seguir-se-á a razão. É esta falha passada, ao invés de um evento mental específico, uma escolha ou decisão, que em Aristóteles explica a ação acrática (Ibidem, pp. 23-24. Tradução nossa).

Assim, segundo Aristóteles, nunca *escolhemos* agir contra a razão²⁴. As motivações que surgem das partes da alma são, por elas mesmas, mais que suficientes para impulsionar alguém a agir. Não sendo necessária uma capacidade superior que supervisione e dê a palavra final às ações produzidas pelas partes da alma. Por exemplo, minha fome por ela mesma é suficiente para me fazer buscar algo para comer.

Seguindo sua linha de raciocínio, Frede argumenta que, do mesmo modo que a noção de querer em Aristóteles não pode ser vista como uma vontade, dado a influência das partes da alma, assim também o conceito de responsabilidade não envolve uma noção de vontade, uma vez que qualquer forma de motivação para agir é por ela mesma suficiente para sermos considerados responsáveis por algo (cf. Ibidem, p. 26)²⁵. Isto é, para Aristóteles, qualquer ser, homem adulto, criança ou animal, que pode ser treinado ou ensinado a se comportar de uma certa forma e que por esta razão seja possível esperar que ele apresente um comportamento que esteja de acordo com o treinamento dado, pode ser considerado responsável por suas ações. Pois, o que garante a “responsabilidade” é o fato de nós agirmos porque somos motivados ou por um desejo racional ou não-racional, ou por ambos (cf. Ibidem, p. 25).

Logo, de acordo com Frede, a noção de “escolha” é distinta da noção de “querer”, na medida em que aquela é uma forma muito especial e mais restrita desta. Por exemplo, no caso do “querer”,

Alguém pode querer ou desejar algo que é inatingível. Alguém pode querer fazer algo que é incapaz de fazer. Alguém pode querer algo sem ter qualquer ideia sobre o que se deve fazer para alcançá-lo. Escolher é diferente. Podemos escolher fazer algo somente se, como Aristóteles coloca, depende de nós (*eph' hēmin*), se está em nossas mãos, se depende de nós se isso é realizado ou não, se acontece ou não (Ibidem, p.27. Tradução nossa).

²⁴ A discussão sobre ações contrárias à razão é bastante debatida no meio acadêmico. Entretanto, passarei por essa questão sem mais delongas. Para saber mais sobre esse assunto e sobre as noções de responsabilidade, deliberação, escolha deliberativa e ação em Aristóteles conferir os livros *Ética a Nicômaco* e *Ética de Eudemo*.

²⁵ Na teoria de Aristóteles alguém é dito responsável por algo que fez quando ele não é forçado a agir ou quando não é ignorante de um fato que o faria realizar uma escolha diferente da escolha feita (cf. FREDE, 2011, p. 24-25).

Assim, temos que o ato de escolher é aquilo que “depende de nós”²⁶; ele é um ato psicológico, “um certo estado apetitivo da alma que resulta da deliberação sobre possíveis cursos de ação” (BOBZIEN,1998, p. 160. Tradução nossa).

Por exemplo, posso escolher atravessar a rua, mas a ação concreta de atravessar a rua não depende apenas de mim. Há vários fatores externos que não dependem de mim. Ao tentar atravessar a rua um carro pode me atropelar e impedir que eu a atravessasse. Assim, essa noção de escolha difere da interpretação de que, se algo depende de nós, então podemos escolher fazer ou não fazer esse algo, e da interpretação de que falhar em fazer algo é o mesmo que escolher não fazer algo. Nas palavras de Frede:

[...] se algo depende de nós, podemos escolher fazê-lo. Também podemos falhar em escolher fazê-lo. Mas, falhar em escolher fazê-lo, dada a noção de escolha de Aristóteles, não é o mesmo que escolher não fazê-lo. Vimos isso no caso da *akrasia*. Pode-se escolher seguir a razão. Mas se alguém falha em seguir a razão e age sob um desejo não-racional, não é porque não se escolhe seguir a razão e, em vez disso, escolhe fazer outra coisa. Assim, a escolha que se faz em Aristóteles não é, pelo menos, necessariamente, uma escolha entre fazer X e não fazer X, nem muito menos uma escolha entre fazer X e fazer Y. É uma questão de escolher fazer X ou falhar em escolher fazer X, de tal forma que X não é feito (FREDE, 2011, p. 29. Tradução nossa).

Como havia mencionado anteriormente um ponto chave para a noção de “escolha” em Aristóteles é o fato de nossas escolhas estarem ligadas à razão, e esta, por sua vez, estar ligada ao Bem. Outro ponto é que alcançar este Bem por meio da razão é, para Aristóteles, uma questão de o indivíduo querer alcançar uma vida boa. E posto que a busca por uma vida boa é algo feito individualmente, é compreensível que cada indivíduo tenha um tipo particular de vida boa que deseje alcançar. Isto é, cada pessoa tem sua forma particular de ver e viver a vida. Meu tio, por exemplo, pode achar que alcançar uma vida boa é ter vivido uma vida de contemplação e meditação constantes, mas meu vizinho pode achar que alcançar uma vida boa é ter vivido uma vida na qual ele tenha servido com amor a todas as pessoas, independentemente da sua classe, cor ou sexo. Deste modo, querer (*willing*) fazer algo é “desejar fazer algo, porque se pensa que esse algo ajudará a alcançar algo considerado como um bem e que, portanto, se quer ou deseja” (Ibidem, p. 27. Tradução nossa).

Em resumo, para Aristóteles, os seres humanos são seres capazes de fazer escolhas que dependem deles próprios, e essa habilidade é tanto natural (nascemos com essa

²⁶ Do grego *Eph' hemin*.

habilidade), quanto adquirida (através de uma boa educação, moldamos e/ou aperfeiçoamos essa habilidade). Por outro lado, posto que nossas escolhas dependem de nós, então ou nós podemos escolher fazer algo ou podemos falhar em fazer algo. O ideal seria sempre seguir a razão, pois seguir a razão é seguir o Bem. E falhar em seguir a razão é não alcançar uma vida boa. Contudo, a meu ver, aqui não há, de fato, uma escolha genuína, pois neste contexto a escolha sempre depende da razão, não é algo independente.

Após esta exposição e tendo em mãos o conceito de “*prohairesis*”, “*eph’ hēmin*”, “*Boulesthai*” e de “*Boulēsis*”, podemos partir agora para a segunda parte da exposição. A saber, a apresentação do nascimento da primeira noção de vontade.

2.2.3. Nascimento da primeira noção de “vontade” no estoicismo

Frede argumenta que foi a tentativa dos estoicos antigos de refutarem as concepções de alma de Aristóteles e Platão, que os levaram a formular uma nova noção de alma ou mente. Diferentemente de Aristóteles e Platão, que defendiam a existência de uma alma partida (seja bi ou tripartida), para os estoicos a alma é apenas racional, sendo a razão quem governa nossa alma e nossa vida (cf. *Ibidem*, p. 32). Isso quer dizer que o nosso agir é interpretado como sendo definido por nossas crenças racionais. Deste modo, temos que todas as crenças e desejos são racionais.

Mas aí surge uma pergunta: e os nossos desejos não-racionais, eles não existem? Segundo Frede, não podemos negar a “existência” deles. No entanto, embora os interpretemos como sendo não-racionais, tais desejos não são realmente desejos não-racionais. Para entender esse ponto, é preciso entender primeiro o porquê de os estoicos não aceitarem uma concepção de alma partida. Cito:

Para compreender completamente por que os estoicos rejeitam a divisão da alma, temos que levar em conta que o ponto de vista oposto, que a alma tem uma parte não-racional, naturalmente traz com ele mais dois pontos de vista: (1) uma vez que é, por natureza, que a alma é dividida, é também por natureza que nós temos esses desejos não-racionais, e portanto, é perfeitamente natural e aceitável ter tais desejos, e (2) que estes desejos, pelo menos, se devidamente condicionados e canalizados, visam a consecução de certos bens genuínos, como a comida e a bebida que precisamos, ou na prevenção de certos males genuínos, como morte, mutilação, ou doença. É por isso que temos esses desejos por natureza (FREDE, 2011, pp. 31-32. Tradução nossa).

Segundo Frede, os estoicos tentam mostrar que se aceitarmos a concepção de alma partida, então teremos que aceitar que existem naturalmente tanto desejos racionais e não-racionais, quanto coisas que são más ou boas em si mesmas, as quais objetivamos evitar ou alcançar, respectivamente. Para os estoicos, o que existe, de fato, é apenas uma alma racional (em um ser humano adulto) com crenças racionais que são razoáveis ou não razoáveis (como a raiva e o medo). Isto é, o que existe não são “*crenças* [da razão] de que estas coisas são boas e, por isso, desejáveis e que aquelas coisas são más e, portanto, repulsivas, [...] [ao contrário], todas elas não são nem boas nem más, mas indiferentes” (Ibidem, p. 32. Grifo meu. Tradução nossa). Assim, por exemplo, o temor da morte não é um temor natural com raízes em um mal real, mas apenas uma crença mal fundamentada – e que por essa razão é tida como não razoável. Logo, o que temos não é que nossos medos e desejos ‘não-racionais’ são algo natural, mas apenas que eles são desejos não razoáveis produzidos por nossa mente ou razão como um resultado de nossas crenças e atitudes.

Outro modo de abordar e entender a concepção de alma estoica é entendendo o nascimento do ser humano. Para os estoicos, quando os seres humanos estão na fase embrionária eles são como plantas. E o choque sentido por esses embriões ao nascerem é o que transforma a natureza deles, conferindo-lhes, por meio do choque do nascimento, uma alma não-racional – aqui somos comparáveis aos animais, uma vez que estes agem apenas por meio de impulsos irracionais. Em seguida, a razão dos seres humanos se desenvolve como um produto da transformação completa da alma. Isto é, a alma que antes brotara não-racional agora torna-se, por meio da transformação da criança em adulto, em uma alma completamente racional. O que, conseqüentemente, também transforma todos os desejos não-racionais em desejos da razão.

Assim, segundo os estoicos, por um lado, há uma continuidade entre o que é ser uma criança e o que é ser um adulto. E tal fato pode ser expresso pela permanência das impressões impulsivas, típicas de animais e crianças, nos adultos²⁷. E por outro, pela

²⁷ As impressões impulsivas são impressões de algo que é tido como desejável ou a ser evitado (BOBZIEN, 1998, p. 160). Quando vemos, cheiramos, tocamos, etc. um objeto nós temos uma percepção dele. Essa percepção traz consigo uma impressão (*phantasia*) da coisa percebida. Essas impressões, por sua vez, possuem um colorido: elas podem ser agradáveis ou desagradáveis. Nós também podemos guardar na memória essas impressões (o que vale também para alguns tipos de animais) para que algum dia elas nos sirvam de parâmetro para usarmos em experiências similares no futuro. Assim, ao nos depararmos em uma circunstância adequada, a impressão com o seu colorido irá nos direcionar a agir de uma forma determinada. Por exemplo, se em minha infância eu fui picada por uma cobra e isso foi algo ruim para mim, então quando futuramente eu me deparar com uma cobra eu vou ter um impulso que irá me fazer evitar ter contato com ela, ou com qualquer tipo de cobra. A partir disso, podemos afirmar que as impressões (*phantasia*) impulsivas (*hormētikai*) são aquelas

descontinuidade nesse desenvolvimento haja vista o fato de que essas impressões impulsivas não são mais em si mesmas suficientes para impelir um ser humano adulto a fazer algo. Para que isso aconteça é necessário um segundo elemento que ajude a impulsionar a ação humana, e este elemento é o que os estoicos chamam de *assentimento da razão* (cf. FREDE, 2011, pp. 36-37). Isto é, para que haja uma ação é necessário que a razão assinta à impressão em questão, pois, caso contrário, a impressão não irá se concretizar em um impulso real. Assim sendo, podemos deduzir que o impulso humano possui tanto um elemento passivo, a impressão, como um elemento ativo, o assentimento. Logo, também é possível afirmar que o que constitui um impulso real é o assentimento por parte da razão a uma determinada impressão impulsiva.

A partir disso, os estoicos afirmam que todas as ações que não são constrangidas pressupõem um ato assentido pela razão a uma impressão impulsiva apropriada. O dar ou não assentimento a uma impressão vai depender da natureza individual da mente/alma da pessoa (cf. BOBZIEN, 1998, p. 143). Tal assentimento, por sua vez, constitui um impulso racional que se dirige a uma ação. Assim, qualquer *desejo* é um desejo da razão, e qualquer desejo de um homem adulto é um *querer*. Cito:

[...] Qualquer ação, a menos que alguém esteja física e literalmente forçado a fazer algo, pressupõe um ato de assentimento da razão a uma impressão impulsiva apropriada. Esse assentimento constituirá um impulso racional que incita ou conduz, por assim dizer, à ação. Assim, qualquer desejo humano (*orexis*) é um desejo da razão. Dessa forma, qualquer desejo de um ser humano adulto é um *querer* (*willing*), um *boulēsis*. Aqui, portanto, nós temos a noção de uma *vontade* que estava faltando em Platão e Aristóteles, uma noção que nos permite dizer que, quando uma pessoa não age por ser forçado ou por ignorância, a pessoa age voluntariamente ou de boa vontade (FREDE, 2011, pp. 42-43. Tradução nossa).

Aqui é possível perceber que a noção de querer agora ganha um acréscimo em sua significação. Além de seu caráter racional, ela também passa a ter um caráter voluntário. Assim, podemos dizer que quando alguém não é forçado a agir, ou quando não age por ignorância, ele age voluntariamente ou por vontade própria. De outro modo, uma ação é voluntária quando ela é o resultado da mente assentindo às impressões impulsivas. (cf. BOBZIEN, 1998, p.143).

impressões que nos impelem a agir. Segundo Frede, “são aquelas impressões que constituem o desejo de um animal ou uma criança para conseguir algo ou para evitar alguma coisa” (FREDE, 2011, pp.35-36. Tradução nossa).

Após esse acréscimo o segundo passo de Frede é mostrar como os estoicos fizeram uma distinção entre desejos razoáveis e desejos não-razoáveis, restringindo mais ainda a noção de querer²⁸. Isto é, os estoicos agora passam a distinguir entre “*boulēseis* em um sentido mais restrito, ou seja, os querereres razoáveis, o tipo de querer que apenas uma pessoa sábia tem, e apetites (*epithymiai*), os querereres irracionais, que são aqueles que nós, que não somos sábios, temos” (FREDE, 2011, p. 43). Em vista disso, por um lado, temos o querer (*boulēseis*) de uma pessoa virtuosa e, por outro, o querer (*epithymiai*) de uma pessoa que não é virtuosa.

Além desses, há outros dois elementos importantes para essa discussão. São estes: 1. para os estoicos, “toda a nossa vida é uma questão do que escolhemos assentir ou não”; 2. assim como Aristóteles, os estoicos também acreditavam que devemos buscar viver uma vida boa. A partir disso, Frede mostra que, para os estoicos, se é conjecturado que nossas crenças e desejos são uma questão de assentir, então ter uma vida boa é uma questão de assentir o que é apropriado e recusar assentir o que não é apropriado. E assentir o que é apropriado é agir sabiamente, e ter uma vida boa é ter uma vida sábia. Posto que, o único bem é a sabedoria – embora, os estoicos também afirmem que para quase todos os seres humanos a sabedoria seja praticamente inalcançável.

Até aqui foi apresentado como as impressões impulsivas são assentidas pela razão e como a noção de *boulēseis* foi reformulada pelos estoicos. Contudo, para chegarmos à primeira noção de vontade, é preciso que também tenhamos em mãos uma noção apropriada de escolha (*prohairesis*). E iremos encontrar essa noção de escolha em Epiteto através, principalmente, da noção estoica de “assentimento da razão”.

2.2.4. A noção estoica de “assentimento da razão”

Por volta do século I d.C., o estoico Epiteto afirmava que a nossa escolha define o tipo de pessoa que somos e determina como nos comportamos. E tal como em Aristóteles, Epiteto também distingue entre escolher e querer/desejar (*willing*), uma vez que escolher é uma questão de querer algo que depende de nós (Ibidem, p. 45). E o que está em nosso poder ou depende de nós, são certos eventos mentais ou movimentos da alma/mente, pois “apenas o uso de nossas impressões, isto é, o dar assentimento a elas ou rejeitá-las, depende de nós, uma

²⁸ A meu ver, essa explicação parece uma tentativa de adequar e conciliar a existência de desejos “não-rationais” e desejos da razão.

vez que estas são as únicas coisas que não são subordinadas à força externa ou impedimentos” (BOBZIEN, 1998, p. 160. Tradução nossa).

Isso ocorre principalmente porque, em Epiteto, a noção de “depende de nós” sofre uma influência da crença dos estoicos de que o mundo é predeterminado. Isto é, os estoicos criam que no mundo não há nenhuma ação externa que possa ser considerada como completamente determinada pelo sujeito. Assim, por exemplo, não é o caso que depende de mim atravessar a rua, contudo depende de mim dar ou não assentimento à impressão impulsiva de atravessar a rua²⁹. Além do mais, eu posso escolher dar assentimento à impressão impulsiva de atravessar a rua e posso desejar atravessar a rua: atravessar a rua não depende de mim, mas assentir ou não à impressão impulsiva depende. E o que caracteriza essa escolha como responsável é, segundo Epiteto, o fato de que nosso caráter e disposições serem refletidos em nosso assentir e escolher (cf. *Ibidem*, p. 161).

A partir desse esclarecimento, Frede apresenta a primeira noção de vontade, segundo a qual a escolha é apresentada como uma disposição da mente/razão para escolher dar assentimento às impressões impulsivas³⁰. Cito:

Nossa *prohairesis*, que nos define como o tipo de pessoa que somos, não é uma disposição, como inicialmente pensamos, para escolher agir de uma determinada maneira, porque não temos essa escolha, mas sim uma disposição para escolher lidar com nossas impressões de uma certa maneira, mais fundamentalmente, para escolher como assentir às impressões impulsivas. Este assentimento, que você escolhe dar, constituirá um querer, e este querer é o impulso que faz você agir de uma determinada maneira. Portanto, esta capacidade e disposição, na medida em que ela explica seu querer seja o que for que você vai fazer, pode ser chamado de “a vontade”. Mas a vontade é chamada *prohairesis*, ao invés de *boulēsis*, para assinalar que é uma capacidade de fazer escolhas, da qual os querer são apenas produtos (FREDE, 2011, p.46. Tradução nossa).

Aqui Epiteto define *prohairesis* como uma disposição para escolhermos lidar com as impressões impulsivas de um certo modo. O assentimento a essa impressão constituirá uma vontade, isto é, um impulso que nos faz agir de certo modo. E esta disposição será chamada de vontade, entendida como *prohairesis*, para caracterizá-la como uma habilidade

²⁹ Segundo Frede, em Epiteto o uso do termo *depende de nós* é bem mais restrito do que o uso que é feito pelo estoicismo clássico ou antigo. Uma vez que, no estoicismo antigo uma ação era vista como dependente de mim “se o seu cumprimento é uma questão de dar assentimento à impressão impulsiva correspondente” (*Ibidem*, p.45). O que foi interpretado como asseverando que depende de mim, por exemplo, a ação de atravessar a rua. Enquanto que, em Epiteto, o que depende de mim não é a ação, mas apenas o assentimento à impressão impulsiva que pode culminar ou não em uma ação.

³⁰ Assentir às impressões impulsivas é escolher um curso de ação.

para fazer escolhas. Assim, por exemplo, a *vontade* de querer atravessar a rua é marcada pelo “escolher dar assentimento” à impressão impulsiva de atravessar a rua, e essa *vontade* requer apenas a realização de um ato interno e mental que depende apenas do sujeito em questão.

Além do mais, por um lado, a *vontade* assim concebida, pode ser considerada como boa ou má. A sua qualidade dependerá das escolhas feitas, se elas serão boas ou más. Por outro, podemos gostar ou não da escolha feita, uma vez que uma mesma *vontade* pode fazer diferentes escolhas, que podem ser opostas entre si. Por último, Frede alerta que nada na teoria de Epiteto nos mostra que a *vontade* é livre em seu escolher (por ex., não podemos dizer que em Epiteto há uma escolha genuína), mas também nada nos prova o contrário (quanto a este ponto, não estou muito convencida). Muito provavelmente seja por isso que Frede escreva o termo *Free-Will* com a palavra “free” em itálico: *Free Will* (cf. Ibidem, p.48).

Em resumo, a primeira noção de *vontade* é entendida como uma habilidade da mente/razão para escolher dar assentimento às impressões impulsivas. Segundo Frede, o desenvolvimento dessa habilidade depende apenas do esforço e do cuidado com o qual nós mesmos a desenvolvemos. O que, conseqüentemente, implica em afirmar que ela pode ser formada e desenvolvida de diferentes formas e explica o fato dessa *vontade* dar conta de diferentes escolhas e decisões que diferentes pessoas fazem (cf. Ibidem, p. 48). Agora vamos para a última parte da exposição, a saber, a formulação da primeira noção de livre-arbítrio. Iniciando primeiramente pela discussão sobre liberdade e escravidão no estoicismo:

2.2.5. Como surge a primeira noção de livre-arbítrio

Para os estoicos, a escravidão humana está intimamente ligada às nossas falsas crenças. De acordo com eles, *todos* os seres humanos são tolos, pois todos são corrompidos por falsas crenças e por atitudes errôneas. Dito de outro modo, o que define alguém como tolo é exatamente o fato dele tomar as coisas como sendo boas ou más, quando na verdade elas não são nenhuma coisa nem outra. Elas não possuem qualquer valor qualitativo em si mesmas. A principal consequência dessa corrupção é o apego a determinadas coisas, ao julgarem-nas erroneamente como boas, e a aversão a outras coisas, ao julgarem-nas erroneamente como ruins. E é aqui, segundo os estoicos, onde se encontra a escravidão humana. Isto é, a escravidão humana é caracterizada por esse apego e por essa repulsa às

coisas. Visto que tal comportamento impede as pessoas tolas de fazer o que elas deveriam fazer pra ter uma vida boa, isso as impede de buscar seu próprio bem. Cito:

São estes presumidos bens e males que se tornam seus mestres, dirigem e determinam a sua vida, nisso eles agora fazem-no ir compulsivamente atrás deles ou fugir deles, sem levar em conta o que ele teria de fazer se ele fosse seguir o seu próprio interesse verdadeiro. São os objetos de medos e apetites da pessoa, e das fantasias irrealistas que eles originam, que determinam as ações e vida da pessoa, ao invés da própria pessoa (Ibidem, p.67. Tradução nossa).

Assim, se nos tornarmos escravos desses supostos bens e males, então não conseguiremos agir livremente de modo a buscar uma vida boa. É apenas estando livres *totalmente* dessas falsas crenças e atitudes errôneas que poderemos alcançar uma vida boa.

Além disso, existe uma definição de liberdade que se tornou bem difundida no estoicismo, e ela pertence ao estoico Crisipo de Solis (280 a.C. – 208 a.C). Segundo essa definição, a liberdade (*eleutheria*) é uma habilidade para agir por conta própria e de forma independente (cf. Ibidem, p. 67). O termo grego que corresponde a esta definição é o termo “*exousia autopraxias*”. Ao analisar esse termo Frede explica que a palavra *Autopraxias* se refere à habilidade do ser humano para fazer determinada coisa que precisa ser feita, guiado apenas por sua própria compreensão dessa coisa. Por exemplo, em uma situação em que eu esteja em um restaurante e com muita fome, eu posso escolher não comer, por essa ou por aquela razão. Mas um gato selvagem com muita fome e na mesma situação não resistirá a seus instintos e acabará por pular em cima do primeiro prato de comida que aparecer. Já o termo *exousia* indica que uma dada ação exercida foi possível graças a uma dádiva ou privilégio especial dado por Deus (cf. Ibidem, p.74).

Oferecida essa definição, podemos dizer que ela permite que qualquer pessoa possa ser considerada livre? A resposta é não, apenas o sábio pode ser considerado livre. Mas vamos ver de forma mais detalhada porque é assim.

Orígenes (185 d.C. – 253 d.C.) afirmava que para os estoicos apenas as pessoas sábias podiam ser consideradas livres, uma vez que elas apenas atingiriam a “*exousia autopraxias*” por meio de leis divinas. Isto é, somente o sábio é livre porque ele se libertou de suas falsas crenças e ligações impróprias. Mas, o que dizer de quem ainda não se tornou nem sábio nem escravo?

Fazendo um brevíssimo resumo do modo como os estoicos acreditavam como o mundo foi criado, temos o seguinte: o criador do universo, chamado de Demiurgo, criou o melhor mundo possível. Esse mundo é regido por leis divinas de acordo com as quais Deus, como também é chamado, dita a ordem para cada acontecimento. Ao nos criar, Deus nos abençoou não apenas com a razão, mas também com a liberdade. Isto é, ao nascermos não somos seres nem racionais nem livres, mas durante a nossa criação no seio da sociedade nós nos desenvolvemos como agentes livres e racionais; nós somos seres “potencialmente” livres e racionais. Desse modo, dizer que alguém é livre é o mesmo que dizer que ele foi criado de modo a se desenvolver naturalmente como um agente livre, da mesma forma como ele foi criado para se desenvolver como um agente racional (cf. *Ibidem*, p.75).

Contudo, nunca somos livres antes de nos escravizarmos porque, embora a liberdade requeira razão, é durante o processo de aquisição da razão que nos escravizamos a nós mesmos (cf. *Ibidem*, p. 75). E, para os estoicos, não há meio termo entre liberdade e escravidão porque eles acreditavam que, assim como a virtude, a liberdade não admite graus, visto que uma única ligação inadequada já é suficiente para nos fazer perder a nossa liberdade e virtude. E a consequência disso é que apenas o sábio é livre ao exercer sua *vontade*. E isso ocorre porque, segundo Susanne Bobzien, a concepção estoica de liberdade tem origem no “uso ético metafórico de “livre””. Pois, este conceito de liberdade psicológica extrema “exige a total independência da pessoa de todas as emoções e de todos os falsos desejos”. Daí só os sábios serem livres (cf. BOBZIEN, 2011, p.2. Tradução nossa).

Uma coisa que você, leitor, pode notar é que a abordagem escolhida por Frede para tratar do surgimento da primeira noção de livre-arbítrio foca – com razão –, principalmente, na importância de uma vida vivida virtuosamente, na importância de se alcançar uma vida boa. Isso vale tanto para Aristóteles quanto para os estoicos. A visão estoica, a que mais nos interessa neste momento, mostra que um fato essencial para termos uma vida boa é sermos pessoas bondosas³¹, mas essa bondade pessoal, segundo Epiteto, depende da bondade da *vontade*. Bondade esta que é dada por Deus. Com base nisso, a principal preocupação de quem quer exercer sua *vontade* livremente é se conservar bom até o fim da vida – o que por sinal é extremamente difícil, para não dizer impossível. Assim, ter uma *vontade* que é livre “é uma questão da vontade não estar sendo impedida de fazer as escolhas que considere adequadas, de que seja impossível forçá-la a fazer qualquer outra

³¹ Ser bom, ou melhor, ter uma vontade boa, não significa ser solidário ou caridoso, mas antes significa estar de acordo com a natureza ou Deus (cf. FREDE, 2011, p.76).

escolha que não gostaria de fazer” (FREDE, 2011, p. 76. Tradução nossa). Em suma, para os estoicos, como também para Epiteto, não há nada no mundo, nem mesmo Deus, que possa forçar a *vontade* a fazer qualquer coisa, pois a *vontade* de uma pessoa sábia é a mesma vontade que Deus possui. Ou seja, por nossa *vontade* estar de acordo com a de Deus, por ela ser do mesmo tipo, o que eu desejo é o mesmo que Deus deseja. Assim, tudo que a vontade boa escolhe fazer não pode ser, de forma alguma, impedido de se concretizar, pois ela está de acordo com a vontade de Deus.

Um esclarecimento extra, mas, que a meu ver, é de particular importância, é que essa vontade boa só escolhe fazer o que está de acordo com a razão e com o Bem. Assim, se eu quiser exercer minha vontade livremente, então eu terei que fazer escolhas boas e racionais. Por exemplo, se sobre a minha mesa estiver um bolo de chocolate e um copo de salada de frutas, e eu escolher comer o bolo de chocolate inteiro (o que me fará passar mal), eu não estarei fazendo uma escolha livre. Pois neste caso eu estou seguindo meus instintos apetitivos “descontrolados”. Já se eu deixo de comer tal bolo e como a salada de frutas (o que saciará minha fome e fará bem para o meu organismo), então neste caso eu estarei agindo racionalmente. O que não só é uma conclusão um tanto melancólica para mim, como também parece indicar que essa vontade é apenas potencialmente *livre*, e, principalmente, que há restrições extremamente seletivas em suas escolhas. No final, embora tudo isso possa sugerir um paralelo com o nosso conceito contemporâneo de livre-arbítrio, tal paralelo é frágil. A meu ver, o conceito atual é bem mais forte e amplo que o vislumbrado por Frede.

Por fim, chegamos à primeira noção de livre-arbítrio. Uma noção de uma vontade que não é forçada em suas escolhas e decisões. E que, por isso, escolhe de forma livre as *escolhas corretas* (cf. *Ibidem*, p. 85). Essa habilidade

[...] não é uma capacidade para fazer escolhas que nenhuma pessoa sã iria querer fazer. Contudo, devemos notar que ela está profundamente enraizada em uma teoria que faz suposições abrangentes sobre o mundo, sobre nós mesmos e sobre a nossa posição no mundo. As suposições sobre nós mesmos são principalmente incorporadas na noção da vontade. Mas há além disso, a suposição de que o mundo nos mais ínfimos detalhes é governado por um Deus bom e providente e que esse Deus, ao criar o mundo, assegura que nem a natureza humana, nem a nossa natureza e constituição individual, nem as circunstâncias em que nascemos, nem o conjunto desses três fatores, nos impediria de nos desenvolver de tal forma a sermos capazes de fazer as escolhas e decisões corretas em nossa vida. Ele também arranjou as coisas de tal forma que, a menos que nós tenhamos nos escravizados, nenhuma força

ou poder no mundo pode forçar nossa vontade a não fazer as escolhas certas, nem mesmo o próprio Deus (Ibidem, p.85 Tradução nossa).

Note-se que, embora exista um Deus benevolente que nos dotou de liberdade, nem todos, como já foi dito, podem ter “em ato” um livre-arbítrio. Pois, embora os seres humanos sejam capazes de ter um livre-arbítrio, eles também podem se tornar seres compulsivos e por isso perderem sua liberdade (cf. Ibidem, p. 77). Assim, dado que os sábios não estão sujeitos a tais comportamentos compulsivos, então somente eles podem escolher livremente dar assentimento a uma impressão impulsiva, considerando que seria uma boa coisa agir de um dado modo em dada situação.

Esta é uma explicação dos componentes que envolvem uma *vontade* que é *livre* (ao menos, em potência):

I. A escolha é livre quando a escolha é feita a) por um agente que compreende a razão ou o porquê de ser uma boa coisa agir desse modo nessa situação, b) e quando esse agente está ligado totalmente ao Bem.

II. A compreensão do porquê e a ligação da pessoa com o Bem são explicados por meio de causas anteriores que remontam a como o agente chegou a ter a compreensão e ligação referente ao assentimento a uma dada impressão impulsiva. Essa história regressa até o nascimento da pessoa ou mais além. Por exemplo, a causa de uma determinada escolha pode reportar até o momento em que uma crença verdadeira, que originou essa escolha, foi formada³².

III. A liberdade de escolha, ou liberdade da *vontade*, pressupõe aqui, tanto a noção de compreensão e *insight*, como a noção de “ser forçado”. Isto é: usando Crisipo, Frede afirma que a escolha de assentir à impressão impulsiva não é necessária, pois é possível que a pessoa não dê assentimento a essa impressão e, conseqüentemente, possa agir de modo diferente³³ (cf. Ibidem, pp. 81-82). Contudo, a pessoa que é livre não pode escolher de outro modo, a não ser que ela sacrifique sua compreensão e discernimento. A pessoa racional e livre não

³² Segundo Frede, os estoicos costumam afirmar que Deus nos criou de tal modo que nós somos predispostos a adquirir naturalmente crenças verdadeiras. Já as crenças falsas são explicadas pelo fato de “nós mesmos abortarmos esse desenvolvimento natural por sermos precipitados, descuidados, impacientes na forma de darmos assentimento” (Ibidem, pp. 84-85).

³³ Para dar essa explicação, Frede introduziu a noção de possibilidade de Crisipo, segundo a qual, “um enunciado da forma “É possível que “A é F” seja verdade, precisamente, se a natureza de A não exclui seu ser F, e se as circunstâncias nas quais A se encontra não impedem A de ser F. [...] [Assim] a natureza humana não exclui o seu dar assentimento à impressão, como podemos ver, pois outros seres humanos não assentem a esse tipo de impressão. Nem são as circunstâncias que impedem um ser humano de não dar assentimento a esta impressão” (Ibidem, pp. 81- 82).

sacrificaria em hipótese alguma sua escolha. A sua compreensão e *insight* fará com que ela escolha o que de fato escolheu, mas não a impedirá ou a forçará a fazer uma escolha, seja ela razoável ou não (cf. Ibidem, p. 83). Já o assentir de alguém cuja *vontade* não é livre pode “ser forçado”. Assim, por exemplo, caso apareça um objeto apropriado de desejo ele provocará em mim um tipo apropriado de impressão que me fará assenti-lo. Em contrapartida, uma pessoa com livre-arbítrio não é forçada a assentir à impressão provocada por um determinado objeto de desejo, posto que o ato de assentir não é determinado pela impressão, como é no caso da pessoa sem livre-arbítrio. Mas, antes, é determinado pela “compreensão e *insight*” do que seria melhor fazer naquela situação – assentir ou recusar assentir à impressão– e pela ligação que a pessoa virtuosa tem com o Bem³⁴.

Em conclusão, vimos nesta seção que Frede defende que foi com Epiteto, séc. I d. C., que surgiu a primeira noção de livre-arbítrio. Tal concepção estoica de livre-arbítrio é caracterizada pelo escolher assentir e pela “união da noção grega de liberdade (*eleutheria*) com a de uma vontade (*prohairesis*): a vontade de uma pessoa é livre quando suas escolhas são racionais e sábias e não há circunstâncias externas que podem frustrá-las” (BOBZIEN, 2012, p.1).

2.3. Origem no séc II d.C.: Alexandre de Afrodísias como o primeiro expositor do problema

Alexandre de Afrodísias foi um importante filósofo e comentador peripatético que viveu entre o séc. II d.C. e o séc. III d.C. Ele é considerado um dos mais importantes comentadores das obras de Aristóteles, tais como a *Metafísica*, os *Analíticos Anteriores*, e os *Tópicos*. Sua paixão pela filosofia aristotélica é vista mais nitidamente quando ele defende que ela é um todo unificado, dado que ela fornece “respostas sistematicamente ligadas para praticamente todas as questões da filosofia reconhecidas em seu próprio tempo” (FREDE, D., 2015. Tradução nossa). Segundo Dorothea Frede, embora Alexandre tivesse ciência de que a filosofia de Aristóteles não fosse, de fato, um todo completo e perfeito, ele buscou vivazmente sistematizá-la. Moldando, por um lado, todas as diferentes linhas de pesquisa de pensamento, e por outro, suavizando os problemas e dificuldades que surgiam na obra. E foi

³⁴ Ainda aqui podemos levantar outra questão: a escolha é, de fato, uma faculdade totalmente independente da razão? Pois como vimos a escolha precisa ser, necessariamente, uma escolha racional e ligado ao bem. Para mim isso configura uma clara dependência.

essa tentativa de sistematização que fez surgir o chamado “aristotelismo canônico”³⁵, que mais tarde, no período moderno, foi fortemente atacado por criar obstáculos, principalmente, para o desenvolvimento científico.

Em linhas gerais, como um filósofo, Alexandre de Afrodísias ofereceu algumas posições claramente aristotélicas sobre diversas questões que, segundo Dorothea Frede, refletem as condições de seu próprio tempo. Entre elas, podemos ver a questão problemática da relação entre nossas ações e uma realidade determinista. Como uma forma de oposição clara e direta ao determinismo e pré-determinismo³⁶ “religioso” estoico, Alexandre de Afrodísias sempre buscou esclarecer, reformular e até formular muitas teses e teorias “aristotélicas” sobre o mundo e os seres humanos. Para tanto, ele defendeu uma visão, que atualmente é classificada como libertariana³⁷ por Bob Doyle, ao tratar da relação entre a ação humana e a responsabilidade moral (cf. DOYLE, 2015a). Em sua visão, por exemplo, uma pessoa pode ser considerada responsável por suas ações quando ela age com base em decisões auto-causadas (aquelas que dependem de nós) e quando pode escolher fazer ou não fazer algo.

Ele defendia um certo tipo de indeterminismo ontológico dentro da obra ética aristotélica, no sentido de que certos eventos não têm causas pré-determinadas. Em seu combate às teorias estoicas, Alexandre tentou mostrar que a necessidade, enquanto uma presciência de eventos predestinados, e o determinismo, enquanto “uma sequência de causas que foi estabelecida previamente [...] ou pré-determinada por antecedentes [...]” são falsos (DOYLE, 2015a. Tradução nossa).

Tendo como base a crítica de Aristóteles à noção de necessidade de Leucipo, Alexandre, tal como Aristóteles, adotou a noção de acaso como uma causa que é obscura para a compreensão humana. Além disso, ele afirma que o papel dessa noção é quebrar a cadeia causal determinista³⁸. Assim, um evento aleatório poderia fornecer um novo início para uma cadeia causal potencialmente rastreável de modo indefinido. Sendo que tal início é associado ao acaso, e acontece por si mesmo. Podendo criar, deste modo, possibilidades alternativas para a “deliberação humana”.

³⁵ De modo simplista, o aristotelismo canônico é a tradição que realçou, dentro da enciclopédia de disciplinas de Aristóteles, as ciências teóricas, ao invés das disciplinas práticas.

³⁶ “Pré-determinismo” é a ideia de que existe um determinismo causal estrito, segundo o qual há uma cadeia causal de eventos que, por um lado, remonta à origem do universo, e por outro, garante apenas um futuro possível (cf. DOYLE, 2011, p.417). Já o pré-determinismo religiosa baseia seu determinismo em um ser supremo, este ser é a causa de todas as coisas.

³⁷ A tese libertariana alega que o ser humano é livre de toda forma de determinismo. Em resumo, essa tese sustenta que o determinismo estrito e a liberdade são incompatíveis (cf. Ibidem, p.153).

³⁸ Doyle busca essa referência na Metafísica de Aristóteles, Livro V, 1025a e Livro VI, 1027a.

Segundo Doyle, de modo a reformular e, assim, garantir a responsabilidade moral dos agentes, Alexandre afirma que o conceito de assentimento estoico exige que se faça, antes do assentimento, uma escolha depois de uma deliberação entre as possibilidades alternativas. E de modo bastante similar aos estoicos, ele também defende que devemos fazer escolhas com base na razão.

São exatamente os novos inícios que dão aos seres humanos o poder de assentir racionalmente. E ser racional é o mesmo que ser a origem e a causa de suas próprias ações. O que conseqüentemente permite fazer algo de outro modo dentro das mesmas circunstâncias, mas em momentos diferentes. E esta habilidade para fazer de outro modo, por sua vez, exige principalmente a existência de possibilidades alternativas³⁹ (cf. DOYLE, 2015a; SORABJI, 2004, pp.12-13).

2.3.1. Alexandre de Afrodísias como o primeiro a expor o problema do livre-arbítrio visto como o resultado de uma fusão das teorias estoica e aristotélica: Algumas distinções

Após este preâmbulo, irei expor a hipótese sustentada por Susanne Bobzien, segundo a qual, Alexandre de Afrodísias foi o primeiro a expor o problema do livre-arbítrio. Tal hipótese assegura que “é somente quando as partes em discordância divergem sobre se a liberdade para fazer de outro modo deve ser entendida em termos indeterministas que eles enfrentam um problema sobre a compatibilidade de tal liberdade com o determinismo” (MEYER, 2003, p. 407. Tradução nossa). Ou seja, como na seção sobre Epicuro, aqui a questão é posta com o objetivo de encontrar exclusivamente, não uma primeira definição para o termo “livre-arbítrio”, mas antes uma primeira menção ao problema que configura o “problema do livre-arbítrio”.

Em seu artigo de 1998, *The inadvertent conception and late birth of the free-will problem*, e em seu livro de 2004, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Susanne Bobzien tenta demonstrar que a descoberta do problema entre o determinismo causal e a liberdade de decisão na filosofia grega deve ser vista como resultando de uma interpretação errônea da filosofia da ação deliberativa aristotélica em conjunção com a teoria estoica do determinismo e responsabilidade moral. Ela aponta também que, após sofrer diversas

³⁹ Doyle busca essa referência nos livros IV e V, em *De Fato*, de Alexandre de Afrodísias.

mudanças, essa formulação conduziu ao surgimento de um conceito de *liberdade de decisão para fazer de outro modo*, assim como à exposição do problema do livre-arbítrio em Alexandre de Afrodísias (cf. BOBZIEN, 1998b, p.133; BOBZIEN, 2004, p.397).

De modo a deixar a discussão um pouco menos densa para, assim, expor os seus propósitos, Bobzien apresenta alguns tipos diferentes de liberdade e dois tipos de responsabilidade moral, uma que é fundamentada na autonomia do agente e a outra que é fundamentada na habilidade de o agente fazer de outro modo. No entanto, ela mesma reconhece que sua distinção é um pouco vaga, dado principalmente o caráter também vago das próprias noções utilizadas.

Bobzien apresenta inicialmente três tipos de liberdade indeterminista:

I. liberdade para fazer de outro modo (liberdade para fazer ou não fazer A): se eu sou o mesmo agente, com os mesmos desejos e crenças, sob as mesmas circunstâncias, é possível para mim fazer ou não fazer A de modo completo e causalmente não-determinado;

II. liberdade de decisão (liberdade para escolher entre A, B, C...): é possível para mim decidir entre cursos alternativos de ação de modo completo e causalmente não-determinado. É um subtipo de I;

III. liberdade da vontade (liberdade fornecida por uma faculdade da alma/mente, a vontade): é por meio da vontade que eu posso decidir entre cursos alternativos de ação independentemente de meus desejos e crenças de modo completo e causalmente não-determinado. É um subtipo de II.

Bobzien apresenta também um tipo de liberdade não-predeterminista:

IV. liberdade não-predeterminista (liberdade de autonomia para o agente⁴⁰): Sou livre se não há causas anteriores a minha escolha/ação que determinem se eu escolho/realizo ou não certo curso de ação. Contudo, nas mesmas circunstâncias e com os mesmos desejos e crenças eu sempre escolheria/faria a mesma coisa. Não poderia, como em I, escolher entre escolher/fazer ou não algo.

⁴⁰ O termo “autonomia do agente” indica que o agente é o autor de suas ações, e que elas dependem dele.

Ela apresenta então três tipos de liberdade que são compatíveis tanto com a liberdade indeterminista quanto com a liberdade não-predeterminista:

V. liberdade de força e compulsão (liberdade de força externa e compulsão interna ao agente): Escolha/ação são livres se *nada* externo ou interno forçou ou compeliu o agente em sua escolha/ação. Mas isso não impede que a escolha/ação possa ser total e causalmente determinada por fatores externos e internos;

VI. liberdade de determinação por fatores causais externos: Se as mesmas circunstâncias ou situação externas *nem sempre* suscitarem a mesma escolha/(re-)ação em diferentes agentes, ou no mesmo agente com diferentes desejos e crenças, então o agente é livre;

VII. liberdade de determinação por certos fatores causais internos (e externos): Se ter certo fator interno, como um desejo, *não suscitar necessariamente sempre* a mesma escolha/ação, então esta é livre.

Dois tipos de responsabilidade moral:

O termo “responsabilidade moral” pode ser classificado de dois modos. O MR1 (*moral responsibility 1*) indica que a ação de um agente pode ser considerado digno de louvor ou culpa quando o agente é causalmente responsável por uma ação ocorrer ou não. Aqui há, por um lado, um contraste entre autodeterminação e heterodeterminação (*other-determination*) para agir, e por outro, pressupõe-se uma não-predeterminação da escolha/ação (cf. BOBZIEN, 1998b, p.135).

O MR2 (*moral responsibility 2*) indica responsabilidade moral por parte do agente quando este poderia ter feito uma ação de outro modo. Neste modo há duas pressuposições básicas: sentimentos e crenças do agente de que ele poderia ter feito de outro modo e a indeterminação da escolha/ação. Esta noção de responsabilidade moral é a noção adotada por Alexandre de Afrodísias, segundo Bobzien.

A partir destas distinções, Bobzien apresenta dois tipos de problemas enfrentados pelos defensores do determinismo, principalmente os estoicos. O primeiro problema é o problema da compatibilidade entre a autonomia e o determinismo, que é causado pela adoção da autonomia do agente baseando-se, principalmente, no conceito de responsabilidade moral 1(MR1). Em resumo, a questão é a seguinte: “como posso eu, o agente, ser responsabilizado

por minhas ações/escolhas, se tudo, inclusive minhas ações/escolhas são determinadas, pré-determinadas, ou compelidas por Deus, o destino, a providência, a necessidade, ou vários outros fatores causais externos e/ou internos?” (cf. BOBZIEN, 1998b, p. 136. Tradução nossa).

O segundo problema se dá quando o conceito de responsabilidade moral (MR2) tem como base o conceito de liberdade para fazer de outro modo. O problema que surge aqui é o da compatibilidade da liberdade para fazer de outro modo com o determinismo. Segundo Bobzien, este problema é um dos três problemas que frequentemente são referidos como sendo o problema do livre-arbítrio e que surgem da tríplice distinção da liberdade indeterminista. Os três problemas são: O problema da compatibilidade da liberdade para fazer de outro modo com o determinismo (já mencionado acima); o problema da compatibilidade da liberdade de decisão com o determinismo; e o problema da compatibilidade da liberdade da vontade com o determinismo.

2.3.2. Sobre aquilo que depende de nós (*eph' hēmin*)

Destas exposições feitas até aqui podemos captar dois termos centrais para a tese de Bobzien: “liberdade da vontade” e “problema do livre-arbítrio”. A seu ver, “liberdade da vontade” se refere ao que comumente chamamos de livre-arbítrio. E o chamado “problema do livre-arbítrio” trata centralmente dos três problemas originados pela tríplice distinção das liberdades indeterministas com o determinismo⁴¹. Sendo que o primeiro, o problema da compatibilidade da liberdade para fazer de outro modo com o determinismo, é o que Bobzien quer demonstrar que Alexandre tentou resolver.

Para tanto, ela vai utilizar, principalmente, os tratados de Alexandre, *Sobre o Destino* e o *Mantissa*, além de uma bibliografia secundária que veremos no decorrer da exposição. Dentro do tratado *Sobre o Destino*, Bobzien vai tentar extrair no primeiro momento o cenário de debate filosófico em que Alexandre se encontrava. *Do Mantissa* (e na

⁴¹ Bobzien afirma que os filósofos modernos dificilmente se preocupam com o problema do livre-arbítrio que tenha como base a tentativa de explicar a compatibilidade entre uma faculdade da vontade livre com um determinismo causal ou físico universal. Para ela, o problema discutido, em geral, trata da compatibilidade entre um determinismo causal universal que contém um princípio do tipo “mesma causas, mesmos efeitos” e um tipo de liberdade indeterminista, como a liberdade de decisão ou a liberdade para fazer de outro modo. Assim, baseada em suas pesquisas e com essa pressuposição, ela defende que Alexandre de Afrodísias foi o primeiro a descobrir um tipo de problema que surgiu ao tentar conciliar uma liberdade para fazer de outro modo com o determinismo (cf. BOBZIEN, 1998b, p.136).

Ética a Nicômaco), ela vai inicialmente extrair o conceito potestativo bilateral⁴² de “depende de nós”.

No *Sobre o Destino*, Bobzien nos apresenta um tipo de impasse entre a posição determinista e compatibilista dos estoicos e a posição “libertariana” e peripatética de Alexandre. Ela explica que, por um lado, ambas as posições defendem que a avaliação moral de uma ação deve pressupor que uma ação dependa de nós. Mas, por outro, a característica principal de cada posição é dada pela visão que cada um tem sobre o determinismo causal e sobre o que “depende de nós”. Segundo Bobzien, os estoicos⁴³ citados por Alexandre estão preocupados com a compatibilidade entre o determinismo causal universal com a responsabilidade moral tipo I.

Nesse tratado, Alexandre escreve que os estoicos⁴⁴ tentam conciliar a teoria física com a responsabilidade moral através de seu conceito de “o que depende de nós”. Segundo Bobzien, os estoicos definem este termo como “o que acontece por meio de nós [...], isto é, o que é o resultado de impulso e assentimento, e no qual a natureza do agente se manifesta” (Ibidem, p.138. Tradução nossa). E isso garante que o agente seja o principal fator causal para as suas ações. E por essa razão pode ser considerado responsável por suas ações.

Já a tentativa peripatética de compatibilização que é proposta por Alexandre é, de acordo com Bobzien, menos clara. Pois ela é apresentada a partir de uma variedade de pontos de vistas. Entretanto, segundo ela, muito embora tal visão não seja muito clara, ainda podemos enxergar nela uma proposta de liberdade para fazer de outro modo que é muito próxima da noção moderna de liberdade de decisão. E para tentar comprovar esta tese, Bobzien apresenta dois trechos do tratado de Alexandre. No primeiro, Alexandre explica o que é a noção “depende de nós” e no outro ele deixa claro que essa noção deve ser independente de causas anteriores. E uma consequência dessa quebra causal é a rejeição do

⁴² “Potestativo” é aquilo que é revestido de poder, assim por potestativo bilateral quer-se dizer que, neste caso, alguém tem o poder dual de fazer/escolher ou não algo.

⁴³ Esses estoicos sofrem forte influência da tradição crisipiana, e por isso eles defendem que tudo está predestinado por um destino definido como uma rede de causas. De modo que nada pode mudar sem que haja uma causa anterior. Assim, temos a garantia do determinismo causal universal, uma vez que dadas as mesmas circunstâncias, as mesmas causas necessariamente acarretariam os mesmos efeitos. E assim, o sentido moderno de determinismo, onde causa e efeito são vistos como eventos, e o sentido estoico, onde coisas e objetos são causas, e eventos, movimentos e mudanças são vistos como efeitos, podem ser cobertos por essa definição (cf. Ibidem, p.138).

⁴⁴ Na grande maioria das vezes, Bobzien não deixa claro de qual estoico, em particular, Alexandre está falando. O que parece é que ele está se referido à corrente estoica de um modo geral. Só quando é necessário é que é feito uma referência mais direta.

pré-determinismo causal universal – que vale tanto para os fatores causais externos quanto os internos. Segue a citação:

"Depender de nós" é predicado das coisas sobre as quais temos em nós o poder de escolher também o oposto. (Alex. Fat. 181,5)
 [...]
 Nós temos este poder de escolher o oposto e nem tudo o que nós escolhemos tem causas pré-determinantes, em razão das quais não nos é possível deixar de escolher isso. (Alex. Fat. 180,26-8) [...]
 (*On Fate* de Alexandre de Afrodísias *apud* BOBZIEN, 1998b, p. 138. Tradução nossa).

Com essas passagens Bobzien quer, principalmente, deixar evidente que o conceito de “o que depende de nós” utilizado por Alexandre pressupõe dois pontos, a negação de um pré-determinismo e a existência de uma liberdade para escolher/fazer de outro modo pelo agente.

Se prestarmos um pouco de atenção veremos que dois problemas surgem aqui. Por um lado, há um conflito entre o determinismo causal (toda mudança no mundo é causalmente determinada por causas anteriores), defendido pelos estoicos, e o indeterminismo parcial peripatético (há algumas mudanças no mundo que são causalmente indeterminadas). Por outro, parece haver um problema entre liberdade e determinismo.

Bobzien, contudo, assinala que a dificuldade para solucionar esses problemas *está* em saber qual é a noção correta de “o que depende de nós”. Pois com essa noção podemos encontrar uma condição suficiente para a possibilidade de avaliação moral, visto ser esta a questão central destes dois problemas, isto é, como e por que nossas ações podem ser moralmente responsáveis? Assim, já sabendo qual conceito é central neste momento, ela vai começar a analisá-lo.

Ao analisar o termo “depender de nós” ela afirma que ele pode denotar dois conceitos: um conceito causativo unilateral (*one-sided causative*) e um conceito potestativo bilateral (*two-sided potestative*) (e aqui entra o *Mantissa* e a *Ética a Nicômaco*).

A versão potestativo bilateral se refere a “um poder para tipos alternativos de comportamento; depende de mim se algo acontece (ou acontecerá)” (Ibidem, p.139. Tradução nossa). Por exemplo, se depende de mim caminhar, então eu também posso escolher/decidir não caminhar, e se depende de mim não caminhar, então eu também posso escolher/decidir caminhar. O que devemos ter em mente aqui é que, nesta versão, é forçoso deixar em aberto a

possibilidade não realizada. Outro ponto é que esta versão pode ser lida tanto como sendo compatível com o determinismo quanto com o indeterminismo. Cito:

Uma leitura compatível com o determinismo (e indeterminismo) é esta: caminhar depende de mim em um determinado momento, se nesse momento eu tenho a capacidade dual geral para caminhar - mesmo se na situação específica esteja total e causalmente determinado que eu caminharei (ou não).

[...] O *ἐφ' ἡμῶν* potestativo bilateral também pode ser entendido como indeterminista da seguinte maneira: em um determinado momento caminhar depende de mim, se, nesse momento, é causalmente indeterminado se eu caminho (caminharei) ou não, e depende de minha livre decisão se eu caminho (caminharei) ou não (Ibidem, p. 140. Tradução nossa).

Como podemos ver, Bobzien oferece duas leituras para o conceito potestativo bilateral de depende de nós, uma compatível com o determinismo (e indeterminismo) e outra compatível apenas com o indeterminismo. A leitura compatível com o determinismo deixa ao agente apenas um tipo de capacidade geral em um dado momento que o permite decidir/escolher entre A e não-A. Enquanto na leitura compatível com o indeterminismo o agente tem um tipo de capacidade que lhe dá o *poder* de decisão não determinada para escolher entre cursos de ação ou o poder para iniciar um curso de ação, o que implica que nesta leitura há um tipo de *liberdade indeterminista* para fazer ou não algo. Levando em conta as influências aristotélicas e as obras do próprio Alexandre, Bobzien afirma que esta última é a versão adotada por ele (o que, a meu ver, parece razoável).

Ao analisar o conceito causativo unilateral de “depende de nós”, Bobzien afirma que: “quando eu apelo para o termo “unilateral”, eu entendo que isso implica que, se algum x depende de nós, então não-x não depende de nós” (Ibidem, p.140. Tradução nossa). Assim ao dizer que “x depende de y” Bobzien quer dizer que y tem a responsabilidade causal para com a coisa ou o fato em questão. Isto é, se em uma dada situação eu digo que sua ação de caminhar é dependente de você, eu quero dizer que você é causalmente responsável por seu caminhar. Embora, é claro, o seu não caminhar não dependa em absoluto de você, pois, por exemplo, você pode sentir uma fraqueza nas pernas que lhe impossibilite de caminhar. Aqui o “você” expressa a *causa* daquilo que acontece e depende de você mesmo.

Segundo Bobzien, o conceito causativo unilateral é o conceito abraçado pelos estoicos e ele vai do séc. III a.C. ao séc. III d.C (sofrendo ou não algumas variações, é claro). Ela também afirma que os primeiros estoicos não tinham um conceito dual e indeterminista

do que depende de nós. E a principal razão para isso é que, para os estoicos, a mente era vista como corpórea e unitária. Uma pessoa/agente era identificada/o com a sua mente, o que incluía caráter, disposições, volições, e tudo o mais que compusesse a mente. Assim, não poderia haver espaço para uma faculdade da vontade que agisse independentemente do restante da mente⁴⁵. Ao contrário, a ação é vista como causada por alguém, se ela é o resultado da mente assentindo às impressões impulsivas. E é a natureza individual da mente de cada pessoa que determina o que ela vai assentir ou não. Logo, a responsabilidade moral é atribuída a um agente quando ele é a causa de uma ação (cf. *Ibidem*, pp.142-143).

Por fim, Bobzien afirma que o conceito de responsabilidade moral também irá depender de qual concepção de “depende de nós” for adotada. Com a concepção causativa unilateral – a que é atribuída aos estoicos nos escritos de Alexandre –, a responsabilidade moral é imputada a alguém se ele for o principal originador causal e se for autônomo (MR1). E com a concepção potestativa bilateral indeterminista – a que Bobzien imputa a Alexandre –, atribuímos responsabilidade moral a alguém quando ele é livre para fazer de outro modo (MR2), isto é, se sua decisão entre cursos alternativos de ação não é totalmente determinada. Com isso Bobzien mostra que a relação entre a responsabilidade moral e o que depende de nós nos estoicos deve ser vista como uma tentativa de capturar uma concepção de responsabilidade causal⁴⁶, na qual a ação de um agente é dita depender dele apenas quando ela acontece através dele – quando a ação está de acordo com a natureza individual do agente (cf. *Ibidem*, pp.141-143).

2.3.3. Origem do conceito indeterminista de “o que depende de nós”

Após esses esclarecimentos, Bobzien vai buscar a origem do conceito indeterminista de “o que depende de nós” que Alexandre de Afrodísias desenvolve. Para tanto ela levanta duas hipóteses: a primeira hipótese sugere que esse conceito deve ser atribuído a Aristóteles; e a segunda hipótese sugere que o conceito poderia ter sofrido influências tanto de

⁴⁵ A meu ver, esta afirmação pode ser usada para rebater a tese de Frede de que Epiteto formulou a primeira noção de Livre-arbítrio.

⁴⁶ Embora Bobzien não seja detalhista ao expor a diferença entre “responsabilidade moral” e “responsabilidade causal”, acho útil apresentar uma distinção entre elas apontada por Ted Honderich. Cito: “[...] Ser causalmente responsável por um estado de coisas é realizá-lo direta ou indirectamente, por exemplo, ordenando que alguém o realize. [...] O termo “responsabilidade moral” envolve (i) o ter uma obrigação moral e (ii) o cumprimento dos critérios para merecer culpa ou elogio (punição ou recompensa) por um ato moralmente significativo ou omissão” (HONDERICH, 2005, p.815. Tradução nossa).

alguns comentadores da obra de Aristóteles quanto de algumas teorias platônicas com aspirações estoicas.

A primeira hipótese é descartada porque, segunda ela, Aristóteles não tem uma definição filosófica para o termo “o depende de nós”, e por outro, ela afirma não encontrar em Aristóteles uma preocupação com o destino ou o determinismo causal, ou com um conceito de liberdade para escolher ou agir de outro modo⁴⁷ (cf. *Ibidem*, p.144). Já a segunda hipótese se mostra a mais aceita uma vez que, por um lado, comentadores como Aspásio, não só trataram do conceito de “depende de nós” de uma forma que poderia ser facilmente compatibilizado tanto com o determinismo causal quanto com o indeterminismo causal, como também introduziram formulações do tipo “poderia ser/acontecer de outro modo” conectando com passagens do livro III da *Ética*, que tratavam sobre o conceito de “escolha deliberativa”, “o que depende de nós” e “destino”⁴⁸. E por outro lado, os médios platonistas⁴⁹ também desenvolveram teorias sobre o termo “depende de nós”. Em alguns textos de Nemésio, por exemplo, encontramos um termo identificado como aquilo que “depende de nós” e que Bobzien *interpreta* como significando que eu tenho a capacidade bilateral de caminhar e não-caminhar.

A partir disso, Bobzien acredita que não só Alexandre tinha conhecimento da teoria dos médios platonistas sobre o que “depende de nós” e das obras dos comentadores de Aristóteles, como também e, principalmente, que Alexandre parte da ideia aristotélica de que há um tipo de contingente em que A e $\neg A$ têm a mesma chance de ocorrerem e argumenta, provavelmente sob a influência de Nemésio, que esse tipo de contingente consiste no que “depende de nós”.

2.3.4. Em defesa da Responsabilidade Moral: introdução dos termos “ter o poder” e “escolha” na explicação do que “depende de nós”

Bobzien afirma que, ao criticar teorias que desacreditavam a responsabilidade moral das ações, Alexandre acaba por introduzir em um contexto filosófico duas noções centrais para a criação de uma liberdade indeterminista para fazer de outro modo. Isto é,

⁴⁷ Estes pontos provavelmente são questionados por alguns estudiosos, mas acho que entrar em um debate sobre esta questão seria desviar da minha proposta para esta seção, que é primariamente expor a tese de Bobzien.

⁴⁸ Para mais detalhes sobre essa exposição cf. Bobzien, 1998b, pp.145-146.

⁴⁹ Bobzien cita, por exemplo, *Handbook of Platonism* de Alcino, *Do Destino* de Plutarco, *Sobre a Natureza Humana* de Nemésio, e o comentário sobre o *Timeu* de Platão feito por Calcidius.

Alexandre adota o conceito de depende de nós, mas introduz nele dois novos aspectos não incluídos pelos médios platonistas. O aspecto da escolha antes da ação, e o aspecto do poder que uma pessoa tem quando algo depende dela⁵⁰. Essa mudança da ação para a escolha, sobretudo, caracterizou uma inovação muito importante para a formulação da noção de uma liberdade indeterminista para fazer de outro modo e de uma liberdade de decisão. Bobzien cita três teorias filosóficas sobre a escolha humana que foram centrais para Alexandre: a de Aristóteles, a de Epiteto e a de Platão⁵¹. As teorias são as seguintes:

Platão: em uma passagem do livro X de *A República*, Platão fala sobre o Mito de Er⁵². Neste mito, antes das almas nascerem de novo, elas teriam que *escolher* uma vida. Além disso, era dito que as consequências das escolhas da alma são apenas de sua responsabilidade, e não de Deus (cf. *Ibidem*, p.161). Desse modo, a questão é que era a alma e não outra coisa a responsável por sua escolha. Em geral, interpreta-se que a responsabilidade moral está na escolha feita pela alma (MR1).

Aristóteles: a teoria da escolha deliberativa (*Prohairesis*) que está inserida no debate sobre o destino no sistema ético de Aristóteles define “escolha deliberativa” como aquilo que distingue ações humanas racionais da ação animal em geral. Bobzien afirma que o aspecto que caracteriza essa escolha é definido como um certo estado apetitivo da alma humana que deriva da deliberação sobre possíveis cursos de ação (cf. *Ibidem*, p.160). Assim, se nós *deliberamos bem*, então o resultado dela é visto como dependente de nosso caráter ou de nossas disposições estabelecidas. Em consequência disso, a fundamentação da responsabilidade moral se dá pelo fato de o agente ser a origem de suas ações e disposições.

Epiteto: o que depende de nós são apenas alguns eventos mentais ou movimentos da alma que não são subordinados à força ou impedimentos externos. Isto é, apenas o dar assentimento ou não às impressões impulsivas⁵³ é o que depende de nós. Em contrapartida, não depende de nós a concretização ou realização do curso de ação escolhido, pois sempre é possível que algo no mundo externo nos impeça de realizar uma ação. A questão para Epiteto,

⁵⁰ Bobzien enfatiza que estes dois aspectos são importantes para compreender a noção de responsabilidade moral e sua relação com a noção de liberdade na antiguidade tardia.

⁵¹ É bom notar que, embora essas teorias contribuam para a introdução da noção de escolha na explicação das coisas que dependem de nós, Bobzien enfatiza que em nenhuma delas havia uma preocupação com a liberdade de decisão ou qualquer tipo de liberdade indeterminista.

⁵² O mito de Er é uma história contada por Platão (*A República*, livro X, 614b - 621b), na qual é dito que, independente das injustiças cometidas durante a vida no mundo, as almas injustas teriam que pagar sua pena por seus atos feitos em vida, para só então serem purificadas.

⁵³ Como já foi explicado na seção anterior, impressões impulsivas são as impressões de algo como desejável ou indesejável. E o dar assentimento à impressão é o mesmo que escolher um curso de ação.

segundo Bobzien, reside no fato de nós sermos os responsáveis por fazer essas escolhas, e que elas não são necessárias. Por isso, a responsabilidade moral está conectada com o uso de nossas impressões, e não com a realização de nossas ações. Dito de outro modo, “somos moralmente responsáveis porque é em nosso assentimento e escolher que o nosso caráter e disposições são refletidos (MR1)” (Ibidem, p.161. Tradução nossa).

Bobzien afirma, então, que Alexandre conhece e utiliza as noções de “escolha” usadas tanto por Platão quanto por Epiteto e a noção de “escolha deliberativa” de Aristóteles. Como também supõe que há, pelo menos, duas explicações para o fato de Alexandre ter realizado a mudança da ação para a escolha: ele pode ter feito isso por compreender a noção de escolha como não-moral e como o resultado da deliberação (no sentido aristotélico). Ou pode ter havido um elemento não-aristotélico na introdução dessa noção quando se resolveu introduzi-la dentro da noção de depende de nós. Contudo, um ponto que é claro para Bobzien é que o “escolher” não deve ser compreendido como substituto para o “agir”, mas antes ele deve ser visto como um complemento para este, uma vez que tanto a ação pressupõe escolha, como ambos são consideradas culpáveis. Seja como for, segundo Bobzien, a principal razão que motivou Alexandre a introduzir o termo “escolha” na explicação das coisas que depende de nós deve ser vista como um reconhecimento da escolha como “a atividade específica por meio da qual os seres humanos racionais podem ter uma influência no mundo, por conseguinte, à qual a avaliação moral deve ser anexada” (BONZIEN, 1998b, p.164. Tradução nossa).

Já a segunda mudança feita por Alexandre, na qual o “*ser capaz* de fazer ou não algo” passou a “*ter o poder (exousía)* de fazer ou não algo”, necessita de duas explicações: a explicação do como e porque esta reformulação parece – na interpretação de Bobzien – ter dado abertura para o desenvolvimento do conceito indeterminista de liberdade de decisão.

Para Bobzien, Alexandre claramente usa o termo no sentido de autoridade ou controle, como na frase “o rei tem o *poder* sobre vida e morte”. Pois ao explicar o termo “depende de nós”, ele diz que algo depende de nós se nós temos o controle de escolher/fazer e de não escolher/fazer. O agente é um “*decision maker*”. E uma consequência importante desse uso é que o termo “poder” implica na pressuposição de um indeterminismo que *garante* uma escolha livre entre A e não-A. A partir disso, ela levanta duas possibilidades de inclusão do termo em Alexandre. Na primeira, ela explica que,

O elemento de decisão livre na explicação de Alexander não reside, portanto, na adição da expressão “escolher ou não escolher”, mas na introdução do termo “ἐξουσία”. Assim, podemos ver que a mudança para ἐξουσία na explicação pode ter sido de grande importância, uma vez que forneceu uma maneira de expressar que o agente é um tomador de decisão [*decision maker*] causalmente indeterminado. A introdução do termo neste contexto é, então, também um novo passo para o conceito de um livre-arbítrio, uma vez que tal conceito exige uma faculdade independente de tomar decisão (Ibidem, p.166. Tradução nossa).

O termo central aqui não é, como poderíamos esperar, o termo “escolha” (assim como foi em Epiteto, segundo Michael Frede), mas o termo “poder”. Logo, é com a inclusão do termo “poder” que se expressa a ideia de que temos controle sobre as “coisas”, que podemos escolher livremente entre fazer ou não fazer alguma coisa.

Na segunda possibilidade, Bobzien leva em conta a relação entre as expressões “ter poder” e “ter algo em meu próprio poder”. Epiteto, por exemplo, contrasta estes dois termos bem antes de Alexandre. Ele afirma que algo está em meu poder se eu tenho o poder sobre ele no sentido de que nada pode me impedir de fazê-lo. A expressão “ter algo em meu próprio poder” passa a ideia de que algo escolhido/feito não está sob a influência dos outros, e por não estar sob tal influência ele está sob meu poder (cf. Ibidem, p.166).

Bobzien deixa em aberto qual das hipóteses influenciou Alexandre, mas este ponto parece não ser tão relevante para ela, pois uma das hipóteses, ou até mesmo as duas, possuem uma grande probabilidade de terem lhe influenciado. Contudo, o ponto chave é deixar claro que o termo central para o conceito indeterminista de liberdade de decisão é o termo “poder”.

2.3.5. O problema do livre-arbítrio surge no confronto entre dois sistemas filosóficos: Determinismo causal estoico X Liberdade para fazer de outro modo peripatético

Agora o último passo de Bobzien é mostrar que na época de Alexandre não havia um conceito de liberdade para fazer de outro modo que fosse claro e bem definido, talvez, apenas fragmentos desse conceito. Segundo ela, a formulação do conceito de liberdade para fazer de outro modo em Alexandre foi um tipo de “fenômeno marginal sem um contexto filosófico claro” (Ibidem, p.167-170).

De acordo com Bobzien, nos livros *Sobre o Destino* e *Mantissa*, fica evidente o quão ambíguo e sem fundamentação era o conceito de liberdade para fazer de outro modo

antes de Alexandre. Ela aponta que quando Alexandre fala do conceito “depende de nós”, ele fala algumas vezes ora defendendo a liberdade para fazer de outro modo, ora implicando apenas a ausência de qualquer predeterminação por fatores causais internos e/ou externos. Mas também há momentos em que ele trata o conceito como sendo claramente compatível com o determinismo (cf. BOBZIEN, 1998b, pp.169-170).

Como já foi exposto, embora a expressão de Alexandre “ter o poder para escolher/fazer opostos” seja inicialmente interpretada como podendo implicar o determinismo, indeterminismo e pré-determinismo, Susanne Bobzien afirma que a maneira de desambiguar essa frase é enxergá-la dentro do contexto no qual ela está inserida. Isto é, precisamos introduzir essa frase dentro de um contexto no qual Alexandre está constantemente discutindo com a teoria estoica sobre o destino. Só aí poderemos ver o conceito potestativo bilateral de depende de nós em oposição ao princípio estoico de causalidade, segundo o qual nas mesmas circunstâncias as mesmas causas *necessariamente* geram os mesmos efeitos. E, conseqüentemente, também veremos que Alexandre tenderá a considerar que é possível que uma mesma pessoa sob as mesmas circunstâncias possa escolher/agir de modo diferente do qual tenha escolhido/agido. O que implica que a expressão “ter o poder para fazer/escolher opostos” tem apenas um significado indeterminista, deixando, assim, a ambigüidade de lado (cf. *Ibidem*, p.170).

Ela cita passagens dos escritos de Alexandre como fundamento para sua tese. Em uma passagem, por exemplo, Alexandre fala hipoteticamente de uma pessoa que age contra seu caráter ou contra suas melhores razões com o intuito de frisar a falibilidade do determinismo. Em outra, ele afirma que o sentimento de arrependimento mostra que temos o poder de escolher opostos. E essas afirmações são interpretadas por Bobzien como indicando um conceito de liberdade para fazer de outro modo. Por último, ela mostra que no *Mantissa* e no *Sobre o Destino* encontramos passagens onde Alexandre fala que “as mesmas circunstâncias, não conduzem necessariamente o mesmo agente às mesmas ações/escolhas, pois existem vários - incomensuráveis - fins em vista dos quais decidimos e escolhemos” (*On Fate*, Cap. 15 e *Mantissa*, 174.17-24 *apud* Bobzien, 1998b, p.170. Tradução nossa).

Contudo, apesar de toda essa argumentação de Bobzien para tentar mostrar que o conceito de Alexandre implica um indeterminismo, ela precisa deixar claro que Alexandre não é inequívoco e totalmente consistente quanto a esta questão. Ela supõe que isso ocorra,

em parte, pelo fato de ele não ter a noção de uma faculdade da vontade plenamente desenvolvida.

De todo modo, ainda podemos encontrar nos escritos de Alexandre, principalmente quando ele fala que o agente possui um poder bilateral de tomar decisões, todos os ingredientes que, segundo Bobzien, são necessários para formar uma noção de livre-arbítrio. Cito:

- * Não é determinado por fatores de influência externa ou interna;
- * É exercido como o resultado de um processo de deliberação;
- * É considerado como separável do caráter, disposição, ou natureza do agente;
- * É considerado - parece - como separável da razão do agente: podemos decidir contra o que nos aparece como o curso de ação mais razoável;
- * Leva a decisões que não são causalmente determinadas por fatores internos ou externos, de modo que é possível que o mesmo agente, com os mesmos desejos e crenças, nas mesmas circunstâncias, escolha diferentemente (Ibidem, p.171 Tradução nossa).

Por fim, uma questão chave que impede Alexandre de ter definitivamente uma noção de livre-arbítrio é a sua concepção de alma, uma vez que nesta concepção a alma é vista como inseparável do corpo e também está sujeita aos impactos causais (ao menos em princípio). Por consequência, se uma decisão não for necessária, determinada ou externamente determinada, ainda assim a constituição da alma parece não deixar espaço para uma faculdade independente tomar algum tipo de decisão realmente independente. Alexandre também não explica muito bem o que era exatamente essa faculdade independente que tem o poder para fazer escolhas opostas: a parte racional da alma ou apenas uma parte dela, por exemplo? Seja qual for a resposta, ainda ficamos com o problema de conciliar as escolhas dessa faculdade com a razão, visto que ela pode contrariá-la.

Mas se não encontramos de forma inequívoca em Alexandre o problema do livre-arbítrio – o problema de compatibilizar o determinismo causal com a liberdade para fazer de outro modo – como então surge o problema do livre-arbítrio? Segundo Bobzien, ele surge “apenas no confronto dos dois sistemas filosóficos, quando o determinismo causal estoico tardio encontra a liberdade para fazer de outro modo peripatética posterior - com tal liberdade entendida como uma condição necessária para a responsabilidade moral” (Ibidem, p.172. Tradução nossa).

Segundo Bobzien, Alexandre algumas vezes parece falar de um tipo de liberdade para fazer de outro modo como condição para alguém ser avaliado moralmente responsável por suas ações. O que, conseqüentemente, implica em negar que as ações humanas são predeterminadas. Desse modo, sua descrença em uma providência divina universal e seus embates com as doutrinas estoicas deterministas (mas também com algumas doutrinas platônicas e talvez uma ou outra peripatética) deram origem ao conflito característico do problema geral do livre-arbítrio: determinismo versus liberdade de decisão. O que me parece razoável, se você entende a proposta de Bobzien como sendo uma proposta que visa encontrar a primeira exposição do problema (seja ou não com falhas e problemas) a partir de um determinado filósofo, no caso, Alexandre de Afrodísias.

Vemos, portanto, que Bobzien fecha sua hipótese, mas deixa claro que essa hipótese não é inquestionável. Pois, o que tudo indica, e eu tendo a concordar, é que, de fato, Alexandre não possuía uma noção inequívoca para o termo livre-arbítrio. Contudo, e é no mínimo plausível, realmente parece que ele vislumbrou uma disputa entre duas correntes filosóficas que levariam ao questionamento do problema para conciliar duas coisas que unidas gerariam um grande problema, o problema do livre-arbítrio. Ele tentou sem sucesso solucionar o problema, mas o que conta para a tese de Bobzien é a exposição do problema do livre-arbítrio, e não necessariamente a solução definitiva para o mesmo. E isto ela parece ter demonstrado.

2.4. Origem Medieval: Agostinho de Hipona

Agostinho de Hipona (354 d. C. – 430 d. C.) é reconhecido como um dos maiores teólogos e filósofos cristãos. Ele é um dos principais filósofos que ajudaram a fundir a tradição filosófica grega com a tradição religiosa judaico-cristã dentro da filosofia ocidental. De acordo com Michael Mendelson, Agostinho tem um papel fundamental na expansão da filosofia clássica como também teve uma significativa contribuição para a filosofia por meio de suas reformulações teóricas da filosofia Greco-Romana (cf. MENDELSON, 2014). Entretanto, nesta seção será abordada apenas a centralidade da vontade frente ao problema do livre-arbítrio em Agostinho.

2.4.1. Agostinho de Hipona como o inventor da noção moderna de Livre-arbítrio

Em Agostinho encontramos um debate que rende discussão até os dias atuais, o debate entre o intelectualismo e o voluntarismo. Esse debate trata da questão sobre a real estrutura da alma/mente; sobre qual faculdade, vontade ou intelecto, é anterior e mais poderosa; enfim, qual relação essas faculdades mantêm entre si? Dihle defende uma abordagem agostiniana voluntarística, na qual a vontade é uma capacidade independente da razão e da emoção. Mas há quem defenda algo mais homogêneo, como o filósofo Josef Lossl que argumenta em favor de uma presença mais ativa do intelecto nas ações voluntárias⁵⁴.

As teses básicas sobre a origem do livre-arbítrio que Dihle expõe em seu livro⁵⁵, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, podem ser resumidas a seguir: 1. A tradição grega não possuía uma noção de vontade inequívoca, pois ela defendia uma concepção de mente e realidade intelectualista que impossibilitava o surgimento de uma teoria inequívoca sobre a vontade; 2. Os romanos criaram muitas de suas leis e termos técnicos de forma independente das leis gregas. Um destes termos foi o termo "vontade" (*voluntas*) – uma capacidade da alma que era tratada no debate jurídico *sem levar em conta* sua origem, na razão ou na emoção – que possibilitou o surgimento de uma noção de livre-arbítrio em Agostinho. Citando Adkins,

Dihle está claramente comprometido com a posição de que os gregos não tinham [uma] teoria da vontade”. [...] “seu modelo de ação [agostiniano] é implicitamente volitivo⁵⁶, encorajado por certas características comuns das

⁵⁴ De modo sucinto, Lossl defende que, embora as faculdades da vontade e do intelecto humano tenham se corrompido por causa do pecado original e, por isso, ambos tornaram-se ignorantes e não tinham mais o poder para *escolher livremente* o bem, a graça divina de Deus, por meio do batismo em Cristo, e somente por meio deste, renova-as, possibilitando, assim, a escolha do bem. Isto é, o intelecto regenerado pode mais uma vez conhecer a ideia de bem e, a partir disso, a vontade pode fazer o bem. A graça divina, entretanto, não deve ser vista como determinando a vontade a escolher ações boas, mas antes, ela deu liberdade ao intelecto para que iluminasse a vontade restaurando o propósito dela, que é agir de acordo com o bem. Deste modo, a vontade poderia escolher entre as escolhas boas e más. Cf. LOSSL, 2004, pp.3-77. Entretanto, essa interpretação de Lossl não poderia nos levar a questionar a suposta independência da vontade frente à razão (intelecto)? Parece que sim.

⁵⁵ Como você poderá observar, Dihle se detém basicamente na explicação conceitual do termo vontade. Ele deixa a questão da liberdade (externa) da vontade de lado. Apenas se referindo a ela vez por outra à noção de liberdade da vontade como sendo vista por Agostinho como equivalente à liberdade de escolha (cf. DIHLE, 1982, p.128), ou pressupondo-a quando necessário. Até onde pude ver, Dihle entende, como muitos autores, o livre-arbítrio agostiniano como livre de predeterminação divina (talvez por aceitar que Agostinho conseguiu explicar a presciência divina como não causando o que acontece) e do determinismo físico (principalmente, pela dívida da graça divina que liberta a vontade das afecções do mundo, e também talvez pela ideia de alma/mente imaterial). De qualquer modo, irei tratar a tese de Dihle como pressupondo estes dois pontos.

⁵⁶ Assim como Adkins também percebeu, Dihle não deixa muito claro o que ele quer dizer por “volição” (cf. ADKINS, 1985, p.365). Mas parece evidente que Dihle usa o termo como significando uma capacidade ou poder para usar a vontade.

línguas hebraica e latina, mas não por [características da língua] grega (ADKINS, 1985, p.367. Tradução nossa).

Dihle defende que foi Agostinho de Hipona o “inventor” da noção moderna de livre-arbítrio. Nos primeiros capítulos de seu livro, Dihle expõe uma argumentação histórico-conceitual em defesa da hipótese de que ninguém, seja na literatura filosófica e trágica grega ou na tradição judaica do período helênico, ou até mesmo na literatura filosófica e teológica do séc. I a.C. até meados do séc. IV a.C., formulou uma teoria inequívoca e bem fundamentada sobre a vontade. Esta, definida como uma capacidade *distinta e livre* da mente humana para escolher um determinado curso de ação. É apenas com Agostinho de Hipona que o termo "vontade" floresce.

Segundo Dihle, um dos principais fatores que contribuíram para este fato pode ser visto em duas pressuposições básicas que concernem tanto à teologia cristã da época quanto ao platonismo e neo-platonismo – as principais influências filosóficas para Agostinho, segundo Dihle.

Para Dihle, Agostinho desenvolveu sua teoria da vontade porque, dentro do arcabouço conceitual grego, tornou-se muito difícil explicar ideias cristãs como o livre-arbítrio. E com essa explicação, doravante, a teoria agostiniana da liberdade humana e todas suas consequências morais e religiosas poderiam ser pensadas em termos de vontade, e não mais em termos intelectualistas apenas.

2.4.2 Introspecção e autoanálise e algumas distinções entre as ideias gregas e cristãs

Tendo por base a semelhança entre homem e Deus, a teoria da vontade agostiniana poderia ser aplicada tanto ao campo moral da psicologia humana quanto o da teologia bíblico-cristã. Cito:

O papel fundamental atribuído à vontade (*voluntas*) nos sistemas correspondentes de psicologia e teologia de Santo Agostinho resulta principalmente de auto-exame. Não é derivado de doutrinas anteriores no campo da psicologia ou antropologia filosófica, e parece marcar um ponto de desvio na história do raciocínio teológico. Pela primeira vez, a mesma noção de vontade poderia ser aplicada ao mesmo tempo nos contextos teológico e antropológico. Isso correspondeu exatamente ao voluntarismo indistinto, embora persistente, que permeia a tradição bíblica [...]. A partir das reflexões de Santo Agostinho surgiu o conceito de uma vontade humana, anterior e independente do ato de cognição intelectual, ainda que fundamentalmente

diferente da emoção sensual e irracional, pelo qual o homem pode dar a sua resposta às declarações inexplicáveis da vontade divina (DIHLE, 1982, p.127. Tradução nossa).

Entrementes, para entender essa questão precisamos voltar no tempo e entender primeiro algumas distinções entre as teses de Agostinho e da filosofia clássica grega, como também das concepções de vontade e obediência bíblicas.

Segundo Dihle, há algumas distinções básicas entre as teorias éticas de Agostinho e as teorias gregas. De início temos que, ao contrário dos gregos, Agostinho distingue vontade tanto da cognição potencial (quando você tem uma função cognitiva, mas você não está exercendo no momento) quanto da cognição efetivada (quando você exerce essa função cognitiva). Ele baseia esta tese em um argumento estritamente psicológico, um argumento introspectivo, no qual ele tentou aplicar o que tinha percebido em si mesmo por meio da introspecção à imagem de Deus. E enquanto os gregos se preocuparam em apresentar uma abordagem racional e externa da questão, ao tentar explicar a ação através da ordem do ser (realidade externa) compreendida intelectualmente, Agostinho buscou entender o problema por meio de uma abordagem interna ao explicar o que acontece na mente durante o próprio ato de cognição e da vontade. Outro ponto é que nas teorias gregas era necessário que a faculdade da compreensão fosse explicada com base na mesma explicação racional que explicava a ordem da natureza para que, assim, houvesse uma efetiva apreensão da vida intelectual – para entender uma parte da realidade era preciso entender racionalmente o todo da realidade. Já em Agostinho, a matéria prima da cognição e o caminho da compreensão podem ser encontrados na alma, sem qualquer referência a um ponto essencial no mundo externo (cf. *Ibidem*, p.125).

Além dessas distinções, Dihle também tenta nos mostrar que a tese do caráter imaterial da realidade e as disputas entre platonistas e estoicos, em particular, sobre uma verdadeira teoria ética da vida virtuosa, fez renascer no séc I a.C. a necessidade de se explicar a imortalidade da alma. Dihle desenvolve esta questão porque, segundo ele, ela também acarreta necessariamente a obrigação de se explicar a realidade do todo e, conseqüentemente, o Ser Supremo (aquele que criou e mantém tudo que há). Não obstante, para se obter o conhecimento do todo e, por conseguinte, do Ser Supremo, temos que seguir entre estes dois

caminhos: 1, pela compreensão racional, que pode ser transmitida pela linguagem; e 2, pela iluminação divina, que pode ser falado apenas em termos de negação⁵⁷.

Segundo Dihle, a partir do momento em que este problema foi detectado surgiram diversas tentativas de dissolvê-lo, e é na segunda via de explicação que encontramos o que buscamos (a via que Dihle interpreta como sendo a adotada por Agostinho). Isto é, se adotarmos a segunda via de explicação, a via da iluminação, vemos que o primeiro passo em direção ao conhecimento do todo é dado através do *ato de aceitar* a mensagem divina – o que significa a liberdade do eu verdadeiro de tudo que é material. E este ato de aceitação apenas poderia ser completamente descrito em termos de uma teoria da vontade.

Assim, levando em conta a segunda via como curso a ser adotado para explicação do problema e o fato de que a filosofia grega tradicional (aristotélica e platônica) afirmava que a felicidade e a virtude só são alcançadas quando nós nos adequamos à natureza (adequação alcançada unicamente pela atividade intelectual), então é mister deixar qualquer explicação filosófica baseada na ontologia intelectual de fora de uma tentativa de explicar as ações humanas. Pois, como foi exposto no argumento acima, uma abordagem intelectualista da questão apenas nos paralisará.

A filosofia de Agostinho sustentava uma visão diferente da tradição ao defender a visão de que primeiro temos que aceitar a mensagem/revelação divina para, então, obtermos uma regra de conduta moral. Este ato é a principal realização individual de uma pessoa (cf. *Ibidem*, p.13). Na visão grega, era necessário uma compreensão racional da realidade e, além disso, a aplicação desse conhecimento nas ações diárias para tornar as ações humanas virtuosas. Diferentemente da tradição grega, a vida e os valores éticos e morais para os judeus e cristãos eram avaliados em termos de obediência e desobediência, isto é, em termos da vontade do sujeito, antes do que de seu conhecimento e ignorância ou erro (cf. *Ibidem*, p.126, nota 18).

A partir desse contraste, podemos entender a distinção entre as ideias grega e agostiniana no que se refere à vontade. Por um lado, há a ideia grega de uma vontade ou intenção como um subproduto da cognição, o que os conduz a uma ontologia da

⁵⁷ Enquanto o conhecimento adquirido por meio da compreensão racional pode ser compartilhado através da linguagem aos outros seres humanos racionais, o que foi revelado por meio da iluminação só poder ser falado em termos negativos, uma vez que o Absoluto está acima de qualquer ser, mas já a linguagem, enquanto um reflexo do pensamento, apenas é apontado em um ser (ser limitado, ser determinado). Por exemplo, o Absoluto não é limitando (não ser limitado) e nem é determinado por nada além dele mesmo (não ser determinado) (cf. DIHLE, 1982, p.11).

predestinação divina, uma vez que a cognição necessita de uma referência àquilo que existe de modo objetivo e independente do sujeito que percebe. Por outro, há a doutrina da graça de Agostinho que é fundamentada na relação *direta* entre Deus e a alma dos homens, esta vista como algo anterior e independente de qualquer ordem natural da natureza. Sendo que, para Agostinho, ambas as vontades podem ser verificadas (suponho que seja a divina por revelação e a humana por introspecção)⁵⁸.

É importante notar que, ao contrário da tradição grega, para Agostinho a direção da vontade independe do conhecimento do melhor e do pior. Ela é independente da parte racional da alma, visto ser anterior à cognição. E, segundo Agostinho, podemos constatar essa anterioridade a partir de um exemplo: a vontade é uma atividade pura que não é causada para realizar um resultado diferente dela, enquanto que o ato de cognição produz algo diferente, o conhecimento (cf. *Ibidem*, p.126, nota 22). Deste modo, não são mais as afecções um mal em si que fazem o homem pecar. É a vontade humana, que por si mesma se rende às afecções, a verdadeira causa do pecado e do mal moral. Isto é, tudo agora vai depender de qual direção a vontade decide tomar, a carne ou o espírito.

2.4.3. A escolha entre o bem e o mal

Para Agostinho, o homem foi criado com a capacidade⁵⁹ de distinguir o bem e o mal e escolher o melhor. No entanto, a queda de Adão perverteu a vontade humana e obrigou os homens a escolherem o pior, embora soubessem o que era o melhor. Aqui nem as ações virtuosas escapam, pois o objetivo da ação virtuosa pervertida é apenas a própria virtude do sujeito e não uma contribuição para as outras pessoas. Entretanto, a graça de Deus, e apenas ela, pode renovar e reestabelecer a liberdade de escolha original da vontade dos homens. Sendo anterior a qualquer ato ou esforço intelectual moral e prático (cf. *Ibidem*, pp.130-131).

⁵⁸ Dihle também argumenta que os gregos não tinham um termo filosófico para a noção de vontade pura porque as palavras mais próximas à noção moderna de vontade como, *Boúlesis* e *Phroaíresis*, possuíam uma conotação intelectualista muito forte, enquanto que o termo da jurisprudência romana, *voluntas*, poderia oferecer um termo inequívoco para significar a vontade pura devido ao seu forte caráter não intelectual. Sem falar que este termo era fluido, por causa de seu uso geral e social, permitindo o uso do termo em outros campos de estudo.

⁵⁹ Dihle argumenta que essa capacidade é a consciência. Ela é o conhecimento inato do bem e do mal que todos os homens têm. Ela é anterior à cognição, que resulta da atividade intencional intelectual, e por isso, não pode ser refutado por argumentos racionais (cf. *Ibidem*, p.129). Leitor, se pararmos um pouco para pensar, veremos que essa função aqui atribuída à consciência, é atribuída por Lossl ao intelecto. Temos, portanto, um função que é atribuída a duas faculdades diferentes. Mas qual faculdade será, de fato, responsável por tal função? Tendo a concordar com Lessl, uma vez que é próprio do intelecto, e não da consciência, o conhecer e analisar a realidade.

E, dado que a graça de Deus mudou a natureza humana e curou a vontade, então tornou-se possível para os homens quererem escolher aquelas ações que estão de acordo com a virtude e os comandos de Deus. O amor de Deus pode, por sua vez, ser revelado na vida e vontade de Cristo que tornou-se o modelo de vontade renovada do eleito. Assim, a ação que passa a ser motivada exclusivamente pelo amor a seus irmãos ou a Deus torna-se sempre virtuosa e de acordo com os mandamentos de Deus.

Até agora vimos como Agostinho define e utiliza sua noção de vontade, mas ainda não temos clareza sobre a origem terminológica desta noção. Albrecht Dihle argumenta que esta noção tem sua origem na Jurisprudência Romana. Vamos ver como isso ocorreu:

De acordo com Dihle, havia na língua latina um grupo de palavras para identificar o impulso e intenção para agir de modo independente de sua possível origem na parte racional ou irracional da alma (cf. *Ibidem*, p.133). Essa ploriferação de palavras se deve, segundo ele, a falta de uma psicologia refinada no vocabulário latino.

Os termos *velle* (querer/desejar) e *voluntas* (vontade), por exemplo, contribuíram para o tom voluntarista no pensamento romano. Segundo Dihle, Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 46 a.C.) usou tais termos para traduzir alguns termos gregos que expressavam uma intenção deliberada e consciente, em contraste com um impulso puramente irracional. Entretanto, Cícero não usava o termo *voluntas* para traduzir *phroáresis* e *boúlesis* apenas, mas também como significando desejo ou vontade espontânea (cf. *Ibidem*, p.133-134). Cito:

Assim, ele [Cícero] não parece ter visto qualquer dificuldade na identificação da *βούλησις* "intelectualista" com a *voluntas* "voluntarista", já que ele pressupunha a sua identidade, mesmo fora de discussões filosóficas. O fato de que *προαίρεσις* já havia se tornado o termo para designar a atitude moral geral de um indivíduo aparentemente facilitou ele ser traduzido por *voluntas*, especialmente onde a prática moral e sua fundação estavam estabelecidas em contraste com a erudição na teoria moral (*Ibidem*, p.134. Tradução nossa).

Dessa forma, os termos *velle* e *voluntas* continuaram a ser utilizados tanto em contextos filosóficos quanto em contextos não-filosóficos para designar uma vontade pura, independente da cognição e emoção. Mas, aí surge outra questão: se

[...] este fenômeno deve ser explicado no contexto das muitas características arcaicas do Latim, ou se uma noção de vontade que poderia influenciar o uso geral foi talvez desenvolvido além da tradição filosófica no mundo da língua latina (*Ibidem*, p.135. Tradução nossa).

Uma resposta possível, segundo Dihle, é obtida através de uma análise terminológica do próprio termo *voluntas*, usado por muito tempo na linguagem jurídica romana. Dihle argumenta que a jurisprudência foi a única criação romana que se desenvolveu de forma quase independente dos modelos gregos. Segundo ele, ela estava impregnada em todas as camadas da sociedade e isso foi um dos principais fatores que garantiu ao termo *voluntas* um valor terminológico fora do esquema jurídico. Antes de adquirir seu famoso valor conceitual para a teoria da vontade agostiniana, na jurisprudência este termo já significava uma mera vontade independente de sua origem na cognição ou emoção, embora ainda não possuísse as conotações éticas e psicológicas que tem em Agostinho. O termo "vontade", era apenas usado como uma ferramenta de análise jurídica. Por exemplo, crianças e pessoas vistas como “idiotas” não possuíam vontade no sentido jurídico, visto possuírem capacidades racionais limitadas. Além do mais, em nenhum texto jurídico era questionado de onde era originada esta vontade, pois tal fato era irrelevante para o processo jurídico.

E como o termo original tinha sido criado para captar a intenção subjacente às palavras ou ações formalizadas, ele não pretendia explicar as ações morais. Daí porque não era necessário no uso legal a investigação de sua origem na alma. Se fazia necessário para a solução de um determinado caso apenas a interpretação do advogado e do juiz das palavras e ações que envolviam a *voluntas*. Por causa dessa ausência de psicologia no termo técnico, Dihle argumenta que a introdução do aspecto psicológico e ético do termo veio apenas da análise introspectiva e da autoanálise feitas por Agostinho. Nas palavras de Dihle:

A palavra *voluntas* designava um conceito hermenêutico, ao invés de um conceito antropológico na jurisprudência romana e, podemos suspeitar, que algumas vezes também no uso geral latino. Santo Agostinho transferiu este conceito para o campo da psicologia, criando assim uma ferramenta para interpretar e classificar observações psicológicas independentemente dos padrões tradicionais da psicologia filosófica. Ele foi capaz de conectar seus próprios *insights* psicológicos à palavra *voluntas*, uma vez que as conotações psicológicas tinham estado ausentes de seu uso terminológico anterior. Juntamente com as suas novas conotações psicológicas a palavra para o novo conceito poderia ser facilmente aplicada à soteriologia, ética e gnoseologia, a fim de descrever com precisão o voluntarismo que está na base da tradição bíblica (Ibidem, p.143-144. Tradução nossa).

Em resumo, temos que Agostinho reinterpretou o termo jurídico e hermenêutico *voluntas* como sendo um termo psicológico. E isso possibilitou que ele pudesse interpretar e

clarificar as dimensões psicológicas de modo independente da forma tradicional da filosofia psicológica grega. Sem esquecer que o termo *voluntas* já havia sido usado para traduzir o termo que representava a vontade de Deus na teologia grega dos séculos II e IV, então é no mínimo razoável imaginar que Agostinho pudesse adotar o termo para identificar a faculdade da vontade que ele precisava para caracterizar a noção de livre-arbítrio (cf. *Ibidem*, p. 143).

O esquema argumentativo seguido por Dihle pode ser resumido nos seguintes passos:

1. Agostinho originou seu conceito de vontade a partir do conceito de vontade jurídica.
2. O conceito de vontade grego tinha sua origem na razão/intelecto. O conceito de vontade jurídico romano não levava em conta a origem da vontade, seja na cognição ou na emoção, este fato era irrelevante para o conceito.
3. Auto-análise + introspecção + ontologia neoplatônica + o conceito de vontade da jurisprudência romana → o conceito de vontade como algo independente da cognição ou emoção.

2.5. Explicitando as conexões conceituais entre as noções originárias de livre-arbítrio

O principal objetivo deste capítulo é expor e classificar as possíveis origens do livre-arbítrio. A exposição foi feita nas quatro seções anteriores e uma tentativa de classificação será apresentada nesta última seção. No final desta seção, também irei expor meu ponto de vista sobre qual origem parece ser a mais provável dependendo da concepção de livre-arbítrio adotada.

2.5.1. Classificando as noções originárias de livre-arbítrio

Com base no que vimos anteriormente, podemos concluir que há duas questões em jogo quando pensamos sobre o livre-arbítrio: 1. a questão de delimitar o conceito de livre-arbítrio e 2. a questão de examinar a compatibilidade entre a existência do livre-arbítrio e a noção de um universo determinado, que é propriamente o problema do livre-arbítrio. Usaremos a classificação de Bobzien, que expus na terceira seção deste capítulo, a saber, as noções de livre-arbítrio que se referem aos tipos de liberdades indeterminada e não-predeterminista, para identificar os tipos de livre-arbítrio que encontramos nos autores

tratados. A partir desta classificação encontramos dois tipos diferentes de liberdade: a liberdade não-predeterminista e a liberdade para fazer de outro modo. Já o problema do livre-arbítrio que encontramos sempre parte do mesmo conflito: como justificar a liberdade humana em uma realidade determinada? Tendo isso em mente, propus responder seis questões que pretendem deixar mais claro o que cada tese defende. As questões são as seguintes: I. Qual é o conflito envolvido? II. Qual a origem do conflito? III. Qual é a solução? IV. Qual é a definição para o livre-arbítrio que encontramos aqui? V. Qual tipo de liberdade está em questão? E, por último, VI. Qual é a questão central investigada ao se buscar a origem do livre-arbítrio? As respostas encontradas são estas:

I. Qual é o conflito envolvido?

Epicuro de Samos IV/III a.C.: Determinismo X Livre-arbítrio⁶⁰.

Epiteto séc. I d.C.: Determinismo X Livre-arbítrio.

Alexandre de Afrodísias séc. II d.C.: Determinismo X Livre-arbítrio.

Agostinho de Hipona séc. III/IV d.C.: Determinismo X Livre-arbítrio.

II. Qual a origem do conflito?

Epicuro: Quando Epicuro nota um conflito entre a tese determinista democritiana e a ideia de que somos agentes causadores de determinados eventos no mundo.

Epiteto: Quando se percebe a incompatibilidade entre a teoria estoica de que tudo o que acontece no mundo acontece de acordo com a ordem providencial divina com a tese de que as escolhas humanas são moralmente responsáveis.

Alexandre de Afrodísias: O problema de compatibilizar a liberdade de escolha de viés aristotélico com as doutrinas deterministas estoicas.

Agostinho de Hipona: Deve-se ao conflito entre as diversas teses sobre uma realidade determinada e, principalmente, da crença em uma presciência divina, versus a crença religiosa e bíblica em uma liberdade humana.

⁶⁰ Se aceitamos o determinismo definido da seguinte forma, o que acontece em um determinado momento é completamente determinado por eventos antecedentes, então parece que Epicuro, Epiteto e Alexandre não só tinham ciência deste conceito como também estavam comprometidos em compatilizá-lo com a nossa liberdade. E se levarmos em conta que Agostinho também tinha a preocupação de explicar a vontade frente a diversas determinações externas, então ele também pode ser enquadrado neste ponto (MENDELSON, 2014). Agora, é claro, haviam outros tipos de constrangimentos que comprometiam a liberdade humana e que preocupavam estes filósofos, como o predeterminismo, seja ele teológico ou não, o determinismo causal, o determinismo físico, e o determinismo religioso ou teológico (Agostinho). Para ver a definição de cada um destes termos e outros mais basta cf. DOYLE, 2011, pp.146-150.

III. Qual é a solução?

Epicuro: Criação do *Clinâmen*.

Epiteto: A criação de um conceito de livre-arbítrio, enquanto uma habilidade potencialmente livre para fazer escolhas e tomar decisões, em particular, aquelas em que o sujeito quer fazer algo.

Alexandre de Afrodísias: Formulação de um tipo de liberdade para fazer de outro modo indeterminista como uma condição para alguém ser avaliado como moralmente responsável por suas ações.

Agostinho de Hipona: A criação de um conceito de livre-arbítrio, que compatibiliza as ideias bíblicas com as teses filosóficas, a partir de um conceito de vontade inspirado no conceito de vontade (*voluntas*) jurídico-romano, uma vez que tal conceito romano não levava em conta se a vontade era originada na cognição ou na emoção.

IV. Qual é a definição para livre-arbítrio que encontramos aqui?

Epicuro: Não é apresentado uma definição inequívoca para o termo “livre-arbítrio”, apenas a ideia de que somos agentes autônomos causalmente responsáveis por algumas ações e que esta tese é conflitante com a tese democritiana de que o mundo é determinado. Isto é, temos uma menção ao “problema livre-arbítrio”, enquanto um conflito determinismo versus livre-arbítrio.

Epiteto: Uma habilidade, potencialmente livre, para fazer escolhas racionais e sábias.

Alexandre de Afrodísias: Aqui não há uma preocupação final em dar uma definição para o termo “livre-arbítrio”, embora Alexandre também tente apresentar um conceito indeterminista de liberdade. O que encontramos aqui é apenas uma interpretação errônea da filosofia de Aristóteles sobre a escolha e ação deliberativa que conflita com a teoria estoica de determinismo e responsabilidade moral. Sendo que a exposição desse conflito é caracterizada como sendo a origem do problema do livre-arbítrio: determinismo versus livre-arbítrio.

Agostinho de Hipona: O livre-arbítrio é definido como uma capacidade humana que atua de modo independente da cognição ou emoção, a chamada vontade (*voluntas*). Entretanto, a vontade é livre de constrangimentos externos e internos apenas para escolher o que é bom⁶¹.

⁶¹ Cf. DIHLE, 1982, p.131.

V. Qual tipo liberdade está em questão?

Epicuro: Liberdade não-predeterminista.

Epiteto: Liberdade não-predeterminista.

Alexandre de Afrodísias: Liberdade indeterminista para fazer de outro modo.

Agostinho de Hipona: Liberdade não-predeterminista.

VI. Qual é a questão central investigada ao se buscar a origem do livre-arbítrio?

Epicuro: É investigado o problema do livre-arbítrio.

Epiteto: É investigada a noção de livre-arbítrio.

Alexandre de Afrodísias: É investigado o problema do livre-arbítrio.

Agostinho de Hipona: É investigada a noção de livre-arbítrio.

As respostas dadas à primeira questão, “qual é o conflito envolvido?”, são, em essência, iguais. Os quatro conflitos partem da hipótese de que a realidade é determinada, seja um determinismo físico (principalmente Epicuro), ou um determinismo causal (todos), isto é, um tipo de pré-determinismo (todos), além de uma preocupação muito particular com a presciência divina, no caso de Agostinho. A segunda questão, “qual a origem do conflito?”, obteve respostas distintas. Porém, todas elas derivam de um pano de fundo conflitante entre hipóteses deterministas sobre a realidade com uma segunda hipótese “particular” sobre as escolhas e ações humanas no mundo. Já a terceira questão, “qual é a solução?”, auferiu soluções bem mais diferentes. Embora todas visassem o mesmo fim, a saber, solucionar o problema do livre-arbítrio, uma se distinguiu mais nitidamente das demais. Enquanto as outras não se preocuparam em buscar a solução por meio da análise da concepção de realidade determinada, mas antes, buscaram entender, reformular e até fundir as noções originárias do conceito de livre-arbítrio, a solução encontrada por Epicuro para resolver o problema foi reformular o conceito de determinismo introduzindo nesta tese o conceito de *clinâmen*. Este conceito, conseqüentemente, impactou de tal modo a concepção de realidade que hoje em dia ele é visto como o precursor da hipótese moderna de indeterminismo quântico. A quarta questão, “qual é a definição para o livre-arbítrio que encontramos aqui?”, também pode ser vista como uma exposição de teses particulares. Em cada uma delas, o autor tenta explicar ou a existência de uma capacidade humana que atua livremente (Epiteto e Agostinho), ou a existência de um conflito ao se tentar explicar algumas ações humanas em

um mundo determinado (Epicuro e Alexandre). Na quinta questão, “qual tipo de liberdade está em questão?”, temos dois tipos de liberdades: “liberdade não-predeterminista” (Epicuro, Epiteto e Agostinho) e “liberdade para fazer de outro modo” (Alexandre). A sexta questão, “qual é a questão central investigada ao se buscar a origem do livre-arbítrio?”, nos traz dois tipos de problemas investigados, o “problema do livre-arbítrio” (Epicuro e Alexandre) e a “noção de livre-arbítrio” (Epiteto e Agostinho). Aqui é bom notar que estamos preocupados em destacar a motivação inicial que levou cada autor a discutir o livre-arbítrio, o que não significa que eles se limitaram a esta questão inicial.

2.5.2. Analisando as propostas

Vamos analisar primeiro as propostas sobre o problema do livre-arbítrio que Pamela Huby e Bob Doyle apresentam.

Huby e Doyle defendem que há um conflito caracterizado como o problema do livre-arbítrio e que há também uma habilidade especial interpretada como o livre-arbítrio. Huby não deixa claro em seu texto qual definição de livre-arbítrio encontramos em Epicuro, o que dificulta muito uma investigação mais profunda do conceito e, conseqüentemente, uma análise do problema envolvido. Doyle é mais claro. Ele escreve que “nem Epicuro nem Lucrecio provavelmente assumiram que poderíamos manter a nossa vontade moralmente responsável por ações que são puramente aleatórias, *ações que não envolvam nossos desejos ou crenças [...] (“nossa mente”)*” (DOYLE, 2015b. Grifo meu). Essa passagem nos leva a entender que a vontade precisa envolver nossos desejos e crenças para que sejamos responsáveis por nossas ações. Mas Doyle não deixa claro em que medida a vontade é dependente dos desejos e crenças. O que entendo ao ler esta passagem é que, dada as mesmas circunstâncias e, principalmente, os mesmos desejos e crenças, o sujeito irá escolher o mesmo curso de ação. Ou não? Huby não deixa claro isso, mas Doyle parece não ver problema em afirmar que Epicuro possuía um conceito não-predeterminista de liberdade baseado na autonomia do agente (cf. DOYLE, 2015b).

Levando em conta o fato de que Epicuro, assim como tantos outros filósofos gregos e estoicos, tinha uma visão de mente um pouco diferente da que atualmente vigora, é razoável pensar que a crítica de Bobzien à tese de que Epicuro foi o primeiro a descobrir o problema do livre-arbítrio é, de certa forma, satisfatória. Como Bobzien diz, Epicuro vê

nossas ações como sendo determinadas por uma combinação de fatores externos e internos. Nossa hereditariedade e o ambiente que nos cerca influenciam nossas crenças e desejos, e estes, por sua vez, são determinantes para nossas escolhas e ações (cf. BOBZIEN, 2000, p.317 e 335). O que o desvio (*clinâmen*) faz é apenas abrir algumas brechas na cadeia causal que leva da hereditariedade e do ambiente para nossas crenças e desejos, cabendo à vontade preenchê-las. Mas a vontade aqui é apenas um componente da mente, e não um todo independente dela, e a mente se torna causa de nossas crenças e desejos quando desenvolvemos nossos próprios pensamentos (cf. Ibidem, p.335). Deste modo, e assim como os estoicos, Epicuro também afirmava que o homem para ser feliz e sábio precisava agir de acordo com a razão ao compreender os mecanismos da natureza e deixar de ser um mero fantoche dos deuses.

Logo, se seguirmos Bobzien e adotarmos um conceito indeterminista de liberdade como o modelo padrão para a noção de livre-arbítrio, então não temos um conceito de livre-arbítrio em Epicuro e, conseqüentemente, também não temos um problema do livre-arbítrio. E não temos o conceito de livre-arbítrio porque tal conceito exige que as escolhas e ações sejam independentes de nossos desejos e crenças⁶².

Michael Frede, por sua vez, argumenta que a primeira noção de livre-arbítrio surge com Epiteto e esta noção se refere a uma habilidade da alma, potencialmente livre de constrangimentos externos, para fazer escolhas e decisões que estejam de acordo com a razão. Como podemos ver, é um tipo de liberdade que se diz livre, em princípio, apenas se a pessoa portadora for sábia. Outro ponto de extrema importância é que a liberdade em questão diz respeito, até onde pude perceber, apenas de constrangimentos externos. Logo, não pode se encaixar em nenhum dos três tipos de liberdade indeterminista citadas acima. Além disso, como vimos anteriormente, o conceito de mente adotado pelos filósofos antigos, como Platão, Aristóteles, epicuristas e estoicos, não admite a existência de uma capacidade da alma que possa atuar de modo independente dos demais componentes da mente⁶³. Em geral, é dito que, para agir bem, isto é, agir livremente é preciso que a escolha que resultará na ação esteja

⁶² Contudo, como a própria Bobzien assume e Doyle argumenta, tudo depende de qual noção de livre-arbítrio você pressupõe (cf. BOBZIEN, 2000, p.290, nota 8; DOYLE, 2015c). Bobzien propõe três tipos de liberdades indeterministas para servir de modelo: liberdade da vontade, de decisão ou escolha e para fazer de outro modo. Se levarmos em conta essa pressuposição, então não temos aqui uma solução para a questão. Mas se admitirmos que a noção de livre-arbítrio moderna pode ser originada de uma noção de liberdade não-predeterminada, liberdade de autonomia para o agente, por exemplo, então é válido supor que temos aqui a primeira referência clara ao problema do livre-arbítrio.

⁶³ Cf. BOBZIEN, 1998, p. 143; BOBZIEN, 2000, p. 291 e 337.

ligada à razão/intelecto. E agir sob a influência de tal faculdade da alma não é agir com uma liberdade indeterminista, mas antes com uma liberdade não-predeterminista. Assim, se o modelo de liberdade é o indeterminista, então o suposto conceito de livre-arbítrio apresentado por Epiteto e creditado por Frede como sendo o primeiro conceito de livre-arbítrio não pode ser a raiz de nossa concepção moderna de livre-arbítrio. Tanto lhe falta uma concepção genuína de vontade quanto a garantia de liberdade interna e, muito provavelmente, externa também.

Agora analisando o presumido problema do livre-arbítrio exposto por Alexandre de Afrodísias, e interpretado por Bobzien como sendo a origem do problema moderno do livre-arbítrio, encontramos uma tentativa de compatibilizar o determinismo com a liberdade para fazer de outro modo. Segundo Bobzien, não existia até Alexandre um problema filosófico sobre a compatibilidade do determinismo com uma liberdade indeterminista. Foi apenas quando houve um desacordo entre as partes discordantes sobre se a liberdade para fazer de outro modo devia ser compreendida ou não em termos indeterministas que o problema surgiu. Deste modo, e eu tendo a concordar neste ponto com Bobzien, Alexandre, de fato, expôs o problema. Mas a questão agora passa a ser outra: Epicuro ou Epiteto não expôs algo similar também? Se, como vimos, é de comum acordo que os três filósofos anteriores compreendiam e trabalharam com teses deterministas sobre a realidade, então a questão parece ser qual noção de liberdade é a mais relevante: uma noção indeterminista (Alexandre) ou não-predeterminista (Epicuro e Epiteto)? Antes de dar minha resposta sobre esta questão vamos ver novamente a tese de Dihle sobre o problema.

Dihle argumenta que Agostinho formulou seu conceito de livre-arbítrio a partir de três fontes principais: da ontologia neoplatônica, do conceito de *voluntas* da jurisprudência romana, e da introspecção. Garantindo com isso, e com a ideia de que a graça divina restaura e liberta a vontade, que o conceito de vontade agostiniano possua uma suposta “indeterminação” interna (ela não é determinada nem pela cognição nem pela emoção) e externa (ela não é determinada por fatores físico-causais).

Michael Frede e Josef Lossl, cada um a seu modo, criticam as teses postas por Dihle. Lossl, como já foi mencionado, afirma que a posição assumida por Agostinho é melhor classificada quando adotamos uma concepção de livre-arbítrio baseada tanto no voluntarismo quanto no intelectualismo. Já Frede argumenta que a concepção de livre-arbítrio de Agostinho é fruto de concepções estoicas e neo-platônicas. Na verdade, se prestarmos bastante atenção,

veremos que ambas as afirmações tendem a um mesmo fim, isto é, reivindicar um papel ativo do intelecto e da vontade sobre nossas escolhas e ações. Ambas as faculdades interferem na suposta livre faculdade da vontade. Mas, em particular no caso de Frede, quando a vontade está voltada para Deus, assim como nos estoicos, ela está voltada para o bem, ela *sempre* buscará fazer apenas escolhas boas. E, no caso de Lossi, é dito que a faculdade do intelecto⁶⁴ iluminada pela graça divina pode orientar a faculdade da vontade a escolher o que é bom. Essa também parece ser a interpretação de Dihle, ao afirmar que, para Agostinho, uma ação feita com base no amor a Deus ou ao próximo, sempre será virtuosa (cf. DIHLE, 1982, p. 131).

Bem, a conclusão que chego aqui é a seguinte: Dihle argumenta que o Eu, que é imaterial, em Agostinho é formado por três faculdades: memória, razão e vontade. Estas faculdades são interdependentes (cf. DIHLE, 1982, p.125). Entendida como faculdade, ou seja, como um dos componentes básicos do Eu, a vontade é anterior e independente das atividades intelectuais e das emoções (cf. Ibidem, p.127). Isto é, para Dihle, embora a vontade dependa da razão, ou intelecto para funcionar, como coloca Lossi, ela não é determinada pela atividade cognitiva. A meu ver, ele troca uma solução com falha por outra igualmente imperfeita. Ao introduzir a vontade como uma faculdade, Dihle acredita que Agostinho conseguiu se sair do problema posto desde os gregos. Entretanto, o resultado não garante à vontade um posto de independência necessária para garantir um voluntarismo absoluto nem uma liberdade dos componentes internos da mente. Claramente a memória e o intelecto atuam ativamente nas escolhas feitas pela vontade. Mesmo se aceitarmos a tese de que a quebra do predeterminismo foi eficaz, ainda resta outro tipo de determinismo, o determinismo interno. Nossa razão ou intelecto exerce forte influência em nossas escolhas, é por ele que Deus nos guia a escolher o bem e nos liberta das prisões mundanas. A questão aqui, como foi para os estoicos, em especial para Epiteto, é a libertação da alma de toda e qualquer ligação mundana. Ser bom e virtuoso, para os estoicos, e ser bom e servo de Deus, para Agostinho, é fazer escolhas boas. Fazer escolhas boas é não seguir nossos instintos irracionais e terrenos. Não seguir nossos instintos, quer queira quer não, é fazer o oposto, isto é, agir com base em pensamentos, escolhas e ações racionais, sejam elas iluminadas por uma fonte divina ou

⁶⁴ Uso "faculdade do intelecto" e "faculdade da razão" como sinônimos.

não⁶⁵. Seguir a razão/intelecto no uso da faculdade da vontade é mostrar que a vontade não é completamente independente como se queria provar.

Sem falar que, para ambos, no que diz respeito ao sábio (para os estoicos) e ao santo (para Agostinho), seguir a sua vontade particular é seguir a vontade de Deus, por isso não há contradição em escolher/agir “livremente” e escolher/agir sob os preceitos divinos – o que eu desejo é o mesmo que Deus deseja. Assim, tudo que uma vontade boa escolhe fazer não pode ser, de forma alguma, impedido de se concretizar, pois ela está de acordo com a vontade de Deus. Contudo, para os estoicos, mas em alguma medida também vale para Agostinho, se a vontade se deixa guiar pela sabedoria, ela só escolhe fazer o que está de acordo com a razão e com o Bem. Assim, se eu quiser exercer minha vontade livremente, então eu terei que fazer escolhas boas e racionais. Não posso, sob as mesmas crenças e desejos, escolher fazer de outro modo. Logo, temos, por um lado, o tipo de liberdade não-predeterminista, por outro, ainda temos o problema de explicar a relação causal entre o Eu imaterial agostiniano e o mundo material, mas isto é pano para outra história. A questão que se coloca aqui é a seguinte: não temos em Agostinho um conceito indeterminista de liberdade, mas antes um conceito não-predeterminista⁶⁶.

2.5.3. Implicações finais

Não só Agostinho e Epiteto, mas também Epicuro e Alexandre postularam um conceito de liberdade baseado em decisões e escolhas racionais como já temos visto. Então aqui temos uma ligação entre estes quatro autores: as nossas escolhas e ações devem ser, em última análise, escolhas racionais. Além, é claro, de todos partirem do mesmo problema,

⁶⁵ É bom deixar claro que ser racional e virtuoso é não temer o ciclo da vida e tudo que a envolve. É o desapego a ela, é a pura contemplação da vida que nos faz pensar e agir tendo em vista apenas a aquisição do que é bom e necessário para uma boa vida, não uma vida farta, luxuosa e repleta de medos e desejos desenfreados. Agora, é claro, uma vida boa para os estoicos visa como fim último o Bem, mas para Agostinho ela visa a comunhão plena com Deus.

⁶⁶ Sem falar que, tanto em Epicuro, Epiteto e Agostinho, o tipo de liberdade exibido parece muito com o que Kevin Magill chamou de “liberdade da bondade e da razão” no *The Oxford Companion to Philosophy*. Nesta definição, um homem bom e razoável é livre mesmo sendo escravizado por um tirano. Além disso, diz Magill, com a concepção de liberdade como “a capacidade de querer o que é razoável e bom, o problema da liberdade e determinismo desaparece, uma vez que se alguém é levado a agir razoavelmente e é livre em virtude disso, ter a capacidade de agir de outra forma, no sentido indeterminista, é supérfluo” (HONDERICH, 2005, p.315). De fato, de que me adianta ter a capacidade de agir de outro modo, se eu sempre irei agir com base na razão e no bem?

determinismo e/ou predeterminismo⁶⁷ versus livre-arbítrio (seja ele entendido como liberdade de escolha e/ou ação). A partir disso tudo, a conclusão que chego é a seguinte:

A origem do livre-arbítrio vai depender de duas questões centrais: 1. Qual deve ser a temática conceitual buscada, você quer saber a origem do problema ou do conceito? e 2. o conceito de liberdade deve ser indeterminista ou não? Dependendo da sua resposta, você terá um autor diferente como o descobridor da temática do livre-arbítrio. Mesmo que você ache que a primeira questão não é tão importante, ainda assim você não pode fugir da segunda. Ela é a chave para a resposta final, “qual a origem do livre-arbítrio?”. Pois se você admite que a noção de liberdade mais relevante deve ser a indeterminista, então, levando em conta o que foi exposto aqui, o primeiro a tematizar o livre-arbítrio é Alexandre de Afrodísias. Mas se você assume que a noção não deve ser necessariamente a indeterminista, então Epicuro ressurge para reivindicar seu lugar. Então, qual sua resposta para esta questão?

⁶⁷ Seja uma predeterminação por uma cadeia de causas materiais ou uma predeterminação sobrenatural, levada a efeito pela providência de Deus ou pelo destino.

3. ABORDAGEM NEUROCIENTÍFICA SOBRE O LIVRE-ARBÍTRIO

A partir do século vinte os estudos sobre o livre-arbítrio ganharam um novo tipo de abordagem mais técnica e cientificista. Desde esse período até o presente momento foram feitos diversos estudos neurocientíficos sobre o funcionamento do cérebro e como suas funções podem afetar as escolhas e o comportamento das pessoas. Por mais de 40 anos o neurofisiologista Benjamin Libet realizou diversos estudos sobre a conexão entre o processamento cerebral e as experiências humanas conscientes e inconscientes. Seus primeiros estudos realizados em meados dos anos 60 se propuseram a entender como a ativação cortical poderia produzir as nossas experiências conscientes.

Estudos pioneiros como os de Libet foram seguidos por outros estudos relevantes nesta mesma área e em áreas próximas, como os de Gazzaniga, Bode, Haynes e Wegner. Neste capítulo iremos adentrar este novo mundo de análises sobre as estruturas das escolhas e ações humanas.

3.1. Benjamin Libet e os primeiros estudos neurocientíficos sobre ações voluntárias

Durante a década de 60 foram realizados alguns estudos do córtex motor com o uso de eletroencefalograma (EEG), e observou-se que ocorria certa atividade elétrica nessa região sempre antes que o participante iniciasse um movimento. Convencionou-se então chamar essa medida de “Potencial de Prontidão” ou RP (*readiness potential*)⁶⁸. E foi com base nessas observações que o neurofisiologista John Eccles levantou a hipótese de que o momento em que o participante adquiria a intenção consciente de agir devia ser anterior ao momento em que o RP aparecia. O também neurofisiologista Benjamin Libet se propôs a testar a hipótese de Eccles: Libet queria saber se a intenção consciente ocorria antes ou depois do potencial de prontidão⁶⁹.

⁶⁸ A descoberta original de que um potencial elétrico negativo é visível no cérebro bem antes do sujeito iniciar um movimento foi feita por Kornhuber and Deecke em 1964 e publicado em 1965; também houve uma publicação feita por Gilden et. al. em 1966 sobre esse tema.

⁶⁹ Potencial de Prontidão (RP) “é uma medida da atividade no córtex motor que precede um movimento muscular voluntário” (MELE, 2009, p.53).

3.1.1. A pesquisa

Em suas pesquisas iniciais sobre a atividade neural e a experiência consciente em 1964, Libet e sua equipe estudaram a atividade neural necessária para se extrair uma experiência somatossensória consciente simples, como também fazer a comparação entre esta e as “atividades [neurais necessárias] para a detecção de sinais sensoriais inconscientes” (LIBET, 1999b, p.339). Eles descobriram que a atividade neural apropriada tinha que durar mais de 500 ms para que o sujeito pudesse ter uma experiência sensorial consciente. Isso também era válido para um simples impulso de estímulo na pele. Essa descoberta levou Libet e sua equipe a estudar um fator de atraso para a consciência (*awareness*) e aprofundar a natureza da experiência consciente em trabalhos posteriores (cf. Libet et. al., 1965 e 1993).

O tempo de 500 ms para produzir ciência de uma experiência sensorial significa que a experiência sensorial do mundo não é em tempo real, o que contradiz nossas experiências comuns. Contudo, Libet e seus colaboradores tentaram resolver esse contrassenso propondo a hipótese do “*backward referral*”⁷⁰. Tal hipótese, segundo eles, foi testada e confirmada experimentalmente em 1979, tornando possível unir a referência subjetiva no tempo à referência subjetiva no espaço. Isto é, fazer a ligação entre os relatos subjetivos e os dados físico-objetivos obtidos pelo EEG no cérebro.

Já em estudos mais tardios, em 1983, Libet e seus colaboradores realizaram outros experimentos para provar sua teoria “*time-on*”⁷¹. Eles queriam deduzir o momento das sensações intencionais conscientes para agir em relação à detecção da atividade cerebral inconsciente de preparação para o ato, como também testar a hipótese de Eccles ao tentar determinar o papel de processos mentais conscientes no início de um ato motor livremente voluntário. Neste mesmo ano e no ano 1985, Libet constatou que o fator-tempo visto na teoria “*time-on*” estava presente na intenção ou vontade consciente para produzir um ato puramente voluntário. Cito:

[...] Observamos que a atividade cerebral inicia este processo volitivo pelo menos 350 ms antes do desejo consciente (W) para agir aparecer. No entanto, W aparece cerca de 200 milissegundos antes que os músculos sejam

⁷⁰ A hipótese do “*Backward referral*” sustenta que é possível fazer um envio para trás no tempo da experiência subjetiva da primeira resposta cortical. Isto é, segundo Libet, nosso cérebro antecipa o início de uma sensação para o momento da resposta neuronal primária.

⁷¹ A teoria “*time-on*” tenta explicar a transição de processos mentais inconscientes para processos mentais conscientes.

ativados. Isto manteve a possibilidade de que a vontade consciente poderia controlar o resultado do processo volicional; poderia vetá-lo e bloquear a execução do ato. Estas descobertas têm implicações profundas para a natureza do livre-arbítrio, para a responsabilidade individual e da culpa (Libet, 1999b, p.339).

Como veremos a seguir, estas conclusões a respeito da função do veto sobre o processo volicional foram expostas mais detalhadamente no experimento publicado em 1983 por Libet e sua equipe.

3.1.2. Primeira parte dos experimentos: processo de coleta de dados

O experimento realizado em 1983 apresentou e registrou cinco passos principais: 1. Seleção de seis participantes; 2. Registro de dois modos de lembrar; 3. Registro de três tipos de RP; 4. Registro de dois tipos de séries; 5. Registro de três tipos de “consciência” (*awareness*).

1. Seis participantes:

O experimento foi realizado com seis estudantes universitários que foram divididos em dois grupos. Cada grupo ficou com três participantes. Entretanto, os dados obtidos do participante S.S. do grupo 1 foram descartados pela baixa qualidade dos dados obtidos. Restando apenas cinco coletas significativas.

Além disso, todos os participantes foram *treinados*⁷² para realizar os movimentos auto-iniciados de modo rápido, não ultrapassando, assim, 10-20 ms entre o início do registro de qualquer potencial no eletromiograma (EMG - *electromyogram*) e o registro no computador (cf. LIBET, 1983, pp. 624-625).

2. Dois modos de lembrar (*recall*):

No presente estudo, a experiência do momento da primeira tomada de consciência do impulso para mover foi relacionada pelo participante a sua observação da posição de um ponto de luz girando como um ponteiro em um círculo; o participante posteriormente recordou e relatou esta posição do ponto. Assim, a experiência do tempo da consciência foi convertido em uma

⁷² Esse treinamento, ou melhor, esse condicionamento, não afetaria os achados dos experimentos? Acredito que uma resposta afirmativa cairia bem aqui.

imagem espacial visualmente relacionada e narrável, análoga à de ler e recordar o tempo em um relógio para qualquer experiência. (Ibidem, p.624).

Foi pedido para que os participantes monitorassem o osciloscópio (CRO - *cathode ray oscilloscope*) e observassem visualmente a posição do ponto rotatório no momento real de sua tomada de consciência. Foram usados dois modos para registrar a lembrança da tomada de consciência do evento: o modo “absoluto” (A - *absolute*) e o modo “ordenado” (O - *order*) – para os participantes, este era menos exigente que aquele. No modo A, o participante foi convidado a olhar o tempo marcado no CRO e relatar a posição do ponto no relógio em segundos – sendo que cada “segundo” nessa escala corresponde a cerca de 42ms no tempo real⁷³. No modo (O), o participante foi convidado a informar a posição final do ponto no CRO no final da série em relação à posição do ponto no momento da sua consciência (Ibidem, p.626). Para este registro, os participantes apenas relataram a posição do ponto no CRO em uma posição anterior ao evento-consciência, ou “a primeira consciência”, ou a mesma posição para ambos.

3. Três tipos de RP:

Foi obtido três tipos de RPs baseando-se na forma do RP e no tempo de variação (*shift*) negativa principal (MN – *main negative*). O RP tipo I foi associado com experiências de pré-planejamento. Nos RPs tipo II e RP tipo III, os movimentos auto-iniciados surgiram ‘espontaneamente’ e ‘caprichosamente’ sem experiência de pré-planejamento para qualquer uma das séries realizadas (cf. Ibidem, pp.631-632). Além do mais, o registro do RP III se apresentou mais instável que o RP II (acredito que a estabilidade justificou a aquisição apenas do RP II como dado mais relevante para a pesquisa).

Foram dados dois valores de tempo inicial para cada RP. O primeiro, o MN, foi determinado por uma “*eye-ball inspection*” que era conferido por um investigador independente. O segundo, o 90%, foi computado no momento em que 90% da área sob o RP traçado precedeu o tempo zero no EMG. Com o RP I a negatividade⁷⁴ é mais acentuada no RP

⁷³ Por exemplo, a equipe registrou os dados do participante S.B. para o tempo de W no modo A. Os dados coletados revelaram que o participante relatou o tempo de W em: 43 ms (1s) duas vezes, 0ms (0s) 4 vezes, -43ms (-1) 8 vezes, etc. Isso mostrou que a média de deslocamento de W em relação ao tempo 0 no EMG foi cerca de -2.1s de tempo ou -90ms no tempo real.

⁷⁴ A medida negativa de tempo de um evento em relação ao outro evento.

(MN) do que no RP (90%). E isso é explicado por seu baixo, mas progressivo surgimento (cf. *Ibidem*, p.625 e p.634).

4. Dois tipos de séries:

Foram estudados dois tipos diferentes de séries, cada uma delas com 40 ensaios: 1, a série com atos voluntários auto-iniciados e 2, a série com estímulos na pele “em tempos desconhecidos”.

5. Três tipos de “consciência” (*awareness*):

Foram cronometrados três diferentes tipos de “consciência” (*awareness*). Em cada série de 40 ensaios houve relatos de apenas um tipo de consciência para todos os 40 eventos. 1. série W (*awareness of “wanting” to perform*): tomada de consciência de querer executar um dado movimento (auto-iniciado); 2. série M (*awareness that she/he “actually moved”*): tomada de consciência de que ele/ela realmente realizou um movimento (auto-iniciado); 3. série S (*awareness of the sensation*): tomada de consciência da sensação provocada por um evento sensorio induzido externamente (não auto-iniciado) (cf. *Ibidem*, p.627).

Nas séries W⁷⁵, o participante observou e depois relatou o tempo do aparecimento de sua percepção consciente do “querer” realizar um determinado movimento auto-iniciado. Nas séries M, era pedido que os participantes observassem e relatassem após cada tentativa de realizar um movimento auto-iniciado o tempo em que tomaram consciência do movimento. Nas séries S⁷⁶, os participantes observaram e relataram o tempo de sua percepção da sensação provocada pelo estímulo externo na mão, emitido em tempos aleatoriamente irregulares (cf. *Ibidem*, p.627).

A coleta de dados mostrou que o valor médio de S foi – 50ms e de W foi – 200ms⁷⁷. Subtraindo S de W, temos que W fica com uma média – 150ms. Já o valor médio de M foi de – 85ms. Mesmo subtraindo S de M, ainda resta um tempo negativo entre – 40ms e –

⁷⁵ De acordo com Libet e sua equipe, “os atos motores voluntários sob estudo foram aqueles produzidos com pouca ou nenhuma restrição sobre a escolha independente do participante de quando agir, e sob instruções que incentivaram a espontaneidade de cada impulso volitivo para agir (Libet et al., 1982)” (LIBET, 1983, p.624).

⁷⁶ As séries W e M foram alternadas por sessões sucessivas.

⁷⁷ Houve uma diferença de aproximadamente 50ms entre W (O) e W (A), mas essa diferença quando comparada com o início do RP não foi considerada importante. Ademais, segundo Libet, nenhuma associação importante foi encontrada entre o tipo de RP e o modo de relatar W (O ou A) (cf. *Ibidem*, p.631).

35ms, e esse tempo variou entre os participantes. Contudo, essa variação de tempo acabou produzindo o resultado inesperado de que o tempo relatado da consciência do movimento real geralmente precedia a ativação do músculo no tempo zero do EMG. Assim, o valor médio de W precedeu o valor médio de M por mais de 100ms (cf. *Ibidem*, p.631)⁷⁸.

TABLE 2. GRAND AVERAGES (MS) FOR ALL SERIES IN EACH COLUMN OF TABLE 1, ACCORDING TO TYPE OF ASSOCIATED RP AND TO ORDER OF W AND M SERIES IN A SESSION

Type of RP, for W series	A. Awareness times W	B. Onset of RP (in W series)		C. B-A; i.e., (Onset RP) minus (W), using		D. Awareness times			
		RP _{MN}	RP _{90%}	RP _{MN}	RP _{90%}	n	RP _{MN}	RP _{90%}	
I	12	-233	-1025	-784	-825	-522	6	-950	-585
II	20	-192	-535	-527	-343	-333	14	-366	-323
III	5	-183	-270	-517	-87	-334	3	-118	-409

	W		M		S	
	n	\bar{X}	n	\bar{X}	n	\bar{X}
For all series	37	-204	20	-86	22	-47
In sessions when W series done before M series	10	-191	10	-92	10	-41
In sessions when M series done before W series	10	-240	10	-80	10	-53

Além desses dados registrados, Libet e sua equipe compararam o RP que precede um ato voluntário com o tempo em que a vontade ou intenção de agir (W) aparece. O início do RP precedeu W em algumas centenas de milissegundos. Essa relação prevaleceu até mesmo para as séries em que os participantes relataram que os movimentos auto-iniciados surgiram espontaneamente. Foram feitos seis experimentos com cinco participantes em cada um deles. Nas séries com RPs do tipo II, o RP precedeu W em média 350 ms, e no mínimo por 150 ms. Nas séries com RPs do tipo I, com o registro de pré-planejamento em algumas dos 4 atos auto-iniciados, o RP precedeu W em média 800 ms, ou em 500 ms ao se levar em conta o início do RP em 90% da área neural estudada.

A partir desse esquema de estudo e da coleta dos dados, Libet e sua equipe chegaram a uma primeira conclusão: o início cerebral de um ato voluntário e espontâneo poderia iniciar inconscientemente.

⁷⁸ Ilustração retirada de LIBET, 1983, p.631.

3.1.3. Segunda parte dos experimentos: Exposição dos dados obtidos

A segunda parte dos experimentos envolveu a análise dos dados coletados e a exposição dos resultados obtidos. Os principais resultados obtidos foram estes:

1. Em geral, a maioria dos experimentos mostrou que o RP precede W. Com o RP tipo III a diferença entre o RP e W foi de menos do que – 100ms quando foi adotada a mudança MN. Contudo, ao adotar a cronometragem de início a partir do cálculo de 90 por cento da área a média ficou acima de 300ms. Assim como no RP tipo II, todos os atos no RP tipo III também são auto-iniciados espontaneamente. Apenas o RP tipo I tinha alguns atos que eram externamente induzidos, não sendo, assim, associados à liberdade de escolher quando agir. Com poucas exceções, o início do RP ocorreu antes do tempo da consciência relatada por quantidades substanciais de tempo.
2. Todos os participantes relataram que eles poderiam facilmente reconhecer e distinguir a consciência da experiência de “pré-planejamento” que ocorreu em atos associados com os RPs tipo I.
3. Dado que a consciência de “pré-planejamento” estava *completamente* ausente em séries associadas com os RPs tipo II (ou III), então, foi considerado que os valores para as séries do RP tipo II (e III) deveria ser tomada separadamente daqueles para as séries do RP tipo I.
4. As séries com os RPs tipo I geralmente apresentam um início mais precoce do RP em relação a W do que aquelas com os RPs tipo II (ou III). No entanto, mesmo para as séries com os RPs do tipos II e III, os inícios dos RPs geralmente precediam W por valores substanciais.

O passo seguinte à obtenção do resultado dos dados foi a análise desses resultados. E para tanto, Libet apresentou dois critérios operacionais para a ordem temporal dos processos cerebrais vs intenção consciente, a validade e a confiabilidade, como um critério de avaliação dos dados obtidos na forma de relatos subjetivos. Segundo Libet, a confiabilidade sobre os relatos dos participantes parece completamente adequada, pois ao analisar o valor médio de W e a incidência do valor individual de W relativo ao início do tempo médio do aparecimento do RP, foi constatado que havia uma relativa consistência de tempo entre os relatos que eram feitos por cada participante nos três tipos de RPs, embora o

RP tipo III fosse mais variável e no RP tipo II houve alguns casos de estimulação externa (cf. *Ibidem*, p.637).

A validade pressupõe que eventos subjetivos em questão são apenas acessíveis por meio da introspecção e, para tanto, é necessário o relato do participante⁷⁹. Aqui a equipe de Libet utilizou três tipos diferentes de métodos para avaliar os relatos dos participantes: “simultaneidade de juízos”, “tempo de um evento mental endógeno” e “evidência adicional relativa à validade dos tempos relatados”.

No método chamado de “*simultaneidade de juízos*”, Libet exige que, antes de relatar, o participante observe ao mesmo tempo o surgimento de um evento mental, a intenção para mover, e a posição do ponto rotatório no osciloscópio de raios catódicos no momento do movimento. Apesar de o método aparentar objetividade, Libet reconhece que esse método pode cair em algum erro. Assim, para ter um controle maior desses potenciais erros, ele realizou as séries experimentais S onde o participante relata o tempo da tomada de consciência para um estímulo aleatório na pele. Essa série mostrou que o tempo de S foi o mesmo que os tempos de M e W, todos em relação ao RP. Como a série S foi realizada com estímulos externos, então foi possível determinar objetivamente se o relato do participante estava errado ou não. O que a série mostrou foi, em geral, uma diferença maior de tempo entre W e o RP (cf. *Ibidem*, pp.637-8).

No segundo método, o “*tempo de um evento mental endógeno*”, o tempo que é relatado pelo participante aqui não pode ser direta ou objetivamente validado como foi feito nas séries S. Aqui o relato do participante é a evidência primária da sua experiência introspectiva. Um problema significativo, segundo Libet, é que é possível que o participante acabe por afetar o relato com uma pré-tomada-de-consciência que ele pode ter ao se preparar para executar um ato voluntário, semelhante ao obtido com RP tipo I. Contudo, essa contaminação faria com que o W fosse mais negativo do que o indicado pelas séries, fazendo com que a diferença entre W “real” e o RP fosse maior (cf. *Ibidem*, p.638). Entretanto, mais uma vez, Libet e sua equipe mostraram confiança nos relatos dos participantes para as séries com o RP tipo II sem apresentar argumentos satisfatórios para afastar a hipótese de que os

⁷⁹ Segundo Libet, “a aceitação desta premissa, e do nosso procedimento operacional específico para o relatório introspectivo necessário, apresenta vários problemas que podem afetar a validade do tempo relatado de W. Em particular, fatores que podem afetar a transmissão entre a experiência introspectiva do participante e seu relato verbal devem ser considerados” (*Ibidem*, p.637).

RPs tipo II e III pudessem conter algum tipo de pré-planejamento como ocorreu nos RPs tipo I⁸⁰.

No terceiro método, a “*evidência adicional relativa à validade dos tempos relatados*”, que também objetiva fornecer um teste para os tempos relatados que fosse de validade confiável, Libet e sua equipe realizaram dois modos independentes e sem suposições adicionais para cronometrar o tempo dos relatos, e que já foram mencionados acima: o modo absoluto (A) e o modo ordenado (O). Ambos os modos apresentaram tempos semelhantes para W e para os tempos de M e S.

A partir dessas verificações, por um lado, Libet conclui que os participantes souberam distinguir a experiência e o tempo de ciência para querer mover (W) tanto de S, uma sensação na pele, quanto de M, ciência do movimento real. Por outro, o início do RP I e II foi em geral parecido tanto nas séries em que foi pedido para relatar W ou para relatar M, quanto para as séries onde não foi pedido relato algum. Isso indicou que independente do conjunto mental que era associado a cada tipo de relato ou ausência de relato, a diferença de tempo entre o RP e W não era afetada de forma significativa.

Outro ponto é que os participantes confirmaram que buscaram anotar as primeiras tomadas de consciência para qualquer intenção ou impulso para mover. Diferenciando-os do tempo de M (cf. *Ibidem*, p.639). Além disso, os participantes ficaram mais atentos ao tempo de W quando primeiro foi realizada as séries de M ao invés das séries de W. Aumentando, assim, a negatividade do tempo médio de W em relação ao tempo zero do EMG em 50ms.

Desse modo, a principal conclusão do artigo de Libet foi a de que,

O cérebro evidentemente ‘decide’ iniciar ou, pelo menos, prepara-se para iniciar o ato em um tempo antes de haver qualquer percepção subjetiva reportável de que tal decisão tenha acontecido. Conclui-se que a iniciação cerebral, mesmo de um ato voluntário espontâneo, do tipo aqui estudado, pode e geralmente se inicia inconscientemente. O termo ‘inconsciente’ refere-se aqui simplesmente a todos os processos que não são expressos como uma experiência consciente; isso pode incluir e não distingue entre os processos pré-conscientes e subscientes ou outros possíveis processos inconscientes não-relatáveis (*Ibidem*, p.640).

⁸⁰ Libet apresenta uma crítica que pode ser feita a este método, a de que há ainda a possibilidade de que exista uma fase anterior não recordável do impulso consciente e que ela não é armazenada como uma memória de curto prazo. Contudo, ele tenta rebater essa crítica sem argumentos objetivos, mas no final ele admite que essa crítica ainda não pode ser excluída porque não foi testada experimentalmente (cf. *Ibidem*, p.639). Conclusão que eu tento a concordar.

Além dessa conclusão, Libet e sua equipe não apenas propôs, mas também testou experimentalmente uma hipótese geral de que é necessário um período de tempo substancial de atividade cerebral apropriada, pelo menos 500ms, para suscitar todas as experiências conscientes específicas. Caso não houvesse esse tempo a atividade neuronal deveria permanecer em níveis inconscientes, o que não ocorreu. E, conseqüentemente, sugeriu a necessidade de haver um período de tempo similar para alcançar uma experiência de intenção consciente para executar um ato voluntário.

Com isso, Libet reconhece que seu experimento fica limitado para apenas alguns tipos de atos, mas defende que o ato motor estudado é um exemplo ideal de um ato endógeno e livremente voluntário, pois ele apresenta “ausência de qualquer significado maior na flexão rápida e simples da mão ou dedos, e a possibilidade de realizá-lo com tempos caprichosamente fantásticos, parecem excluir fatores psicológicos externos ou outros fatores como controlando o agente” (Ibidem, pp.640-641).

Por fim, segundo Libet, embora estas considerações pareçam introduzir certas restrições sobre o potencial do indivíduo para iniciar e controlar conscientemente seus atos voluntários, permaneceria, pelo menos, dois tipos de condições em que o controle consciente poderia ser operativo: 1. a existência de um potencial veto consciente⁸¹ e 2. a possibilidade de iniciação e controle consciente não estaria excluída pelas evidências do artigo de Libet para àquelas ações voluntárias que são não-espontâneas e rapidamente executadas (cf. Ibidem, p.641).

3.1.4. Resumo da conclusão dos experimentos

Como vimos até agora, Libet e sua equipe pediram para que os participantes posicionassem o seu braço em cima de uma mesa, de modo que o braço e eles ficassem relaxados. Em seguida, quando os participantes se sentiam completamente relaxados, era pedido para que eles flexionassem seus pulsos. A equipe mediu os seguintes tempos: I. O início do potencial de prontidão (usando eletrodos no couro cabeludo); II. O início da intenção de mover o pulso (os participantes anotavam a posição exata do ponteiro em um

⁸¹ A hipótese do veto foi recentemente testada e, aparentemente, corroborada por John Dylan-Haynes em seu trabalho sobre movimentos auto-iniciados e o ponto sem volta em um artigo de 2015. Veremos mais detalhes sobre este estudo na terceira seção deste capítulo.

osciloscópio no instante em que surgia a intenção); III. O início do movimento da flexão do pulso (usando eletrodos nos pulsos).

A partir desses procedimentos, Libet constatou que o RP precedeu e supostamente *causou* a ação física cerca de 550 ms antes da ação. Também foi registrado que a atividade cerebral da área motora inconsciente iniciava cerca de 350 ms antes dos participantes relatarem a primeira percepção consciente da vontade de agir. Isso mostrou que a intenção consciente (W) não causava a ação motora. Entretanto, foi inferido que, depois que os participantes se tornavam conscientes de W, a atividade cerebral na área motora podia cessar rapidamente, de modo que o movimento não chegava a ser realizado. E isso foi interpretado como indicando que W tinha o poder de vetar a ação motora (cf. LIBET, 2009). Isto é, embora a intenção consciente não tivesse causado a ação motora, ela tinha o poder de *vetar* ou não a ação motora. Aqui surge o livre-arbítrio negativo de Libet.

Para tentar explicar a eficácia causal do mental – e, por conseguinte, a do livre-arbítrio – e a sua interação entre o físico, Libet apresenta sua teoria testável do campo mental consciente (CMF – *conscious mental field*). Sua teoria tem dois objetivos centrais: por um lado, ela tenta unificar e fundamentar a experiência subjetiva consciente, e por outro, ela busca provar a eficácia causal do mental (cf. Ibidem, p.26). Segundo Libet, a experiência consciente emergente de processos físicos cerebrais pode ser representada por um campo mental consciente que unifica essa experiência. Este campo mental, por sua vez, é capaz de afetar certas atividades neurais e formar uma base para a vontade consciente. Cito:

O CMF seria um novo campo 'natural'. Seria um campo não-físico, no sentido de que ele não poderia ser diretamente observado ou medido por quaisquer meios físicos externos. Esse atributo é, naturalmente, a característica bem conhecida da experiência subjetiva consciente, que só é acessível para o indivíduo que tem essa experiência. [...] A teoria CMF é escandalosamente radical, na medida em que propõe um modo de comunicação intracerebral que pode prosseguir sem a necessidade de vias neurais. [...] O CMF não existe sem o cérebro vivo, e é uma propriedade emergente deste cérebro (Ibidem, pp.27-28).

O CMF é, desse modo, uma propriedade do cérebro que não é diretamente observável por medições físicas, mas apenas pelo próprio indivíduo cujo cérebro o produz. Entretanto, como o próprio Libet admite, até o momento não foi nem verificado e/ou comprovado como ele produz a mente nem como ele possa ser causalmente eficaz. O que há são apenas hipóteses.

3.1.5. Algumas críticas de Velmans às conclusões de Libet e as réplicas de Libet

Na nota 4 de seu artigo de 2002, Velmans afirma que, tendo por base experimentos neurocientíficos, Libet sugere que um ato voluntário e o desejo que o acompanha são desenvolvidos pré-conscientemente – ou “inconscientemente” como Libet prefere chamar – e que a consciência pode vetar ou não a realização de um ato (cf. VELMANS, 2002, p.10).

Com base nessa afirmação, Velmans faz a seguinte pergunta:

“Se o desejo de realizar um ato é desenvolvido pré-conscientemente, por que a decisão de censurar o ato não tem seus próprios antecedentes pré-conscientes?” E logo em seguida o próprio Velmans oferece uma resposta dada por Libet, segundo a qual, Libet afirma que “isso não precisaria ocorrer na medida em que o controle voluntário impõe uma alteração em um desejo que já é consciente”. Em resumo, ele sugere que Libet insinua que os desejos ativam ações enquanto as decisões apenas inibem ou permitem as ações. Uma resposta que é claramente vaga.

i. Crítica ao veto consciente⁸².

Velmans então continua e, como meio de fornecer evidências para sua dúvida e crítica, aponta um estudo realizado por Karrer e Warren Ruth em 1978 e outro realizado por Kontinen e Lyytinen em 1993, nos quais, foram obtidos alguns achados que indicavam que o ato de conter movimentos irrelevantes estava associado com uma lenta subida positiva no potencial de prontidão, o qual foi chamado de RP positivo⁸³. Segundo Velmans, esses estudos corroboram para sua afirmação de que, assim como o desejo de agir, a decisão de vetar ou não também pode ter seus próprios antecedentes pré-conscientes na medida em que os achados encontrados nos estudos citados acima apontam para o fato de que o ato de conter movimentos irrelevantes – o que *pode* ser considerado similar ao ato de vetar – possui um RP positivo. O que, ao contrário do que Libet defende, também indica que o veto *possa* ter antecedentes pré-conscientes e, por isso, não ser *livre*.

⁸² Uma crítica muito semelhante a esta também foi feita por Sean Spence. Libet também escreveu um artigo-resposta tentando rebater a crítica de Sean Spence, entretanto, ele apenas reafirmou sua tese sem dar provas ou argumentos a favor de seu ponto de vista. Libet apenas limitou-se a dizer que até aquele momento não havia nenhuma evidência que contradissesse sua tese. Para mais detalhes Cf. LIBET, 1996b.

⁸³ O RP também pode ser compreendido pelo RP motor e pelo SP (*Slow Potential* – Potencial Lento).

Em réplica à nota crítica feita por Velmans, Libet escreveu um artigo-resposta tentando rebater a argumentação feita por Velmans. Além disso, Libet também apresentou algumas críticas à teoria do aspecto-dual proposta por Velmans. Réplicas de Libet:

i. Diferença entre o desejo consciente (W) e a decisão consciente (veto)

Libet esclarece que Velmans usa o termo 'pré-consciente' ao invés de 'inconsciente'. Segundo ele: 1. em nenhum de seus experimentos foi verificado algum tipo de relato dos participantes de que eles tenham tido alguma tomada de consciência de que seus cérebros tivessem iniciado algum processo antes de aparecer o impulso consciente para agir; 2. a iniciação inconsciente dos processos voluntários tem como consequência que o livre-arbítrio consciente não poderia dizer ao cérebro para iniciar sua preparação para um ato voluntário; 3. uma evidência para justificar o veto pode ser encontrada recorrendo-se às experiências subjetivas dos participantes, nas quais eles afirmaram vetar uma determinada ação quando julgavam que tal ação acarretaria, por exemplo, *uma crítica social* sobre tal comportamento (cf. LIBET, 2003, p.24).

Dito de outro modo, o veto consciente é uma função de controle. E isso o diferenciaria de W na medida em que W seria apenas um simples tornar-se consciente do desejo de agir. Assim, embora a decisão para vetar pudesse ser afetada pelo conteúdo consciente do impulso para agir, a decisão do veto poderia ser feita sem especificações diretas aos processos inconscientes.

ii. Os RPs positivos

Segundo Libet, Velmans cita os trabalhos de Karrer et al. de 1978 e Konttinen e Lyytinen de 1993 para fornecer evidências de que a contenção de movimentos irrelevantes está associada com uma lenta subida positiva no RP. Mas para Libet, o estudo apresentado por Konttinen e Lyytinen não está diretamente ligado ao veto. Pois no estudo não havia nenhuma evidência de que a tendência positiva estaria relacionada à inibição de movimentos irrelevantes. O mais provável, segundo Libet, é que o movimento durante a estabilização motora tenha sido apenas uma resposta ao *feedback* sensorio dos órgãos proprioceptivos nos músculos e tendões.

Já com relação ao artigo de Karrer et. al., Libet afirma que, se a hipótese de que os tipos positivos de RPs estavam associados à inibição de atividade motora irrelevante na produção de um movimento voluntário não influenciado for realmente válida, então não haveria possibilidade para o sujeito produzir qualquer ato em absoluto, pois “a positividade registrada ocupa todo o período de um segundo ou mais que precede o ato nos indivíduos que mostram um RP positivo” (Ibidem, p.25), não sobrando, assim, tempo para a realização do ato.

Libet enfatiza que em nenhum dos dois experimentos foi pedido para que os participantes vetassem algum movimento. O que exatamente foi pedido aos participantes dos experimentos realizados por Libet e sua equipe. E, por essa razão, não poderia ser feita uma comparação entre seu estudo e os citados por Velmans. Em resumo, para Libet, nenhum desses trabalhos serve de base para sua crítica ao veto consciente, uma vez que o veto consciente é um fenômeno que fornece uma oportunidade para o livre-arbítrio agir como um agente de controle na ação voluntária (cf. Ibidem, p.26). E os trabalhos apresentados ou não indicam uma ligação real entre o ato de conter uma ação e o RP registrado ou se caso estivessem ligados, então não haveria tempo para realizar nenhum tipo de veto.

Além da crítica de Velmans, as teses de Libet possuem outras falhas importantes. Por exemplo, e sem entrar em mais detalhes expositivos, concordo com Velmans quando ele diz que a teoria do CMF proposta por Libet recai em um tipo de dualismo e que a testabilidade desta teoria traz, pelo menos para os dias atuais, a própria inviabilidade de ela ser testável⁸⁴. Ambas as críticas feitas por Velmans permanecem até hoje sem respostas definitivas.

3.1.6. Algumas críticas de Alfred Mele às conclusões de Libet

A seguir apresento as críticas de Alfred Mele às interpretações feitas por Libet e sua equipe dos achados obtidos em seus estudos. Primeiro apresentarei a tese de Libet, a de que não possuímos uma livre-arbítrio positivo, e em seguida exporei as críticas feitas por Mele. Segue a exposição:

O argumento de Libet (argumento organizado por Mele em MELE, 2014b, pp. 23-24):

⁸⁴ Para mais detalhes sobre esta crítica cf. VELMANS, 2003.

1. Os participantes nos experimentos de Libet não tomam decisões conscientes para flexionar o pulso. (Em vez disso, eles tomam suas decisões inconscientemente cerca de meio segundo antes da explosão muscular e tornam-se conscientes delas cerca de um terço de um segundo mais tarde).
2. Então, as pessoas provavelmente nunca tomam decisões conscientes para fazer as coisas.
3. Uma ação é uma ação livre somente se ela flui de uma decisão conscientemente feita para realizá-la.
4. Conclusão: provavelmente não há ações livres.

De acordo com Mele, as três premissas são insustentáveis por três razões:

Sobre a premissa 1: ao contrário do que é sugerido por Libet, é mais provável que qualquer decisão próxima para flexionar seja feita depois de 500ms.

Podemos resumir a crítica de Mele à premissa 1 em quatro pontos. Os quais também servirão de base para as demais críticas aos argumentos subsequentes. Abaixo apresento os pontos:

I, o aparecimento do RP cerca de 500ms antes da ação não faz do RP a causa da ação. Pode simplesmente marcar o início da formação de uma intenção geral para agir.

Segundo Alfred Mele, o RP não é a causa da ação motora. Pois os dados experimentais obtidos por Libet são coletados apenas quando há uma flexão do pulso. O mais provável, segundo Mele, é que, caso o RP surgisse e não aparecesse uma flexão do pulso, então isso seria automaticamente ignorado pelo método. Portanto, não parece haver nenhuma constatação de conexão causal entre o RP e a ação. É constatado apenas que se há uma ação então há um RP, e não o contrário.

II, (Segue de I) Embora Libet sustente a tese do veto, os achados apresentados nos estudos de Libet não teriam capturado exemplos de ações vetadas/canceladas porque o registro feito pelo EEG apenas seria acionado pela ação em si e não pela falta de ação.

Citando o exemplo apresentado por Mele, temos que, ao fazer o registro de uma ação vetada, era pedido aos participantes para *apenas* se preparem para estalarem os dedos,

mas que, de fato, não estalasse seus dedos. Para Mele, há dois problemas aqui (MELE, 2014b, pp.18-19):

i, assumindo que os participantes nunca planejaram, de fato, executar a ação, então o que foi registrado não foi um veto genuíno. Por isso o experimento não pode comprovar a existência do veto.

ii, Posto que o EEG registra a preparação para mover mesmo que esta ação não tenha sido intencionalmente pensada para ser executada, então parece que o EEG não registra a intenção ou desejo/impulso para executar a ação, mas antes registra uma preparação geral para fazer algo, independente desse algo ser efetivado ou não. O que, segundo Mele, está de acordo com a sua interpretação de que a preparação registrada por Libet indica não uma intenção em si, mas algo *antes* dela. O que seria chamado por Mele de intenção geral ou intenção *distal*⁸⁵. Cito:

Uma vez que eles compreendem as instruções e concordam em participar, os participantes têm uma intenção geral de clicar no botão sempre que ouvem o som. Isso é diferente do que eu chamo de uma intenção *proximal* para clicar no botão - uma intenção de clicar nele agora. A intenção geral é algo que eles têm em todo o experimento. Mas se eles têm intenções *proximais* para clicar, eles têm muitas delas - uma para cada clique. Uma possibilidade é que uma intenção geral - ou até mesmo uma forma mais específica, como uma intenção de clicar no próximo som - em combinação com ouvir o som produza uma intenção *proximal* para clicar o que, por sua vez, produz uma ação de clicar. Deveria haver uma pequena cadeia causal na qual uma combinação de coisas conduz a uma intenção *proximal* para clicar no botão, o que, por sua vez, conduz a uma ação de clicar (Ibidem, p.20).

A partir desta análise, Mele crê ter evidências suficientes para afirmar que, uma vez que a intenção *proximal* aqui é uma resposta a um tom, então ela deveria surgir *depois* do tom. Além disso, Mele também apresenta um outro experimento que demonstra que há uma diferença de tempo de cerca de 230ms entre o sinal para agir e a explosão muscular geradora da ação. Assim, e tendo esses achados em mente, Libet não demonstra que a intenção *proximal* surge cerca de 500ms antes da explosão muscular. O que, conseqüentemente, ajuda Mele a sustentar a tese de que, o que surge cerca de 500ms antes da explosão não seria uma intenção *proximal*, isto é, aquilo que Libet chama de desejo/intenção/impulso para agir.

⁸⁵ A intenção próxima é o mesmo que intenção *proximal*, e a intenção distante é o mesmo que intenção *distal*.

III, Libet apresenta seus estudos sem fazer distinções conceituais pertinentes, como, por exemplo, a distinção entre intenção e desejo (impulso – “*urge*”), e isso acaba por comprometer o resultado do seu estudo.

De acordo com Mele, intenções e desejos têm papéis funcionais diferentes na produção de ações intencionais. As intenções têm um poder maior de produzir ações do que os desejos isoladamente. Segundo Mele, os desejos ou vontades podem apenas induzir e sustentar intenções adequadas, já as intenções podem iniciar, sustentar e guiar ações intencionais (MELE, 1992, p. 77). Por exemplo, você pode ter um desejo de fazer algo sem estar decidido a fazê-lo. Mas se você tem a intenção de fazer algo você está decidido a fazê-lo.

IV, Como já mencionado em II, do ponto de vista temporal, há uma distinção entre intenções próximas e intenções distantes⁸⁶.

Segundo Mele, ter a intenção de fazer algo é o mesmo que estar decidido a executar um plano de ação. Com isso em mente e levando em conta o ponto de vista temporal, você pode seguir um plano de ação de duas formas: por meio de uma intenção próxima (*proximal*) e de uma intenção distante (*distal*). Isto é, dizemos que ter uma intenção próxima é o mesmo que ter a propensão para executar um plano de ação imediato, mas ter uma intenção distante é o mesmo que ter a propensão para executar um plano de uma intenção incorporada para uma ação em um futuro não imediato (MELE, 1992, pp.144-145).

Sobre a premissa 2: mesmo que a premissa 1 seja o caso, no cenário onde ações demandem um raciocínio consciente sobre sua execução podemos ter uma maior probabilidade de que haja tomadas de decisões conscientes, e não meros “reflexos” inconscientes de um cérebro pré-programado.

Sobre a premissa 3: suposto que uma ação é iniciada por meio de uma decisão consciente e finaliza com nossa tomada de consciência dela, então o intervalo não consciente neste plano de ação é irrelevante, e não serve para sustentar a premissa 3. Além do que, Libet não demonstra em seus experimentos que os participantes tomaram decisões inconscientes para flexionar.

⁸⁶ As distinções feitas por Mele entre intenções e a formação de planos de ação são inspiradas nas ideias de Michael Bratman.

Tendo por base a análise crítica feita acima, Mele sustenta que Libet não prova a sua conclusão de que “provavelmente não há ações livres” (MELE, 2014b, pp.23-25).

3.2. Michael Gazzaniga e os experimentos com pacientes com o cérebro dividido

A minha visão do funcionamento do cérebro assenta numa perspectiva evolucionista que parte do princípio de que a nossa vida mental reflete as ações de muitos, talvez dezenas de milhares, dispositivos neurais incorporados nos nossos cérebros ainda na fábrica. [...] Pensamos que, na maior parte dos casos, somos nós que detemos as rédeas dos acontecimentos. Pois bem, a investigação recente mostra que isso não é verdade, mas sim aparentemente verdade, tudo graças a um dispositivo especial existente no hemisfério esquerdo do nosso cérebro chamado intérprete. Este dispositivo cria a ilusão de que comandamos as nossas ações, e fá-lo interpretando o nosso passado, mais propriamente, as ações prévias do nosso sistema nervoso.

Michael Gazzaniga – O Passado da Mente

Durante as últimas décadas experimentos neurocientíficos têm corroborado a tese de que a nossa ‘livre’ tomada de decisão consciente ocorre depois que o nosso cérebro já tomou a decisão. Como vimos, um dos primeiros a estudar experimentalmente esse fenômeno foi o neurofisiologista Benjamin Libet. Mas foi com Michael S. Gazzaniga que este tema ganhou uma nova abordagem. Gazzaniga foi um dos pioneiros na pesquisa com pacientes com o cérebro dividido (*split-brain*) a estudar como um módulo cognitivo chamado “Módulo Intérprete” localizado no hemisfério esquerdo no cérebro atuava sobre o Eu, a Consciência e o Livre-arbítrio.

Michael Gazzaniga é um renomado neurofisiologista e neurocientista da atualidade. Ele é fundador da neurociência cognitiva e um dos primeiros neurofisiologistas a estudarem pacientes que tiveram o corpo caloso cortado para prevenir ataques epiléticos. A pesquisa com estes pacientes começou sob a liderança do seu orientador, Roger Sperry⁸⁷, e

⁸⁷ Roger Sperry era psicobiologista e ganhou o prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina de 1981 por suas pesquisas com pacientes com o cérebro dividido. Ele defendia fortemente o determinismo e aceitava o controle causal descendente, mente-cérebro (teses mantidas por Gazzaniga), diferenciando os eventos conscientes de seus correlatos neurais. Ele chamava seu modelo de interação mente-cérebro, entre outros nomes, de neo-materialismo ou materialismo mentalista, visto que ele rejeitava tanto uma visão monista-materialista quanto

teve participação de outros estudantes. Um dos pontos-chaves da pesquisa foi a descoberta de uma assimetria entre o hemisfério direito e o esquerdo do cérebro, a conhecida “lateralização do cérebro”. Gazzaniga deu continuidade às pesquisas, mas com um enfoque mais restrito: verificar como o Módulo Intérprete atua na vida mental e física dos indivíduos.

3.2.1. As pesquisas com pacientes com o cérebro dividido

Na década de 60 Gazzaniga fazia parte de um grupo de pesquisa que estava sob a orientação de Roger W. Sperry. A partir destas pesquisas a equipe de Sperry publicou um artigo sobre estudos a respeito do cérebro que foram feitos com pacientes que sofriam de epilepsia. Estes pacientes haviam se submetidos à cirurgia de secção do corpo caloso para controlar os ataques de epilepsia. A pesquisa visava observar o que acontecia quando os hemisférios esquerdo e direito eram submetidos a secção do corpo caloso⁸⁸. Notou-se que as informações visuais deixavam de ser transmitidas entre os dois lados, assim como as informações táteis, olfativas e auditivas.

Hoje sabemos que o hemisfério esquerdo domina a linguagem, a matemática e a lógica, e o hemisfério direito domina habilidades espaciais, de reconhecimento de faces, visualização mental, e de música. Além disso, quando um hemisfério aprende, experiencia ou armazena alguma informação, esta informação, em princípio, não está disponível para o outro hemisfério. Para a transferência de informação ser ativada, um hemisfério precisa ativar a memória do outro através do corpo caloso.

Assim, quando a conexão entre os hemisférios é cortada, cada lado funciona de forma independente. Ações como a fala, o andar e o comer, permanecem quase que intactas. Apesar disso, quando é apresentado um objeto a um sujeito com o cérebro dividido, ele pode exibir duas manifestações diferentes para a mesma pergunta: “Você viu o objeto X?”. Por exemplo, quando o objeto X é apresentado à mão e ao olho direito, comandados pelo hemisfério esquerdo, o sujeito poderia nomear o objeto X, mas não conseguiria explicar ou demonstrá-lo através de um desenho, por exemplo. Já quando o mesmo objeto é mostrado

uma visão dualista. De modo sucinto, Sperry defendia uma visão segundo a qual as experiências subjetivas exercem poder causal sobre sua base física e não podem ser reduzidas a esta (cf. DOYLE, 2016a).

⁸⁸ O cérebro humano é dividido em dois hemisférios, o esquerdo e o direito. Entretanto, estes hemisférios se comunicam entre si através de um feixe de filamentos nervosos que tem aproximadamente 200 milhões de filamentos, este feixe é chamado de corpo caloso. Além do corpo caloso, há também outros feixes menores, chamados de comissuras, que também ligam os dois hemisférios.

para a mão e o olho esquerdo, comandados pelo hemisfério direito, o sujeito poderia explicar e apontar o objeto, mas não poderia nomeá-lo.

Da mesma forma, quando era apresentada uma imagem para o campo visual direito os pacientes conseguiam descrever o que viam. Contudo, quando a imagem era apresentada para o campo visual esquerdo, eles afirmavam não ver coisa alguma. Entretanto, quando era pedido para eles apontarem para um objeto similar ao projetado através da imagem, os dois hemisférios conseguiam apontar sem nenhum problema. Em resumo, o hemisfério direito via a imagem, mobilizava respostas não-verbais, mas não era capaz de falar.

Agora se colocarmos o sujeito com o cérebro dividido em uma situação em que os hemisférios entrem em conflito, é constatado que o hemisfério esquerdo é capaz de transmitir uma informação para o outro hemisfério através da fala, podendo até mesmo usar a fala para forçar o outro lado a obedecer aos seus comandos. Mas se o hemisfério esquerdo não consegue fazer o hemisfério direito obedecer, então ele tenta racionalizar ou reinterpretar a informação obtida de modo que o comportamento do sujeito pareça fazer sentido.

Em pesquisas mais recentes nos anos 80, Jeffrey D. Holtzman fez alguns estudos sobre o sistema atencional, nesses estudos foram descobertos que, com relação às informações espaciais, o sistema atencional era comum aos dois hemisférios e o sistema conseguia operar por meio de algumas conexões inter-hemisféricas remanescentes (cf. GAZZANIGA, 2002, p. 27). Esse estudo levantou a hipótese de que poderia existir “recursos” atencionais finitos ao postular que alguns tipos de tarefas utilizavam alguns recursos cerebrais. Assim, quanto mais complexa era a tarefa, mais era necessário que a parte do cérebro que estava realizando a tarefa solicitasse o auxílio do sub-córtex (a atenção envolve diversas estruturas no córtex e sub-córtex) ou da outra metade do cérebro.

Já em estudos sobre o campo visual, os pesquisadores Steve J. Luck e Steven A. Hillyard descobriram que os pacientes com cérebro dividido apresentavam um desempenho superior em determinadas tarefas de buscas visuais. Uma das possíveis conclusões é o fato de que o cérebro intacto inibe os mecanismos de busca que cada hemisfério possui naturalmente. Alan Kingstone também descobriu que o hemisfério esquerdo possuía estratégias de busca “inteligentes” e superiores ao hemisfério direito. Ele era mais competente e também era capaz de sequestrar o sistema atencional intacto.

Embora estes e outros estudos sugiram que os hemisférios divididos mantenham algum tipo de comunicação entre si, outras conexões provaram ser ilusórias. Gazzaniga e Kingstone realizaram uma experiência com pacientes com o cérebro dividido mostrando que eles não integravam as informações visuais dos dois lados do cérebro para depois chegar a uma resposta pedida pelo experimento. O que na verdade ocorria era que a integração era realizada fora do cérebro, com base no que o paciente via, ouvia, manuseava, etc.

Mais tarde Gazzaniga descobriu que o hemisfério esquerdo processava livremente a linguagem e fala sobre suas experiências, enquanto o direito apenas processava a linguagem de forma limitada. Entre outras habilidades, o direito associava palavras e imagens, soletrava e rimava, e separava objetos em categorias, e possuía um conhecimento léxico. Kathleen B. Baynes, por exemplo, apresentou um caso onde se constatou que a capacidade de escrita não precisa ser associada necessariamente à capacidade de representação fonológica. O que a levou a inferir que a escrita poderia ser um sistema independente e inerente à espécie humana. Que ele poderia funcionar de forma independente do sistema de linguagem verbal hereditário (cf. GAZZANIGA, 2002, pp.28-29).

Enfim, foram estes fenômenos descobertos por Sperry, Gazzaniga e os demais participantes da pesquisa que levaram Gazzaniga a propor a existência de um “Módulo Intérprete⁸⁹” no lado esquerdo do cérebro, tanto para sujeitos seccionados quanto para sujeitos normais⁹⁰. Mais à frente veremos como essas pesquisas influenciaram as concepções de consciência, de livre-arbítrio e responsabilidade de Michael Gazzaniga.

3.2.2. A Consciência, o “Módulo Intérprete” e a relação Mente-Cérebro.

I. A Consciência

Gazzaniga defende que a consciência é um fenômeno localizado, isto é, ela acontece em vários lugares do nosso cérebro⁹¹. Ela seria o resultado de uma competição sem

⁸⁹ O módulo intérprete que articula histórias para explicar o que acontece, segundo Gazzaniga, delineia uma mudança de fase entre animais e humanos.

⁹⁰ Na verdade, além do “Módulo Intérprete” no lado esquerdo, o hemisfério direito também possui o seu próprio Intérprete. Assim, mesmo sem a capacidade da fala, este módulo seria melhor que o outro na compreensão de ironia, piadas e outras estratégias emocionais graças a este Intérprete. Ademais, cada um destes dois Módulos Intérpretes também controla os movimentos voluntários dos membros do lado oposto do corpo.

⁹¹ Creio que, ser um fenômeno localizado significa apenas que, segundo Gazzaniga, há diversas pequenas consciências em várias áreas do cérebro, mas apenas na área onde se localiza o módulo intérprete é que elas se manifestam de modo que o Eu tem acesso consciente a elas.

fim entre centenas ou milhares de módulos⁹² interdependentes. Sendo que estes módulos estão o tempo todo competindo e, dependendo das circunstâncias, um deles se destaca. Por exemplo, em um momento *t* a sensação de uma dor nas costas, por ser mais acentuada que os demais eventos psico-fisiológicos do corpo, chega à consciência.

Por ser um fenômeno bastante discutido e sem uma definição consensual até hoje, e, é claro, por ainda se manter como um fenômeno, até certo ponto, misterioso, Gazzaniga se permite não propor uma definição exata e definitiva para a consciência. Entretanto, ele tenta dar algumas indicações do que ela poderia ser do ponto de vista da neurociência cognitiva. E, de acordo com tal perspectiva, a consciência pode ser vista como uma constelação de eventos localizados e como um fenômeno *post hoc*. Para demonstrar como tal fenômeno ocorre, Gazzaniga apresenta um experimento bem simples e interessante que podemos fazer. Cito:

Toque o seu nariz com o dedo e você sentirá a sensação de seu nariz e do dedo simultaneamente. No entanto, o neurônio que carrega a sensação de seu nariz para a área de processamento no cérebro mede quase 8cm, enquanto o neurônio de sua mão mede mais ou menos 1m, e os impulsos nervosos viajam à mesma velocidade. Há uma diferença de poucas centenas (250-500) de milissegundos no tempo que leva para as duas sensações chegarem ao cérebro, mas não há consciência deste tempo diferencial. As informações são obtidas a partir de um *input* sensorial computadorizado, é tomada uma decisão de que ambos se tocaram simultaneamente, embora o cérebro não receba os impulsos ao mesmo tempo, só depois você começa a ter a sensação de experiência consciente (GAZZANIGA, 2011, pp. 127-128).

Aqui percebemos mais claramente como se manifesta tanto o aspecto tardio da consciência (a diferença de tempo entre o toque e a sensação de toque e como as sensações se unem para parecerem simultâneas), quanto sua característica de fenômeno localizado (o toque no nariz chegou primeiro à consciência, ao invés de outros eventos que estavam ocorrendo naquele momento, por exemplo, o som dos batimentos cardíacos ou da respiração).

⁹² Cito: “Apesar de numerosas exceções, a maior parte das pesquisas sobre a secção do cérebro revelou um nível enorme de lateralização, ou seja, de especialização em cada hemisfério. Enquanto os pesquisadores se empenhavam em compreender como o cérebro atinge seus objetivos e como é organizado, a lateralização revelada pelos estudos sobre a secção do cérebro levou ao chamado modelo modular. Pesquisas nas áreas da ciência cognitiva, inteligência artificial, psicologia evolutiva e neurociência nos direcionaram para a ideia de que o cérebro e a mente são constituídos de unidades discretas, ou módulos. Tais módulos realizam funções específicas, trabalhando em conjunto para suprir as necessidades de processamento de informações da mente” (GAZZANIGA, 1998, p.53).

II. O “Módulo Intérprete”

De acordo com Gazzaniga, o Módulo Intérprete apenas está ciente dos dados que recebe de cada uma dessas “pequenas consciências”. E sabemos que ele recebe cada informação quando ela aparece na narrativa que ele está gerando. Por exemplo, quando o cérebro sofre uma lesão em algum ponto no nervo óptico ou no córtex visual primário, o paciente fica consciente de um ponto cego. Mas se a lesão está no córtex associativo visual, o paciente fica inconsciente do ponto cego (cf. DOYLE, 2016b).

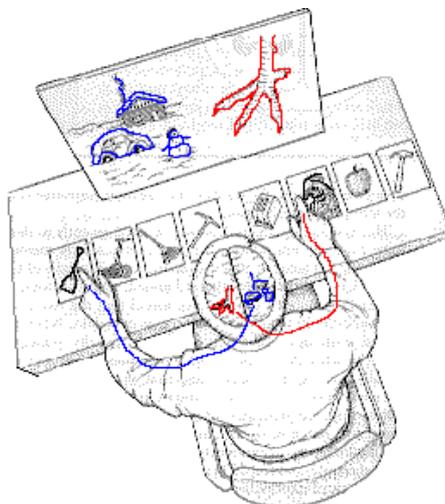
O “Módulo Intérprete” é o responsável por dar coerência às nossas experiências conscientes *post hoc*, ele é o módulo neurofuncional localizado no hemisfério esquerdo, que tenta interpretar o mundo e as ações do sujeito. Mesmo que para isso ele precise fazer construções baseadas, principalmente, em ilusões e falsas memórias (cf. GAZZANIGA, 2011, p. 89-94).

Deste modo, se aceitarmos a hipótese do Intérprete e os pressupostos sobre a consciência, então teremos que aceitar que a consciência e o “eu” são criações deste módulo. Uma das principais justificativas para esta tese se dá quando notamos que, por um lado, a memória de nossas experiências passadas é o que dá continuidade ao nosso conceito de eu (*self*) e, por outro, não temos nenhum controle sobre como os dois hemisférios coletam e compartilham entre si as informações obtidas, e, principalmente, apenas estamos conscientes dos resultados que o Intérprete nos fornece.

Levando em conta o fato de que a consciência é um fenômeno tardio, isto é, ela ocorre depois dos eventos físicos no cérebro ocorrerem, isso não implicaria em dizer que nós não estamos no comando de nossas ações? Para responder a esta questão, Gazzaniga apresenta, antes, dois experimentos que mostram como o Módulo Intérprete atua sobre nossas ações. O experimento mais conhecido que demonstra como o Intérprete trabalha é o que foi feito com o paciente P.S. Neste experimento,

Gazzaniga (1983) testou o paciente P.S., que tinha sido submetido à secção do corpo caloso, numa situação em que eram apresentadas duas figuras concomitantemente, uma para cada hemisfério cerebral; para o hemisfério esquerdo apresentou um pé de galinha e para o hemisfério direito o quadro de uma nevasca. Então, solicitou que o paciente escolhesse, dentre uma série de estímulos, aqueles que se associavam às figuras previamente apresentadas. P.S. escolheu uma figura de galinha com a mão direita e a de uma pá com a mão esquerda (pás são necessárias para retirar a neve dos quintais, após nevascas). Quando arguido sobre suas escolhas, P.S. respondeu: “- *Oh, isso é simples. O pé é da galinha...*”. E confabulou: “...e

“você precisa de uma pá para limpar a sujeira que ela faz.” (CAMPOS, SANTOS E XAVIER, 1997)



Além deste experimento que mostra como o Intérprete confabula para explicar as ações do sujeito, Gazzaniga realiza outro experimento que tenta mostrar que, apesar do Intérprete ser um grande *expert* em encontrar padrões e causas, ele, às vezes, pode atrapalhar na resolução de uma tarefa simples, induzindo ao erro. Cito:

[...] Tentando trazer a ordem a partir do caos, ele [Intérprete] continua a procurar um padrão onde não existe. Quando apresentado a luzes piscando 80 por cento do tempo acima de uma linha e 20 por cento abaixo, animais (e os nossos cérebros direitos) irão maximizar seus resultados adivinhando sempre acima da linha. Mas o intérprete faz uma “correspondência de frequência”, adivinhando acima 80 por cento e abaixo 20 por cento do tempo, obtendo uma taxa de sucesso de 64 por cento. Este comportamento, obviamente não-adaptativo, evoluiu, diz Gazzaniga, porque ele fez a nossa espécie mais tenaz e mais bem sucedida no desenvolvimento de teorias sobre como o mundo funciona (DOYLE, 2016b).

Esses experimentos mostram que o paciente que foi submetido a uma calosotomia não tem *controle consciente* sobre todas as suas ações, uma vez que muitas dessas operações ocorrem antes de o sujeito tomar consciência através do Intérprete. Mas será que é *mesmo* correto afirmar que isso também vale para as pessoas normais? Gazzaniga insiste que sim, mas esclarece que isso ocorre de modo velado. Isto é, dado que o corpo caloso permite que a informação seja transmitida entre os hemisférios em apenas alguns milissegundos, então

quando o corpo caloso está intacto as informações de cada hemisfério são mascaradas. Assim, as evidências de assimetrias entre os hemisférios não são tão evidentes quanto aquelas no cérebro dividido (cf. GAZZANIGA, 2005, p. 593).

Destarte, e caminhando em direção a um caminho relativamente não esperado, Gazzaniga irá nos direcionar não só para a negação da ideia de livre-arbítrio, mas confusamente tentará nos convencer que a negação da existência de tal fenômeno não nos diminui a liberdade e responsabilidade pessoal, como ele chama.

III. A relação mente-cérebro

De acordo com Gazzaniga, e sem se preocupar com definições exatas, a mente é um produto dos disparos neurais de nosso cérebro. Deste modo, ela deve ser vista como um fenômeno emergente originado no cérebro, mas que funciona de acordo com um conjunto de regras separadas. Gazzaniga oferece uma analogia para tentar explicar essa relação emergentista⁹³ entre cérebro e mente e, com isso, defender que somos livres e responsáveis. Esta analogia é baseada na “relação” entre as leis físicas da mecânica quântica e da teoria da relatividade geral. Isto é, dado que as leis destas teorias são aplicadas *apenas* aos seus respectivos níveis no universo, a primeira aos objetos muito pequenos e a última aos objetos grandes, uma consequência dessa divisão é que passamos a ver o universo como “dividido” em dois níveis básicos de realidade, que são regidos por dois grupos de leis distintas⁹⁴.

Com essa analogia, Gazzaniga quer mostrar que, da mesma forma que, no nível subatômico as leis aplicadas são as leis da mecânica quântica e no nível dos objetos maiores as leis aplicadas são as da relatividade geral, então, de modo semelhante, quando tratamos de relações sociais entre seres humanos devemos aplicar outro conjunto de leis para explicar essas relações, pois as leis aplicáveis ao funcionamento da base neural do cérebro não servem para explicar as relações sociais humanas.

Por essa razão Gazzaniga não crê que devemos ver a questão da responsabilidade como algo que se decide a partir do pressuposto de que o mundo é determinado e que, por isso, não somos livres nem responsáveis. Mas, antes, devemos procurar a localização da

⁹³ Em linhas gerais, quando dizemos que uma determinada propriedade/substância é emergente, queremos dizer que ela surge de uma entidade mais fundamental. Além disso, também é dito que esta nova propriedade/substância é irredutível à sua base causal.

⁹⁴ É importante ressaltar que, embora estes dois grupos de leis sejam bem aceitos entre a comunidade científica, acredita-se que no futuro poderemos unir todas estas leis em apenas uma única teoria que explicará tudo que há no universo. Mas, por enquanto, seguimos aplicando de forma eficiente estas leis aos seus respectivos níveis de realidade.

responsabilidade, seja no cérebro ou nas relações sociais pessoais. E, segundo ele, ela está nas relações que as pessoas mantêm em um grupo. O que, conseqüentemente, implicaria dizer que, se houver apenas uma pessoa no mundo, então não faz sentido falar sobre responsabilidade pessoal.

Ademais, se o emergentismo neste caso for real e aplicável à relação mente-cérebro, então as explicações sobre o funcionamento do cérebro não impactam na responsabilidade sobre nossas ações. São níveis diferentes regidos por leis diferentes. Vivemos em uma sociedade regida por certas leis que foram estabelecidas a partir de uma determinada base cultural⁹⁵.

Outra explicação para este assunto é esboçada quando Gazzaniga recorre à teoria da evolução para explicar a relação entre as características genéticas predeterminista do cérebro e a sua maleabilidade neural que possibilita uma reestruturação do mesmo e, com isso, um “desvio” da predeterminação. Segundo Gazzaniga, embora nosso cérebro já venha de fábrica com certas capacidades geneticamente predeterminadas, ele possui uma habilidade extraordinária de se combinar e recombinar, mesmo após sérias lesões. Além de dar condições para a recuperação de lesões cerebrais, essa plasticidade neural permite uma melhor adaptação às condições socioambientais nas quais estamos inseridos.

Outro exemplo mais nítido dessas capacidades maleáveis de nosso cérebro pode ser visto graças à modularização cerebral que se desenvolveu ao longo da evolução humana nos tornando cada vez mais adaptados ao meio – um desses módulos, ou unidades discretas, em destaque aqui é o Módulo Intérprete. No decorrer da evolução da espécie humana, as escolhas feitas pelos indivíduos humanos que possuíam estes módulos (ainda em estado de evolução) resultaram em uma taxa maior de sobrevivência e reprodução, a despeito dos outros que não possuíam. O aumento na taxa de reprodução dos indivíduos possuidores dessas capacidades modulares resultou na transferência de genes para as gerações futuras o que, por fim, nos trouxe até aqui. Para Gazzaniga, isto é uma grande prova da utilidade evolutiva desses módulos, e, portanto, também do módulo intérprete. Cito:

Essa é uma das ideias-chave transportadas pela ideia de emergência: auto-organização espontânea ocorre regularmente na natureza, a criação de novos

⁹⁵ Talvez um problema aqui seja conciliar as diversas leis impostas por culturas diferentes. Devemos relativizar as leis morais e legais ou devemos postular leis universais que deverão ser aplicadas a toda e qualquer cultura? Bem, isso é pano para outra obra. Por enquanto, basta este questionamento para evidenciar o quão problemático este tema pode ser.

sistemas cujas regras de funcionamento são perfeitamente coerentes e significativas, mas que nunca poderiam ter sido previstas a partir dos primeiros princípios da base de sua emergência. Assim, por exemplo, a física Newtoniana é um fenômeno emergente. Suas leis são perfeitamente coerentes ao longo de um amplo espectro de fenômenos, mas elas nunca poderiam ter sido previstas, ou derivadas, da mecânica quântica. Ambos os conjuntos de leis são verdadeiros; eles estão de alguma forma interligados; mas operam em diferentes níveis. Um não é mais válido do que o outro. Eles oferecem diferentes perspectivas, complementares sobre a realidade (RICHARD e WILSON, 2013, p.108).

Depois dessa breve explanação temos o resumo da tese defendida por Gazzaniga: o nosso cérebro tem circuitos neurais evoluídos que nos permitem prosperar em um contexto social. O livre-arbítrio, enquanto uma capacidade do cérebro independente das demais, um tipo de humúnculo na máquina, é uma ilusão. Pois tudo em nosso cérebro é determinado. No entanto, as leis que regem o nível social nos permitem agir livremente e, por essa razão, podemos ser considerados responsáveis⁹⁶.

3.2.3. Sobre o Livre-arbítrio e a Responsabilidade pessoal

Se nós só tomamos consciência de algo quando o nosso cérebro já fez seu trabalho, então como fica a questão sobre a responsabilidade? Antes, apenas pessoas consideradas insanas ou com desordem mental eram moralmente isentas de responsabilidade. Contudo, agora o jogo muda de figura, parece que tal conclusão indica que todos nós, os chamados “normais”, também podemos ser isentos.

Para Gazzaniga, apesar dessa *aparente* conclusão catastrófica, há uma saída para esse problema. Isto é, podemos pensar que pessoas, cérebros e a personalidade são coisas distintas. Assim, por um lado, é possível afirmar que pessoas são livres e, por isso, responsáveis, e, por outro lado, defender que os cérebros não são. Para ele, o que nós realmente não queremos quando defendemos o livre-arbítrio é que nossas ações sejam pré-determinadas, seja por fatores genéticos, ambientais ou cadeias causais externas. No entanto, isso não significa dizer que nós não queiramos ser agentes determinados. Para ele, nós queremos sim ser determinados, mas não por qualquer coisa, apenas por desejos e sentimentos. Segundo ele, é possível asseverar estas duas coisas tomando por base uma

⁹⁶ Ou seja, e citando uma conversa com meu esposo, “o livre-arbítrio existe mas está fora das nossas cabeças. Parece Putnam falando sobre o conceito de *significado*”.

causalidade apenas estatística, onde o determinismo explica apenas as regularidades das leis físicas da natureza macroscópica, deixando as relações causais a nível das interações sociais de fora.

Para ele, uma tal solução se baseia principalmente em teorias da evolução que demonstram e explicam processos iguais ao “Efeito Baldwin”. O Efeito Baldwin explica como

[...] comportamentos transmitidos culturalmente podem modificar o ambiente de modo que as pressões de seleção agora favorecem mutações aleatórias que têm mais sucesso reprodutivo no ambiente agora modificado. Isso cria um ciclo de feedback, chamado assimilação genética, quando o novo ambiente se reflete nos genes, ou na construção do nicho quando os seres humanos adaptam o ambiente (ao contrário de animais, que se adaptam ao ambiente). (DOYLE, 2016b)

Gazzaniga afirma que a relação causal mente e cérebro pode ser explicada desta mesma forma, pois o processo de *feedback* entre ambos ocorre entre níveis e de forma similares, isto é, as ideias mentais exercem causação descendente no cérebro, e este exerce causação ascendente naquelas, que acaba por influenciar nossas decisões mentais que estão sendo feitas no nível neuronal.

Como podemos ver, aqui há um enorme passo dado pelos humanos na cadeia evolutiva. Antes, os humanos, assim como outros animais, eram obrigados a se adaptarem ao ambiente, mas agora o quadro muda de figura: agora é a natureza que precisa se adequar às mudanças causadas pela espécie humana, e esta, por sua vez, muda novamente devido às mudanças da natureza que foram causadas anteriormente por ela mesma.

Certo, esta questão sobre evolução humana e seu impacto em nossa constituição física e mental já vimos aqui, mas o que isso nos diz, de fato, sobre a responsabilidade? Bem, Gazzaniga defende que, embora, por um lado, o conceito de livre-arbítrio precise ser abandonado, pois ele está vazio de significado, por outro, é necessário rever nosso conceito do que seja a responsabilidade pessoal de nossas ações. Como vimos, para tanto, ele apresenta o conceito de responsabilidade como sendo um resultado de leis emergentes. Para explicar isso, ele lança mão do exemplo do tráfego de automóveis. A análise do tráfego não pode ser alcançada pelos estudos dos carros isoladamente, i.e., através da análise de cada peça do carro ou do funcionamento delas. É preciso um novo tipo de lei emergente que se aplica aos carros que estão em movimento, por ex., as leis de trânsito. Assim, e. g., eu não tiro a regra de que

tenho que parar em um sinal vermelho apenas da análise das peças dos carros que estão circulando em uma avenida, mas das leis de trânsito que possibilitam a circulação “fluida” dos carros nesta avenida. Segundo Gazzaniga, o cérebro e as pessoas devem ser analisados de forma similar. Isto é, ele defende que “a responsabilidade está em uma dimensão da vida que vem do intercâmbio social, e ela requer mais do que um cérebro” para existir (cf. GAZZANIGA, 2011, p.136). A responsabilidade é, para ele, algo que depende de interações e regras sociais, regras estas que são distintas das regras físicas que regem o cérebro. É dessa interação e dessas regras que emergem a liberdade e a responsabilidade humanas. Nas palavras de Gazzaniga:

O próprio conceito de responsabilidade pessoal implica que estamos participando de um grupo social, cujas regras podem ser aprendidas. Quando nossos cérebros integram a miríade de informações que leva a uma decisão de agir, as regras aprendidas antes do comportamento são parte desse fluxo de informações. Nesse grande número de decisões que o cérebro toma, jogar pelas regras geralmente compensa [é evolutivamente viável] (GAZZANIGA, 2012).

Por fim, podemos resumir a tese de Gazzaniga sobre o livre-arbítrio e a responsabilidade da seguinte forma:

Dado que Gazzaniga defende uma concepção de mundo, no nível macro, na qual todas as coisas são fisicamente determinadas e posto que o cérebro é algo físico, então ele também é um sistema determinístico. Logo, não há livre-arbítrio, pois este requer um Eu (*self*) sem determinações. Contudo, há liberdade e responsabilidade, pois elas se encontram nas interações sociais. E o mundo social é regido por leis que não são as mesmas do mundo físico. Portanto, embora nossos cérebros sejam determinados por leis físicas, somos, enquanto pessoas, responsáveis pois estamos em constante interação social.

3.2.4. Duas críticas à teoria de Michael Gazzaniga sobre o Livre-arbítrio

Apesar de uma teoria bastante fundamentada Gazzaniga ainda sofre críticas a sua teoria. Uma delas é feita pelo astrofísico e filósofo Robert O. Doyle. Cito:

Gazzaniga pensa que ele resolveu o problema do livre-arbítrio, observando que a responsabilidade moral não é algo que é criado no cérebro, mas nas interações sociais. Ele está certo, é claro. A moralidade é principalmente

uma questão social e cultural, apesar de muitos estudos encontrarem comportamento altruísta em alguns animais. Durante décadas, os filósofos compatibilistas têm tentado identificar o livre-arbítrio com a responsabilidade moral. Que as duas questões estão ligadas historicamente é inegável, mas eu discordo que “interações sociais fazem-nos livres para escolher”, como reivindica Gazzaniga. A questão de saber se as leis físicas deterministas pré-determinam todas as nossas ações é uma questão física e biológica. Podemos não ter livre-arbítrio metafísico, mas temos um livre-arbítrio biofísico. Como William James insistiu, algum acaso ontológico irreduzível deve ser parte da solução (DOYLE, 2016b).

Nesta crítica, Doyle afirma que Gazzaniga acerta ao defender que o conceito de responsabilidade pessoal depende das interações sociais. Contudo, as interações sociais não garantem liberdade de escolha, pois “a questão de se as leis físicas determinísticas pré-determinam todas as nossas ações é uma questão física e biológica”, e não uma questão de regras sociais.

A segunda crítica é feita por mim, e nela eu defendo que, ser responsável significa dizer que as ações das pessoas têm certas consequências. Desse modo, dependendo da ação adotada você tem uma respectiva consequência, quer positiva quer negativa. E isso significa dizer que você deve arcar com as consequências de suas ações. Mas isso não quer dizer que você poderia agir de forma diferente. Pensando pelo viés evolutivo, temos que ter em mente que o fim último de cada espécie é a tentativa permanente de se perpetuar. Dado este fato, quer estejamos na esfera físico-biológica, quer estejamos na esfera social, nosso fim último é preservar nossa espécie, ou melhor, nossos genes particulares. Portanto, somos escravos dos nossos genes, não temos liberdade nem mesmo no contexto social. Este é apenas mais espaço criado para a evolução, disseminação e, principalmente, para garantir a permanência da espécie humana como a espécie dominante. A sociedade é apenas mais uma peça no jogo da evolução, e não algo que pode dominá-la.

Assim, o que podemos concluir é que, deixando de fora o livre-arbítrio por ser uma ilusão, temos +0% de liberdade na esfera físico-biológica, e na esfera social temos -100%. Pois ao construirmos regras para vivermos em sociedade estamos criando mais restrições do que as que já tínhamos. Afinal, “queremos” apenas continuar vivos através de nossos genes.

3.3. Outros experimentos neurocientíficos relevantes para os estudos sobre as ações voluntárias

3.3.1. Sobre as decisões conscientes segundo John-Dylan Haynes e Stefan Bode

Nos estudos realizados por Libet, foi utilizado o EEG como meio de obter as informações neurais, agora, nos novos estudos realizados por John-Dylan Haynes e Stefan Bode foram utilizadas técnicas mais avançadas, como a combinação do padrão de classificação multivariado com o imageamento de ressonância magnética funcional (fMRI - *functional magnetic resonance imaging*). Segundo Haynes e Bode, essa abordagem possibilitou a resolução de dois problemas: a investigação da atividade cerebral muitos segundos antes de uma decisão e a descoberta de regiões que codificam o conteúdo específico de uma intenção. A partir desses achados foi possível decodificar os sinais resultantes de decisões motoras livres através do córtex pré-frontal medial anterior (BA 10) e do córtex cingulado pré-cuneo/posterior (PCC) até 7s antes dos participantes estarem cientes da sua intenção. Segundo os pesquisadores, isso apontou que o FPC (*frontopolar cortex*) é o lugar mais provável onde as decisões livres se originam (cf. BODE et. al., 2011, p.2).

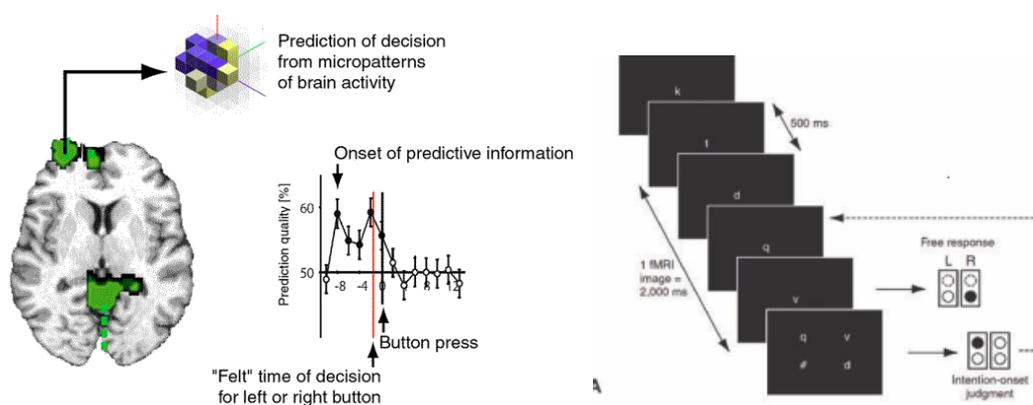
Estes estudos objetivaram aperfeiçoar as imagens do FPC a fim de melhorar as resoluções espaciais e temporais da região alvo e dos componentes anteriores ao processo de tomada de decisão. Assim, além de fazer uma investigação mais detalhada dos padrões temporais de uma tomada de decisão, eles também realizaram avaliações do comportamento e pensamento dos participantes antes e durante os experimentos e, assim, puderam investigar os fatores que poderiam influenciar os resultados de cada decisão tomada pelos participantes (cf. Ibidem, p.2).

As fases do experimento realizado por Bode e Haynes em 2011 podem ser resumidas nos seguintes passos:

Foram selecionados 12 participantes destros. Durante o experimento os participantes eram apresentados a um fluxo de quadros em intervalos de 500ms entre cada quadro na tela do computador. Cada quadro era exibido com uma letra sobre um fundo escuro que era exposto em uma ordem pseudo-randômica de modo a deixar as letras aparecerem apenas duas vezes a cada 8 quadros apresentados. Foi sugerido aos participantes verem as letras passivamente, relaxarem e tentarem não pensar na próxima tarefa. Os dedos médios e

indicadores de cada mão estavam sobre quatro botões⁹⁷. Os participantes também foram aconselhados a decidirem livremente quando pressionarem os botões direito ou esquerdo. E no momento em que tomassem consciência de sua decisão eles deveriam observar a letra na tela e, sem demora, executar a ação escolhida⁹⁸.

Abaixo vemos duas imagens que mostram o fluxo espacial e temporal das decisões registradas pelo computador e um esquema que mostra as sequências de letras apresentadas aos participantes⁹⁹:



Segundo os autores, por um lado, o objetivo da análise da estabilidade de padrão temporal (*Temporal pattern stability*) foi investigar o perfil espaço-temporal dos horários das caixas, isto é, o tempo de exibição das letras, que permitiram a previsão de decisões livres antes que elas atingissem a consciência (Cf. *Ibidem*, p.5). E, por outro, o principal objetivo do estudo foi avaliar se os padrões de atividade espacial local, que codificam intenções inconscientes, no FPC, apresentam estabilidade temporal.

Ao usar a ressonância magnética de 7 Tesla eles não só replicaram o estudo original de 2008¹⁰⁰, mas também conseguiram demonstrar que o padrão de atividade anterior ao tempo da decisão consciente torna-se cada vez mais estáveis em relação ao aumento da proximidade temporal para decidir – isto é, quanto mais perto da ação resultante da decisão, mais invariável se torna estes padrões de atividade elétricas (suponho que este ponto tenha

⁹⁷ Resultados de comportamento: para todas as séries, os participantes escolheram o botão direito 49% e o esquerdo 51% (cf. BODE et. al., 2011, p.6).

⁹⁸ A classificação de padrão multivariado foi usada para analisar e identificar as regiões no FPC que permitiam aos participantes decidir qual botão pressionar.

⁹⁹ Imagens retiradas do artigo de Bode e Haynes: BODE et. al., 2011.

¹⁰⁰ Cf. SOON C. S., BRASS M., HEINZE H. J., HAYNES J. D. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nat Neurosci*, n.11, 2008, pp. 543–545.

despertado a ideia que resultou no artigo de Haynes sobre o “ponto sem retorno”). Além disso, os dados obtidos com um questionário sobre o modo como os participantes executaram suas escolhas e a análise do comportamento *sustentaram* que não houve pré-planejamento ou qualquer outra atividade inexplicada influenciando as decisões. E da mesma forma que o estudo de 2008, neste estudo foi constatado que as intenções também podiam ser lidas de 7 a 10 segundos antes do participante tornar-se consciente¹⁰¹.

De acordo com a análise de comportamento feita pela equipe, os participantes não se utilizaram de qualquer pensamento sistemático para preparar suas decisões conscientes, eles apenas agiram como foram instruídos e foram espontâneos. Em última instância, segundo os pesquisadores, as análises feitas através dos questionários e de dados obtidos com o computador indicam que *há boas chances* de que as ações nestes casos tenham sido espontâneas (cf. *Ibidem*, p.9).

Assim, tendo em mão estes achados, Bode e Haynes afirmam que eles apontam para a seguinte hipótese:

O presente estudo apoia a hipótese de que o córtex pré-frontal é uma região fundamental para decisões livres. Atualmente, acredita-se que o córtex pré-frontal anterior encontra-se no topo de uma arquitetura funcional pré-frontal hierarquicamente organizada. O córtex pré-frontal representa informações de entrada sensorial em sua forma mais abstrata e orienta o controle cognitivo [42]. Ele mantém uma representação abstrata de um ato desejado, juntamente com informações contextuais como contexto ambiental, regras de tarefas, motivação e resultados potenciais [29,43-45]; o plano motor para a execução deste ato é preparado em áreas pré-motoras; este é dividido em recrutamento coordenado das unidades motoras individuais no córtex motor primário [46]. O córtex pré-frontal medial pode contribuir adicionalmente para o planejamento de ações por meio do processamento de informações relacionadas ao eu (*processing self-related information*) [47], neste caso, as intenções de alguém; apurou-se também que ele codifica decisões livremente escolhidas durante um atraso [27]. (*Ibidem*, p.9-11).

Embora Bode e Haynes admitam que o córtex pré-frontal é uma região fundamental para decisões livres, os estudos deles não puderam estabelecer uma relação

¹⁰¹ Estas informações foram localizadas no córtex frontopolar esquerdo, localizado no córtex pré-frontal anterior (*Ibidem*, p.7-8).

causal entre a ativação no córtex frontopolar¹⁰² e a decisão, pois, por exemplo, o fMRI mede processos relacionados com decisões neurais apenas indiretamente e as previsões, como eles mesmos concordam, estão longe de ser perfeitas.

Por fim, temos que o principal achado da equipe, a meu ver, se dá na localização espaço-temporal das decisões e do RP em relação aos achados feitos por Libet. Diferente do EEG, utilizado por Libet, o fMRI permite uma investigação de todo o cérebro em alta resolução espacial, embora a resolução temporal dele seja baixa em relação ao EEG. Todavia, o fMRI fornece a possibilidade de avaliar a ativação de um grande número de regiões cerebrais nas primeiras fases do processo de decisão. Assim, com os estudos através do fMRI, Bode e Haynes conseguiram mostrar que o córtex frontopolar é parte de uma rede de regiões cerebrais que forma decisões conscientes muito antes delas atingirem a percepção consciente (Cf. *Ibidem*, p.12).

3.3.1.1. Os novos experimentos de Haynes sobre o chamado “ponto sem retorno”

A questão central de Haynes em seu artigo de 2015, *The point of no return in vetoing self-initiated movements*, é saber se é possível cancelar o movimento depois do surgimento do RP. Tal como no experimento publicado em 2011, neste experimento também foi possível prever qual seria a decisão tomada pelos voluntários de sete a dez segundos antes de eles tomarem consciência da ação.

No entanto, neste novo experimento Haynes foi mais além e propôs um jogo para testar as habilidades dos participantes para cancelar/vetar uma ação em curso. Neste jogo, os participantes tinham que pressionar um botão para ganhar pontos, além disso, os seus RPs eram monitorados em tempo real por uma interface computador-cérebro (*brain-computer interface* – BCI). Como já mencionado, o objetivo final do jogo era verificar se seria possível para os participantes cancelarem um movimento uma vez que o cérebro começou a prepará-lo (RP). Como veremos mais à frente, os achados indicam que sim, é possível, até certo ponto – o “ponto sem retorno” (*the point of no return*), cancelar/vetar o movimento. Os dados mostraram que eles podiam cancelar o movimento até 200ms antes do início do movimento (Cf. HAYNES et. al., 2015, p.1).

¹⁰² Além de controlar decisões e planos de curto prazo, o córtex frontopolar também controla planos de longo prazo e decisões livres (cf. BODE et. al., 2011, p.11).

Segundo Haynes, no decorrer do experimento, enquanto jogavam com o computador, os participantes tinham suas ondas cerebrais monitoradas pelo EEG. Ademais, Haynes e sua equipe usaram um computador, que era treinado para utilizar os dados registrados no EEG para prever quando o participante se moveria, e, assim, manipular o resultado do jogo sempre a favor do computador. A manipulação ocorria quando os dados das ondas cerebrais do participante apontassem que ele estava prestes a iniciar o movimento.

A partir desses achados, Haynes e sua equipe conseguiram demonstrar que os participantes tinham controle de tempo muito maior sobre suas ações do que se pensava, visto que eles eram capazes de cancelar/vetar o movimento com base em seus próprios processos cerebrais pouco antes do movimento iniciar, embora, é claro, houvesse um limite para isso.

3.3.1.2. Detalhando o experimento

Sinais preparatórios similares aos RPs são registrados em diferentes situações, como opções de múltiplas respostas, decisões abstratas, decisões valorativas e escolhas perceptuais. O registro destes sinais é feito através de métodos diferentes, como EEG extra e intracraniano e o fMRI.

Haynes põe duas possibilidades que podem se seguir ao disparo do RP: uma possibilidade é que o RP dispare uma cadeia causal que se desenvolve e que depois não pode ser cancelada (ele usa o exemplo do dominó; em uma queda de dominó, se não houver nenhuma intervenção, os dominós irão cair gradualmente até o último). Outra possibilidade é a de que o indivíduo possa parar o processo (tirar uma peça do dominó). Esta última foi a possibilidade testada por Haynes. Foi dito aos participantes que eles ganhariam pontos se apertassem o pedal na luz verde e perderiam pontos se apertassem na luz vermelha. E em outro estágio, Haynes avisou que o computador tentaria prever os movimentos.

O teste da segunda possibilidade tinha três estágios. Em todos eles, os participantes ficavam olhando uma tela onde aparecia uma luz verde ou vermelha. Havia um botão no chão que eles podiam pressionar com o pé direito. Eles ganhavam pontos se pressionassem o botão quando a luz estava verde e perdiam pontos quando a luz estava vermelha. No primeiro estágio o tempo de mudança entre as cores era randômico, de modo que eles não podiam prever qual cor iria aparecer. Ao mesmo tempo sua atividade cerebral era registrada por um EEG. Os dados do EEG eram usados para treinar um classificador (BCI)

que deveria prever os movimentos dos estágios seguintes. Nos estágios II e III a mudança de cor era feita pelo BCI. O BCI acendia a luz vermelha assim que o RP era iniciado. A diferença entre os estágios II e III era que os participantes não sabiam que seus movimentos estavam sendo previstos pelo BCI no estágio II, enquanto que no estágio III eles recebiam esta informação (cf. *Ibidem*, p.1-2).

Haynes classificou os achados em quatro casos:

1. pressionamento de botão perdido: S aperta o botão na luz verde sem a detecção do RP.
2. pressionamento de botão previsto: S aperta o botão na luz vermelha depois da detecção do RP.
3. pressionamento de botão abortado: O RP é detectado e a luz vermelha é acesa, S inicia o movimento, mas o aborta antes de concretizar o movimento.
4. falso alarme/ cancelamento prévio (casos ambíguos): O RP é detectado e a luz vermelha é acesa, mas S não esboça movimento. Isso pode acontecer tanto porque S cancelou o movimento preparado como porque o BCI detectou um falso positivo.

Além dessa classificação, Haynes também estudou a relação entre os tempos de predição/sinais de parada e o início do movimento. E ele distingue três casos: pressionamento de botão previsto, pressionamento de botão abortado e predições silenciosas. Nas predições silenciosas o preditor fazia a previsão, mas não exibia a luz vermelha. Isso tinha por objetivo avaliar o próprio preditor e o modo como as previsões dependiam apenas do RP. Os casos de pressionamento do botão previsto acontecem próximo ao início do movimento, mas são mais frequentes depois desse início. No caso do pressionamento do botão abortado: também acontecem todos próximos ao início do movimento, mas são mais frequentes até 200ms depois do início do movimento. Comparando as proporções de casos abortados e casos previstos, vê-se que a proporção dos primeiros é maior antes do movimento e a proporção dos últimos é maior depois. Isso parece mostrar que fica cada vez mais difícil abortar o movimento quanto mais tarde o sinal de parada é exibido. Casos abortados e previstos não são observados nas previsões feitas próximas ao início do RP. Daí surge um problema: um movimento não é feito porque é cancelado prematuramente ou porque a previsão estava errada? Para resolver esses casos ambíguos, Haynes selecionou outro indicador de preparação de movimento¹⁰³, o ERD (*event-related desynchronization*), e treinou o preditor para detectá-

¹⁰³ Era usado o Eletromiograma (EMG) para detectar o início do movimento.

lo. Segundo os pesquisadores, observou-se que o ERD também era detectado nos casos ambíguos, o que fornecia evidência de que esses casos eram, de fato, cancelamentos prematuros e não alarmes falsos (cf. *Ibidem*, p.2-3).

No final do artigo, Haynes faz algumas observações importantes sobre os seus experimentos. Primeiro ele observa que a forma do RP não foi afetada em nenhum momento nem mesmo no estágio 3, quando os participantes foram avisados que os seus movimentos estavam sendo previstos. Apesar dessa forma estereotipada do RP, Haynes destaca que os participantes eram capazes de cancelar o movimento até 200ms antes do seu início. Mesmo depois do início do movimento, eles podem ainda abortar o pressionamento do botão. Ele chama esse tempo de 200ms de SSRT (*stop signal reaction time*).

Haynes ressalta que a capacidade do sujeito de cancelar movimentos auto-iniciados tem sido denominada de veto por Libet e que a possibilidade de um veto tem implicações para a questão do livre-arbítrio, e, principalmente, que o veto de Libet foi interpretado como tendo consequências dualista por muitos pesquisadores e filósofos, mas ele interpreta o veto apenas como um “cancelamento”. Além disso, baseado em alguns estudos sobre a inibição de sinais de parada, ele sugere que, pelo menos, nos casos de movimentos internamente iniciados, o sinal de preparação de movimento é acompanhado por uma atividade neural que pode inibir o movimento. Muitos estudos mostram que essa atividade inibitória surge em múltiplas regiões pré-frontais, mas a área principal está localizada no córtex pré-frontal inferior direito (cf. *Ibidem*, p.4-5).

Por fim, ele conclui afirmando que os resultados da pesquisa sugerem que é possível cancelar ou vetar um movimento mesmo depois do início do RP. Levando em conta que não seja ultrapassado 200ms antes do início do movimento.

3.3.2. Daniel Wegner e a “Ilusão da vontade consciente”

A principal tese defendida por Daniel Wegner em seu livro, *The Illusion of Conscious Will*, é a de que a consciência é uma ilusão¹⁰⁴. Ela é ilusão uma vez que vários achados da neurociência e da psicologia indicam que ela não tem papel causal relevante nas ações. Praticamente todo o processo de produção da ação é feito pela atividade cerebral

¹⁰⁴ E desta tese se seguem outras, como a de que a vontade consciente também é uma ilusão.

inconsciente de nossos cérebros, a consciência só surge depois que a ação já foi produzida. Como chamamos em filosofia, a consciência aqui é um fenômeno *post hoc*¹⁰⁵.

Se observarmos atentamente, podemos perceber que temos duas coisas durante a produção de uma determinada ação: uma é a vontade ou desejo de realizar a ação, e a outra é a experiência consciente da mesma ação. A partir disso Wegner nos diz que há dois tipos diferentes de “vontade”: vontade como um estado mental consciente que é a causa de uma ação e vontade como experiência consciente de agir voluntariamente. Como vemos, nos dois casos a consciência está ligada à vontade. Mas, enquanto Wegner assume que esta pode ser vista como algo real (vontade como experiência consciente), a outra é veementemente negada e vista como uma ilusão (vontade como causa) (cf. WEGNER, 2002, p.3).

Um fato que contribui para a argumentação de Wegner é o de que geralmente supomos que a experiência consciente que temos de uma dada ação é o mesmo que a produção causal desta ação, quando, segundo ele, elas não têm nada a ver uma com a outra. Wegner argumenta que tal confusão resulta de uma concepção equivocada de agência. Em tal concepção uma pessoa é um agente quando ele é capaz de afetar o mundo a partir de estados conscientes como a vontade¹⁰⁶ (cf. *Ibidem*, p.15).

Como uma parcela significativa dos filósofos, Wegner também associa a consciência à intenção. Segundo ele, quando pensamos (conscientemente) sobre uma determinada ação, nós tendemos a crer que este pensamento é causa da ação. Assim, pensar sobre uma ação é o mesmo que ter uma intenção¹⁰⁷, pois este pensamento induz o agente a acreditar que o pensamento o fez realizar aquela ação. Assim, ao interpretar a intenção como causa da ação, o agente gera a experiência da vontade consciente. Logo, por ter sua validade causal baseada apenas em uma “causalidade aparente” ao *interpretar* erroneamente que as intenções causam ações, a experiência da vontade consciente não tem nenhum papel causal na ação (cf. *Ibidem*, p. 64). O pano de fundo é o de que o agente cause conscientemente suas ações.

É exatamente a esta experiência da vontade consciente que Wegner se refere quando ele trata da ilusão da vontade. Ela é uma ilusão porque suas supostas bases causais também são uma ilusão. Segundo Wegner, as reais bases causais da vontade são processos

¹⁰⁵ Até o momento não estamos discutindo a questão de se a consciência também é um epifenômeno ou não.

¹⁰⁶ Ele define agente causal com sendo uma entidade que visa alcançar objetivos e cujas ações visam um objetivo (cf. *Ibidem*, p. 16-17).

¹⁰⁷ Tal afirmação parece estranha. Citando meu esposo, “eu posso pensar que estou jogando tênis na lua, mas pode ser que eu não tenha nenhuma intenção de jogar tênis na lua”.

causais inconscientes. Da mesma forma, também são processos causais inconscientes – diferentes dos processos anteriores – que geram pensamentos conscientes sobre as ações, como intenção e crença.

Além disso, ele não nega que a experiência consciente tenha um papel, mas antes ele nega que este papel seja o de causar as ações. Segundo ele, a experiência que temos de sermos a causa de nossas ações serve apenas para nos informar sobre o que acontece e o que vai acontecer em nosso sistema físico inconsciente (cf. *Ibidem*, 96).

Para Wegner as intenções são sempre conscientes e, por isso, são descritas como sendo a causa das ações. Contudo, ele também aceita que há casos onde as intenções não se fazem conscientes no momento em que elas supostamente dirigem o agente à ação, pois o que dá sentido as ações humanas é o fato de elas terem um objetivo específico (por ex., fazer um dragão de origami) que se intenciona atingir por meio de uma determinada ação (por ex., arte de dobrar papel - origami). Do contrário, para o autor, não faz sentido dizer que alguém *consciente* que não quer algo (em relação à ação) exerceu agência sobre uma ação. Tal acolhimento talvez se dê porque Wegner aceite que a consciência já tenha participado na produção da intenção prévia desta mesma ação. Visto que, para ele, a consciência sempre participa da produção de toda intenção.

Assim, as intenções seriam os pensamentos que surgem na consciência a partir de processos não conscientes, não tendo valor causal para a ação. Embora, é claro, elas tenham a função de informar ao agente sobre o que ele irá fazer.

Wegner também tentou localizar a experiência da vontade consciente no espaço (sua localização no sistema nervoso) e no tempo (o tempo de produção da ação) com o objetivo de fundamentar sua tese de que a experiência da vontade consciente não causa ações e que sua origem é distinta da origem da ação. Para tanto, ele se baseou nos experimentos realizados por B. Libet e sua equipe sobre a relação entre o RP e a Vontade consciente.

Embora Wegner sustente que a experiência consciente é originada só depois que processos físicos inconscientes, o RP, nos preparam para agir, existem diversos neurocientistas que sustentam que o RP não representa a preparação para mover. O mais certo, segundo eles, seria que tais processos apenas indicariam uma preparação geral ou uma antecipação de uma dada tarefa a ser executada (cf. HERRMANN et. al., 2008; TREVENA e MILLER, 2010).

Em sua tese de doutorado, por exemplo, Beatriz Sorrentino afirma que, além de negar uma relação causal direta entre o RP e a experiência da vontade consciente, estes estudos não mostram nem que a experiência e a ação tenham causas distintas, nem que a consciência seja irrelevante para ação. Sorrentino defende que, dado que a teoria da Causalidade Mental Aparente de Wegner depende da hipótese de que a experiência da vontade consciente e a ação sejam produzidas por bases distintas, então a teoria dele não está bem fundamentada (cf. SORRENTINO, 2015, p.72-73). O que, a meu ver, parece razoável.

Entretanto, embora veja que a distinção apresentada por Wegner entre consciência como causa e como experiência me parece muito aceitável e aplicável a testes científicos definitivos, creio que o ponto central de toda essa discussão não é sobre o poder causal da vontade consciente, da consciência, da mente, ou seja lá como a chamemos. A discussão causal é de extrema importância sem dúvida, mas ela é secundária, antes dela vem o problema de explicar o que é exatamente a consciência e seus derivados mentais. Isto é, qual é, de fato, o estatuto ontológico do mental (consciência)? Só depois que estabelecermos os termos adequados para este ponto, então poderemos passar para o problema causal. Farei uma discussão mais profunda sobre este tema no capítulo final desta dissertação.

3.3.2.1. Wegner e o livre-arbítrio como experiência da vontade consciente

Volição... é uma emoção indicativa de mudanças físicas, não uma causa de tais mudanças... A alma está para o corpo como o sino de um relógio está para o mecanismo, e a consciência responde ao som que o sino emite quando batido... Nós somos autômatos conscientes.
(HUXLEY, T. H. *Methods and Results*, 1910, apud WEGNER, 2002, p.317)

Como veremos mais a frente e levando em conta a passagem acima pontuada, podemos deduzir que Wegner entende ‘vontade’ como sinônimo de ‘volição’. Em geral, se pode fazer uma diferença entre volição e vontade da seguinte forma – isto, segundo Wegner, vale ressaltar: classifica-se o primeiro como uma sensação interna e o segundo como uma faculdade ou poder de produzir volições.

Nesse contexto conceitual, Wegner tentará mostrar que o livre-arbítrio, visto como volição, nada mais é do que uma *emoção* que indica mudança física, não sendo, portanto, a causa da mudança física. Como ele diz, a vontade consciente simplesmente é o que faz a ação ser sentida como algo feito por nós mesmos

Além disso, a vontade consciente marca e associa a ação ao nosso Eu através do sentimento produzido por ela. Nesse contexto, para Wegner, a experiência da vontade consciente seria um tipo de sensação de autoria emocional; ela seria mais do que uma percepção de algo fora do Eu, ela seria uma experiência da nossa própria mente e corpo em ação¹⁰⁸.

Como já mencionado, reconhecemos nossas ações como sendo nossas porque nós nos sentimos exercendo essas ações. Tal sentimento, segundo Wegner, nos ajuda a perceber a diferença entre “as coisas que estamos fazendo e todas as outras coisas que estão acontecendo dentro e ao redor de nós” (WEGNER, 2002, p.327). Daí é razoável ver que, para Wegner, a ideia de tomar a vontade consciente (livre-arbítrio) como um sentimento tenha nos levado a interpretar tal sentimento como algo que justifica a crença de que somos os causadores de nossas ações e que, por isso, nos *sentimos* e *somos* moralmente responsáveis por elas (cf. *Ibidem*, p.318).

Como exemplifica Wegner, geralmente as pessoas apreciam o livre-arbítrio como um poder ou habilidade para fazer o que se quer. Se nosso sentimento de agência voluntária não é suscitado por um poder de agir livremente, precisamos explicar como ele surge. Segundo ele, dado que “a experiência é o ponto final do sistema de inferência muito elaborado subjacente à causalidade mental aparente”, então a questão passa a ser esta: “por que nós temos esse sentimento?”.

De modo sucinto, ele serve como parâmetro para distinguirmos nossas próprias ações das demais e para nos identificarmos como sujeitos individuais. Segundo Wegner, esse sentimento nos ajuda a desenvolver o sentido de quem nós somos e o que podemos fazer. E principalmente, nos permite manter um sentimento de responsabilidade por nossas ações, que serve de base para a moralidade exigida em um convívio social (cf. *Ibidem*, p. 328).

No entanto, muito embora a experiência da vontade consciente nos “torne”, ou melhor, nos faça sentir como seres moralmente responsáveis (o que geralmente pressupõe uma consequência causal que ligue o agente à ação), veremos na citação abaixo como Wegner procura demonstrar a ineficácia causal da vontade consciente:

¹⁰⁸ Em uma tentativa de justificar sua tese de que a vontade consciente é uma emoção, Wegner afirma que, embora a vontade consciente não seja vista como uma emoção no sentido clássico, ainda assim, ela tem componentes típicos das emoções: como “um componente experimental (como é), um componente cognitivo (o que significa e os pensamentos que ela traz à mente), e um componente fisiológico (como o corpo responde)” (WEGNER, 2002, p.326). Apesar desta afirmação de Wegner, você leitor pode questionar e dizer que “nós não mencionamos a vontade quando nos pedem para dar exemplos de emoções”. Afinal, você estará dizendo a verdade.

Na verdade, os estudos iniciais do controle percebido (iniciado por Julian Rotter em 1966) centrou-se especificamente na ideia de que a tendência de atribuir controle a si mesmo é um traço de personalidade. Algumas pessoas têm mais disso do que outros, e essa expectativa generalizada de controle influencia ações e escolhas de uma pessoa através de uma ampla gama de circunstâncias. O controle percebido é muito parecido com o otimismo no que ele sinaliza com confiança e exuberância em muitos domínios da vida; controle pouco percebido, por sua vez, é como o pessimismo na medida em que conduz a uma subestimação geral do que pode ser feito. As pessoas que não percebem que elas estão controlando as coisas em suas vidas, muitas vezes atribuem eventos ao acaso, ao destino, ou a outros poderes. (Ibidem, p.330).

Wegner defende, em resumo, que a percepção de controle é diferente do controle real, isto é, o sentimento de vontade não é o mesmo que a força/poder da vontade, uma vez que o controle percebido pode afastar-se significativamente do controle real. Para tanto ele usa as fobias como exemplo mais extremo de desvio de percepção. O sujeito que sofre de fobia de avião, por exemplo, tem uma percepção de controle muito menor do que o controle real que ele possui, de fato. Assim, em geral, esse sujeito não faz nada frente ao seu medo. E crendo que sua vontade consciente seja inútil, ele continua a não fazer nada para vencer esse medo¹⁰⁹ (cf. Ibidem, p.332). Além disso, creio que seja interessante pensar também nas terapias para fobias. Por exemplo, quando a pessoa que sofre de algum tipo de fobia melhora, a mudança parece vir do sino, não da maquinaria do relógio.

Outra coisa é que, embora a vontade consciente não tenha nenhum papel causal, ela pode ser muito útil uma vez que sugere aos sujeitos que a causação está acontecendo. Por isso, ela está fortemente ligada à responsabilidade e moralidade. E sendo assim, pode-se justificar que uma pessoa seja moralmente responsável apenas por aquelas ações que ela desejou (*willed*) conscientemente (cf. Ibidem, pp.333-4). É isso que é pressuposto tanto no direito como na religião. Cito:

Assim, o que as pessoas pretendem e conscientemente querem é uma base para como a retidão ou iniquidade moral do ato é julgada. [...] A

¹⁰⁹ Este trecho mostra a contradição da argumentação de Wegner. Nele, Wegner quer mostrar a epifenomenalidade da vontade, mas acaba fazendo o contrário. Visto que ele mostra como ela pode influir em comportamentos e ações futuras. Como é possível perceber, ele até tenta explicar e diferenciar aquelas coisas que dependem ou não de nós, mas esquece que a percepção de controle influencia no comportamento e ação do sujeito.

religião muitas vezes enfatiza a vontade consciente, mesmo com mais força do que a lei. O que as pessoas conscientemente querem torna-se o árbitro do que elas merecem na terra e de seu destino no além. (Ibidem p.335).

Conquanto, como mostra a citação, tanto o direito como a religião assumam que a experiência da vontade consciente seja um efeito direto da relação causal real entre o pensamento e a ação do sujeito, com sua teoria da causação mental aparente, Wegner sugere que uma ação conscientemente desejada é meramente uma estimativa da eficácia causal dos pensamentos de alguém na produção de uma ação (cf. Ibidem, p.336).

Para Wegner, os pensamentos que temos antes de nossas ações não precisam ser a causa das ações para servirem como critério de avaliação moral. As informações sobre o estado mental em que o sujeito se encontra durante uma ação é importante para determinar como ele será julgado por um crime, por exemplo. Isso vale mesmo levando em conta a falibilidade desse tipo de conhecimento (cf. Ibidem, p.340)¹¹⁰.

Contudo, mesmo postulando que a força causal da vontade consciente seja ilusória, Wegner vai insistir que a vontade consciente não é um fenômeno epifenomênico. Pois tal ilusão serve como os blocos de construção da vida social e psicologia humana. Visto que o sentimento de vontade consciente é o único que pode nos indicar quem somos como indivíduos, de discernir o que podemos ou não fazer, e de nos situar como pessoas moralmente responsáveis¹¹¹.

3.4. Quais são as teses encontradas aqui?

Nesta seção, farei uma breve análise conceitual da noção de livre-arbítrio apresentada nas seções anteriores a partir da distinção conceitual entre os tipos de Liberdade Indeterminista proposta por Susanne Bobzien e exposta por mim no capítulo anterior. Como vimos, Bobzien apresenta três tipos de liberdade indeterminista: I, liberdade para fazer de

¹¹⁰ Além disso, é dito que a experiência da vontade consciente não deve servir como um único parâmetro para definir a responsabilidade do sujeito. Em casos em que um sujeito se encontra drogado, embriagado, sonolento e etc., por exemplo, não podemos assumir que ele seja plenamente responsável por suas ações, mesmo que ele diga que realizou suas ações de modo conscientemente desejado (cf. Ibidem, p.338).

¹¹¹ Contudo, embora a posição de Wegner seja a de que a vontade consciente influencie na formação do nosso Eu, é possível inferir exatamente o oposto. Se a vontade é um fenômeno *post hoc*, isto é, ela sempre vai chegar depois da informação processada pelo cérebro, como ela pode nos influenciar de alguma forma? E como ela nos indica quem somos? Pelo contrário, ela nos ilude nos fazendo pensar que fazemos o que queremos quando na verdade queremos o que fazemos.

outro modo, isto é, a liberdade para fazer ou não fazer A; II, liberdade de decisão, isto é, a liberdade para escolher entre A, B, C...; III, e liberdade da vontade, isto é, a liberdade fornecida por uma faculdade da alma/mente, a vontade. Em I e II minhas escolhas são ou podem ser determinadas por meus desejos e crenças, mas em III eu possuo uma habilidade que me permite escolher de modo independente tanto dos meus desejos quanto das minhas crenças. Além disso, as noções de responsabilidade distinguidas por Bobzien são duas: O MR1 (*moral responsibility 1*) que indica que a ação de um agente pode ser considerado digno de louvor ou culpa quando o agente é causalmente responsável por uma ação ocorrer ou não; E o MR2 (*moral responsibility 2*) que indica responsabilidade moral por parte do agente quando este poderia ter feito uma ação de outro modo. Neste modo de definir o MR2, há duas pressuposições básicas: sentimentos e crenças do agente¹¹² de que ele poderia ter feito de outro modo e a indeterminação da escolha/ação.

Primeiramente, farei uma exposição do conceito de livre-arbítrio tratado pelos autores e, em seguida, farei uma análise conceitual da noção a fim de testar a consistência conceitual do autor ao usar seu conceito. Frequentemente, ao longo da análise, chamarei a atenção para as diferenças entre o conceito de livre-arbítrio que o autor começa investigando e o conceito que aparece no final da investigação ou em pesquisas posteriores.

3.4.1. Análise do conceito de Livre-arbítrio em Benjamin Libet

Em seu artigo mais conhecido publicado em 1983, Libet não nos oferece uma definição para o que ele chama de “ato livremente voluntário”. O único ponto claro sobre esse termo é que ele parece pressupor três coisas: o ato deve ser endógeno, consciente e livre de constrangimento externo (cf. LIBET, 1983, p.623).

Já em um artigo publicado em 1999, Libet nos apresenta dois pré-requisitos básicos para o conceito de livre-arbítrio estudado por ele e sua equipe:

¹¹² Na SEP encontramos um artigo, “Agency”, escrito por Markus Schlosser que define “agente” como sendo “um ser com a capacidade de agir” (cf. SCHLOSSER, 2015). Ainda neste mesmo artigo Markus Schlosser esclarece que este termo vem sendo usado pelos estudiosos ao longo da história, em geral, possuindo um conteúdo intencional e consciente: eu exerço conscientemente uma ação sob determinadas circunstâncias e com uma dada intenção de atingir um fim. Esse parece ser o uso que Susanne Bobzien faz do termo, uma vez que os autores antigos estudados por ela como, Epicuro, Epiteto, e Alexandre de Afrodísias, falavam que as ações que “dependem de nós” pressupõem nosso assentimento. Dito de outro modo, as ações devem ser assentidas conscientemente.

Em primeiro lugar, não deveria haver nenhum controle externo ou sinais para afetar a ocorrência ou surgimento do ato voluntário em estudo; isto é, ele deveria ser endógeno. Em segundo lugar, o sujeito deveria sentir que ele/ela queria fazê-lo, em sua própria iniciativa, e sentir que ele poderia controlar o que está sendo feito, quando fazê-lo ou não fazê-lo (Libet, 1999a, p.47).

A partir deste esclarecimento, nós podemos chegar ao seguinte resultado: o conceito de livre-arbítrio¹¹³ investigado por Libet pressupõe tanto o controle consciente por parte do sujeito quanto a não-causação externa. Além disso, em seu livro, *Mind and Time*, Libet deixa mais claro a necessidade de realização consciente das ações para que o ato seja voluntário: “a visão tradicional e predominante do livre-arbítrio também assume que a vontade de uma pessoa é exercida de forma consciente” (LIBET, 2006, p.140).

Como vemos, e tendo em vista a classificação proposta por Bobzien, o conceito padrão de liberdade que mais se aproxima ao conceito investigado por Libet é o classificado como “Liberdade de tipo III”. Isso porque neste conceito de liberdade indeterminista, a chamada liberdade da vontade, exige-se a negação da influência causal por parte de nossas crenças e desejos – que são alguns dos elementos que formam nossa memória – sob a faculdade da vontade. Pois, como sabemos, Libet considera que a consciência é um fenômeno que emerge de atividades neurais apropriadas, mas que independe causalmente delas. Cito:

Eu concluo, portanto, que a consciência é um fenômeno único, com os seus requisitos neuronais separados. A consciência não é uma função de um processo de memória. Não é o equivalente a um traço de memória declarativa formada. Também não é a ausência de um relato de consciência devido a um esquecimento rápido de uma experiência sensorial real anterior. A proposta que permanece mais compatível com toda a evidência é a hipótese de que a consciência é o resultado emergente de atividades neuronais apropriadas quando estas persistem por uma duração mínima de até 0,5 seg (LIBET, 2004, pp.66-67).

Já num segundo momento, que se dá após a coleta dos resultados obtidos por meio dos experimentos, o conceito de livre-arbítrio em Libet sofreu uma mudança; ele passou

¹¹³ Embora os conceitos mais encontrados em seus artigos sejam os de “vontade consciente” e de “vontade livremente voluntária”, tais termos podem ser entendidos como equivalentes ao de livre-arbítrio, enquanto elemento que possibilita uma ação endógena e livre.

de livre-arbítrio positivo para livre-arbítrio negativo¹¹⁴. Isto é, numa suposta consequência direta dos achados, o conceito deixou de pressupor um *controle sobre o início consciente* das ações e passou a pressupor apenas o *veto ou cancelamento consciente* das ações iniciadas inconscientemente. Assim, neste caso, embora a intenção consciente não causasse mais a ação motora, agora ela passa a ter o poder de *vetar/cancelar* ou não esta ação.

De modo semelhante ao conceito de livre-arbítrio padrão estudado por Libet, este novo conceito também pode ser encaixado no conceito de “Liberdade III”. Pois, ainda permanece a negação de coação externa e independência da vontade, por um lado, e a independência da vontade e a participação ativa do agente por meio desta, por outro. O que há de diferente é o fato de que ele apenas limita o poder de alcance do agente. Isto é, ele deixa de ter controle “total” sobre as ações (ele poderia escolher de outro modo) e passa a simplesmente poder vetar ou não a saída de uma ação.

Além disso, adotando a distinção proposta por Bobzien entre Responsabilidade Moral tipo I e tipo II, temos que o conceito que se encaixa melhor com o conceito de livre-arbítrio negativo é o de Responsabilidade Moral tipo I, visto que neste tipo exige-se apenas que a ação de um agente possa ser considerada digna de louvor ou culpa quando o agente é causal e conscientemente responsável por esta ação ocorrer ou não (cf. LIBET, 1999a, pp.52-53 e 55). Enquanto que o conceito de livre-arbítrio positivo se encaixa com a Responsabilidade Moral de tipo II, uma vez que ela exige que o agente poderia ter agido de outro modo.

Resumo dos pressupostos básicos para os conceitos de livre-arbítrio em Libet:

Pressupostos pré-experimentos:	Conceitos pós-experimentos:
<ul style="list-style-type: none"> i. <i>Controle</i> consciente. ii. Livre-arbítrio positivo. iii. Liberdade tipo III. iv. Responsabilidade moral tipo II. 	<ul style="list-style-type: none"> i. <i>Veto</i> consciente. ii. Livre-arbítrio negativo. iii. Liberdade tipo III. iv. Responsabilidade moral tipo I.

¹¹⁴ Quando falo de livre-arbítrio positivo e livre-arbítrio negativo apenas estou salientando a distinção entre um livre-arbítrio que tem o poder de iniciar escolhas (positivo) e o livre-arbítrio que tem o poder de vetar a realização de uma escolha (negativo).

3.4.2. Análise do conceito de Livre-arbítrio em Michael Gazzaniga

Ao propor sua hipótese do Módulo Intérprete, Michael Gazzaniga crê eliminar o livre-arbítrio. Conceito este traduzido pela tradição filosófica, segundo ele, como sendo “a crença de que o comportamento humano é uma expressão de escolha pessoal que não é determinada por forças físicas, Destino ou Deus” (GAZZANIGA, 2011, p.108). Além disso, em seu livro, Gazzaniga também afirma que o que nós realmente *não queremos* dizer quando afirmamos que temos livre-arbítrio é que nossas ações são pré-determinadas, seja por fatores genéticos, ambientais ou cadeias causais externas – a ideia de que estamos livres de restrições externas e internas sobre nossas ações. Sendo assim, eu tendo a concluir que o conceito de livre-arbítrio padrão exposto para ser criticado por ele é o conceito associado à “Liberdade III”, liberdade da vontade.

Ademais, segundo Gazzaniga, a eliminação do livre-arbítrio segue da demonstração de que essa capacidade é uma ilusão. Ilusão esta que surge como uma consequência das ações do módulo intérprete. Isto é, como a consciência e o “eu” são criações do módulo intérprete e o conceito tradicional de livre-arbítrio depende de ambos e de uma não determinação física, então isso leva Gazzaniga a concluir que o livre-arbítrio é uma ilusão.

Em suas críticas Gazzaniga não fala muito da noção de responsabilidade que será eliminada quando o livre-arbítrio for eliminado, mas tendo a crer que seja a noção de responsabilidade tipo II, uma vez que esta noção pressupõe tanto os sentimentos e crenças do agente de que ele poderia ter feito de outro modo quanto a indeterminação da escolha/ação. E, como sabermos, o conceito de livre-arbítrio inferido possui ambos os pressupostos.

Por outro lado, e já entrando na (re)formulação destas duas noções centrais, muito embora Gazzaniga afirme que o livre-arbítrio seja uma ilusão, ele ainda tenta salvar as noções de Liberdade e Responsabilidade. Para ele, o mundo deve ser visto como uma dimensão na qual todas as coisas são fisicamente determinadas, e, posto que o cérebro é algo físico, então ele também é um sistema determinístico (o tratar ou não da questão quântica aqui é, neste nível, irrelevante para o assunto). Contudo, há responsabilidade, pois ela se encontra nas interações sociais. E o mundo social, por sua vez, é regido por leis que não são as mesmas do mundo físico. Portanto, embora nossos cérebros sejam determinados por leis físicas, somos, enquanto pessoas, livres e responsáveis, pois estamos em constante interação social. Assim,

segundo ele, é justificável concluir que as explicações sobre o funcionamento do cérebro não impedem nem impactam a liberdade e a responsabilidade sobre nossas ações.

Por fim, temos que as noções resultantes das investigações de Gazzaniga sejam a de liberdade tipo I, isto é, a liberdade para fazer de outro modo. Uma vez que ele não se preocupa em propor uma nova noção de livre-arbítrio mais contemporânea, mas apenas tenta manter a realidade da liberdade e responsabilidade humana em um ambiente social. O que exige, sob este contexto, apenas a capacidade de agir de outro modo para que alguém seja moralmente responsável por algo. Além disso, e por esta mesma razão, creio que aqui se aplique a noção de responsabilidade tipo II – o agente pode agir de outro modo.

Pressupostos básicos para o conceito de livre-arbítrio em Gazzaniga são os seguintes:

Pressupostos pré-exposição:	Conceito pós-exposição:
<ul style="list-style-type: none"> i. Livre-arbítrio positivo. ii. Liberdade tipo III. iii. Responsabilidade moral tipo II. 	<ul style="list-style-type: none"> i. Livre-arbítrio positivo. ii. Liberdade tipo II. iii. Responsabilidade moral tipo II.

3.4.3. Análise do conceito de Livre-arbítrio em Stefan Bode e John-Dylan Haynes

Assim, como Libet e Gazzaniga, Stefan Bode e John-Dylan Haynes também associam a noção de livre-arbítrio com a noção de consciência. Aqui eles fazem tal associação ao propor que a concepção analisada por eles diz respeito à liberdade consciente de ação (cf. BODE e HAYNES et. al., 2011, p.1). Assim, se nossas decisões são feitas inconscientemente, então o livre-arbítrio é uma ilusão. Além disso, embora seja dito que o livre-arbítrio é uma ilusão, os autores enfatizam que as decisões são livres no sentido de não haver constrangimentos externos que afetem as decisões dos participantes, isto é, as decisões válidas nos experimentos são aquelas que os participantes dizem fazer de modo espontâneo e imparcial (cf. Ibidem, p.2).

Por um lado, levando em conta que as pesquisas realizadas por Bode e Haynes sobre as ações voluntárias partiram dos artigos publicados por Libet e sua equipe, e por outro, relembrando que as investigações se centram na relação entre o aspecto subjetivo (consciência

da decisão) e o aspecto objetivo (atividade cerebral) durante uma tarefa de decisão, tal como Libet, creio que seja sensato concluir que o objeto de investigação deles também é a noção de liberdade tipo III, a liberdade da vontade, e, conseqüentemente, a noção de responsabilidade correspondente também será a de tipo II^{115, 116}.

Ademais, com relação às prováveis noções de livre-arbítrio e responsabilidade resultantes dos achados apresentados em 2015 por Haynes, a conclusão pode ser um pouco mais difícil de determinar e, por isso, mais difícil de conciliar com as conclusões do artigo de 2011. No entanto, vamos tentar:

Depois de ler vários artigos escritos por Haynes (em cooperação com Bode ou não), não consegui identificar uma definição clara e intencional de uma possível noção de livre-arbítrio resultante, embora seja possível dizer que ela é claramente negativa como a de Libet. Por exemplo, ela é indeterminista ou apenas não-predeterminista?

Gostaria de centrar esta análise conceitual apenas nos escritos de Haynes, deixando de lado os de Bode, e focar nas noções pré-experimentos. Por Haynes ser um neurocientista não filósofo (e posso estar completamente enganada quanto às minhas expectativas), tendo a crer que ele tenha uma postura monista da realidade. O que implicaria em dizer que tudo, mente e cérebro, é físico; o que também implicaria que ambos estão sob as rédeas das leis que governam o universo. Mas isso é apenas uma inferência. Lembro que antes de ler o livro de Libet, creia fortemente que ele aceitava a influência causal direta da memória sobre nossas ações exatamente por ele ser um neurocientista, no entanto, vi que não era bem assim.

E como veremos na citação abaixo, no artigo de 2016, Haynes parece indicar que nossas ações podem ser causalmente determinadas:

Intenções internamente guiadas ou “livres” são geradas na ausência de estímulos desencadeantes externos diretos e resulta de um processo de escolha interna. Intenções externamente guiadas ou “sugestionadas”, em contraste, são geradas em resposta direta a estímulos externos. *Note-se que, quando falamos de intenções livres, não queremos dizer que estas intenções são menos causalmente determinadas, mas que a sua causa direta não é um estímulo externo* (HAYNES, 2016, p.450. Grifo meu).

¹¹⁵ “Decisões conscientes”, “ações voluntárias”, “escolhas livres”, etc. são alguns dos termos usados em Haynes e Bode para se referir à noção de livre-arbítrio.

¹¹⁶ Por estes textos serem compostos por dois autores principais, e por eu escolher me centrar em apenas um, no caso Haynes, creio que seja mais frutífero detalhar mais minha escolha. O que será feito logo mais a seguir.

Ademais, em seus artigos, um dos passos iniciais de Haynes et. al. antes de apresentar os detalhes do experimento é apresentar uma definição que, a meu ver, tinha o propósito de corresponder a uma noção padrão de livre-arbítrio – sendo que tal noção sempre é enfaticamente salientada como exigindo que as escolhas sejam feitas de forma consciente. Assim, ao tentar demonstrar cientificamente que seus experimentos indicam que não temos consciência de nossas escolhas e ações no momento em que estas são iniciadas, ele acredita ter demonstrado que o livre-arbítrio é uma ilusão, dado a sua pressuposição inicial de que escolhas livres são feitas conscientemente.

Por fim, levando em consideração o que foi dito até agora e tomando por base estas citações:

A impressão de que somos capazes de escolher livremente entre diferentes cursos possíveis de ação é fundamental para a nossa vida mental (HAYNES, BODE et. al., 2008, p.1).

Como seres humanos, nós experimentamos a capacidade de escolher conscientemente nossas ações, bem como o momento em que nós a realizamos (HAYNES, BODE et. al., 2011, p.1).

Creio que a noção padrão de livre-arbítrio adotado por Haynes para ser analisada experimentalmente diz respeito, de fato, à noção de liberdade III, liberdade da vontade. E também, oportunamente, a noção de responsabilidade se refira à noção de responsabilidade II.

Agora vamos passar para a parte onde tentamos encontrar as noções de livre-arbítrio e responsabilidade pós-experimento:

Como vimos na seção anterior, no artigo de 2015, Haynes e sua equipe realizaram novos estudos para testar a eficácia do “veto”. De acordo com estes estudos, as pessoas possuem a capacidade de vetar/cancelar as ações até cerca de 200ms antes de ela iniciar. Esses novos experimentos fortaleceram ainda mais os estudos realizados por Libet. Entretanto, diferentemente das conclusões metafísicas fortes a que Libet chegou, Haynes ressalta o caráter não dualista de seus achados. Isto é, para ele, os achados que levaram a fortalecer a ideia de “veto” indica apenas que os humanos têm uma capacidade física de cancelar ou não a realização de uma dada ação iniciada de modo inconsciente pelo cérebro.

Nada indica que essa capacidade de cancelar seja algo metafisicamente distinto dos demais mecanismos físicos neurais¹¹⁷.

Em outro momento temos que, “as nossas escolhas dizem respeito às decisões de ‘quando’ mover e ‘se’ mover, mas não envolvem uma escolha entre diferentes respostas [...]” (Haynes, 2015, p.4). Assim, sob esta afirmação, a noção de liberdade mais próxima à apresentada por Haynes possivelmente se refere à noção de “liberdade I”, a liberdade para fazer de outro modo¹¹⁸.

Por conseguinte, se levarmos em conta que em Haynes temos uma dada capacidade de fazer de outro modo, então, parece razoável concluir que a noção de responsabilidade correspondente pode, a princípio, se referir à noção de responsabilidade II.

Resumo dos pressupostos básicos para os conceitos de livre-arbítrio:

Pressupostos pré-experimentos:	Conceitos pós-experimentos:
<p>i. <i>Controle</i> consciente ii. Livre-arbítrio positivo. iii. Liberdade tipo III. iv. Responsabilidade moral tipo II.</p>	<p>i. <i>Veto</i> consciente. ii. Livre-arbítrio negativo. iii. Liberdade tipo I. iv. Responsabilidade moral tipo II.</p>

3.4.4. Análise do conceito de Livre-arbítrio em Daniel Wegner

Tendo por referência as duas passagens do livro de Wegner citadas abaixo e a tentativa constante de provar a ilusão de uma capacidade com poderes causais chamada 'vontade', parece plausível assumir que ele também toma como conceito de livre-arbítrio base o conceito que se encaixa com a noção de Liberdade III, liberdade da vontade. Cito:

As pessoas apreciam o livre-arbítrio como uma espécie de *poder pessoal*, a capacidade de fazer o que eles querem fazer (WEGNER, 2002, p.232. Grifo meu).

¹¹⁷ Como o cérebro inicia e executa um processo de cancelamento em um tempo tão curto? De acordo com Haynes, o processo de cancelamento pode ser comparado com uma corrida entre o sinal de ir e um sinal de parar. Nesta analogia, a inibição de um movimento planejado é acompanhada por atividade neural em várias regiões pré-frontais. Haynes propõe que o córtex fronto-polar inferior direito (e talvez o medial) atua como freio que pode inibir movimento interna ou externamente iniciados. Isto é, ao ter início o processo para realizar o movimento também é dado início a um processo neural que servirá para cancelar ou não esse movimento.

¹¹⁸ Por favor, tenham em mente que Haynes não tem a pretensão de propor uma nova noção de livre-arbítrio com o seu trabalho, apenas testar a validade do livre-arbítrio. Desse modo, quando digo que ele nos oferece uma possível noção de livre-arbítrio eu quero dizer que, “eu” enxergo uma possível noção de livre-arbítrio em seus textos que pode se encaixar com uma das noções de liberdade propostas por Bobzien.

A maioria de nós pensa que compreende a questão fundamental do livre-arbítrio e determinismo. A questão parece ser se todas as nossas ações são determinadas por mecanismos além do nosso controle, ou se pelo menos alguns deles são determinados por nossa *livre escolha* (Ibidem, p.319. Grifo meu).

Este conceito de livre-arbítrio, enquanto uma capacidade que nos permite escolher/agir de modo independente, como já vimos, nos permite assumir com certa segurança que a noção de responsabilidade presente também se refira à noção de responsabilidade tipo II.

Além disso, Wegner também afirma que a noção de vontade consciente é fortemente ligada à noção de responsabilidade e moralidade. Isto porque, segundo ele, as pessoas são ditas moralmente responsáveis por suas ações quando tais ações são *conscientemente desejadas* (cf. Ibidem, p.334). Tal passagem nos mostra claramente a ligação entre desejos e ações conscientes (livres) e responsabilidade. E, tais como os autores tratados anteriormente aqui, também tem uma noção de livre-arbítrio e de responsabilidade idênticas quando estamos investigando as noções iniciais que sofrerão uma averiguação: liberdade III e responsabilidade II.

Agora passando para a segunda parte da exposição, na qual exibiremos as noções resultantes, trazemos a seguinte peculiaridade do trabalho de Wegner: a noção de vontade consciente passa a apresentar duas “subdivisões”, por assim dizer, “experiência da vontade consciente” e “capacidade da vontade consciente”. Segue a exposição:

Já sabemos que Wegner nos apresenta dois tipos de “vontades”, vontade como uma faculdade mental que é a causa consciente de uma ação e vontade como experiência consciente de agir voluntariamente. Essa distinção serve para nos mostrar não só que, em ambos os casos a consciência está ligada à vontade, mas também que a experiência da vontade consciente pode ser vista como algo real enquanto que a vontade como capacidade deve ser tomada como uma ilusão (cf. WEGNER, 2002, p.3).

Entretanto, ao propor que a força causal da vontade consciente seja uma ilusão, Wegner não pretende tornar a vontade consciente um epifenômeno. Embora sem força causal, mas apenas com valor de experiência consciente, ela ainda nos é útil como base para o convívio em sociedade. E este valor social é o que garante a ela seu valor evolutivo. Além disso, este sentimento consciente é o único capaz de nos indicar quem somos como

indivíduos, de discernir o que podemos ou não fazer, e de nos situar como pessoas moralmente responsáveis.

Mais uma vez as ideias na nossa cabeça parecem dar um nó. Como Wegner pode assumir tais coisas? Parece inconciliável. Mas, temos que ter em mente o seguinte: ao utilizar os experimentos de Libet como elementos centrais para eliminar o livre-arbítrio – como uma habilidade chamada vontade, Wegner nos deixa apenas com a realidade da experiência das ações e desejos. Isto é, enquanto volição, o livre-arbítrio nada mais é do que uma *emoção* que indica mudança física, não sendo, assim, a causa da mudança física¹¹⁹.

No entanto, tendo em vista as noções de liberdade indeterminista propostas por Bobzien, vemos que a noção resultante de Wegner não se encaixa com nenhuma das noções. Pois, todas elas pressupõem algum tipo de valor causal. O que nos é negado aqui.

Todavia, sabemos que Wegner mantém a responsabilidade por parte do agente. Isto é, ele sustenta que a experiência de exercer uma dada ação serve como parâmetro para distinguirmos nossas próprias ações das demais e para nos identificarmos como sujeitos individuais. O que nos ajuda a distinguir o “nós” dos “outros”. E principalmente, nos permite manter um sentimento de responsabilidade por nossas ações, uma vez que elas foram realizadas não por um objeto ou ser qualquer, mas antes por *mim*. O que *poderia ser* encaixado com a noção de responsabilidade mais básica, a noção I, uma vez que ela exige apenas que o agente realize uma ação de modo que ela possa ser considerada digna de louvor ou culpa, posto que o agente é causal e conscientemente responsável por esta ação ocorrer ou não. Mas, de fato, *não podemos fazer tal afirmação*, pois esta noção de responsabilidade não vem de um agente autônomo consciente, um agente como causa da ação.

Todavia, mesmo que admitamos que Wegner tente nos mostrar uma concepção de agente segundo a qual o agente é um tipo de zumbi, um agente que “realiza” ações de modo inconsciente, ainda assim seria questionável como válida aqui a noção de responsabilidade I como equivalente à noção de Wegner, pois a noção de Bobzien pressupõe um agente consciente e com poder causal, já a de Wegner absolutamente nega tal noção.

¹¹⁹ Embora eu interprete dessa forma, alguém pode dizer o seguinte: “Certo, mas isso só reforça a impressão de que a experiência da vontade livre é um epifenômeno. O nó na nossa cabeça só existe porque Wegner parece negar esse epifenomenalismo”.

Em resumo, os pressupostos básicos para o conceito de livre-arbítrio em Wegner são os seguintes:

Pressupostos pré-experimentos:	Conceitos pós-experimentos:
<ul style="list-style-type: none"> i. <i>Controle</i> consciente ii. Livre-arbítrio positivo. iii. Liberdade tipo III. iv. Responsabilidade moral tipo II. 	<ul style="list-style-type: none"> i. Livre-arbítrio é uma ilusão. ii. Não foi possível encaixar uma noção de responsabilidade aqui.

3.4.5. Semelhanças e diferenças entre os conceitos analisados

Aqui farei uma simples análise dos conceitos expostos acima e darei um indicativo de como será o próximo capítulo desta dissertação. Apresentarei primeiro as semelhanças e diferenças entre os vários conceitos de livre-arbítrio e responsabilidade identificados.

Na exposição dos conceitos de livre-arbítrio e responsabilidade no período *pré e pós experimentos* temos os seguintes resultados.

Pré-experimento:

- 1, Todos os autores partem de uma noção base de livre-arbítrio que pode ser encaixada com a noção de liberdade tipo III. E, conseqüentemente, também partem da mesma noção de responsabilidade tipo II.
- 2, Todas as noções de livre-arbítrio pressupõem uma ligação entre o livre-arbítrio e a consciência. Tal ligação diz respeito ao fato de que as escolhas e ações são apenas vistas como livres quando elas são realizadas de modo consciente.
- 3, O problema do livre-arbítrio é entendido na sua versão mais tradicional, a saber, como o problema “livre-arbítrio x determinismo”. Em outras palavras, os autores se preocupam principalmente com o problema de saber se nossas ações poderiam ser livres dentro de um contexto determinista da realidade. Embora em alguns casos o problema do indeterminismo também apareça, ele sempre é deixado de lado por se considerar um problema extra e de segunda ordem.

Pós-experimento:

1, Na versão pós-experimento, encontramos algumas diferenças entre os conceitos de livre-arbítrio e responsabilidade nos autores. Benjamim Libet, por exemplo, postula um conceito de livre-arbítrio que, embora negativo, ainda pôde ser encaixado com a liberdade tipo III. Já a sua noção de responsabilidade permaneceu como sendo a noção II. Michael Gazzaniga, por sua vez, postulou uma noção de liberdade que pôde ser encaixada com a noção de liberdade tipo II e a noção de responsabilidade com a de tipo II. Haynes não se preocupou em propor uma nova noção substituta, mas ainda assim foi possível garimpar e encontrar em seus textos uma noção de liberdade tipo I e de responsabilidade tipo I. Por fim, Wegner deixou o trabalho mais complicado para mim. Ele, até onde me foi possível perceber, não deixou espaço para noção de liberdade – ele eliminou a existência do livre-arbítrio, embora tenha defendido um tipo de responsabilidade pessoal por parte dos agentes pessoais. Pela ausência do fator “consciência”, não foi possível classificar a noção de responsabilidade proposta por ele como sendo uma noção válida de acordo com a classificação proposta por Bobzien.

2, O problema permanece como sendo o problema livre-arbítrio x determinismo.

3, Para Libet e Haynes, a consciência permanece como fator de grande importância, mas para Gazzaniga e Wegner, ela deixa de ser relevante e passa a ser apenas um elemento de engano.

Como foi possível observar, o nível conceitual de análise, no âmbito científico, geralmente é deixado em segundo plano ou esquecido. No caso dos exemplos apresentados aqui, vimos que, em sua maioria, os pesquisadores partem de um conceito de livre-arbítrio mais geral e de senso comum. Não lhes importa focar na análise conceitual do termo, mas antes, as suas preocupações estão em testar esta suposta habilidade humana de acordo com determinados aparatos científicos. Uma exceção aqui seria o caso de Wegner que buscou analisar o conceito não apenas do ponto de vista científico, mas também do ponto de vista conceitual.

Ao contrário de Libet, Gazzaniga, Bode e Haynes, Wegner tentou mostrar que, ao analisar o conceito de livre-arbítrio, encontramos duas subnoções distintas que podem nos confundir e nos fazer acreditar em algo não real, no caso em questão, a existência de uma habilidade com poderes causais independentes. Os demais autores, embora, vez por outra falassem do termo e seu significado, focaram mais na análise científica da questão. Gazzaniga, por exemplo, tentou mostrar que o conceito de livre-arbítrio era sem fundamento. Apesar disso, segundo ele, ainda assim nós podíamos ser considerados livres porque, no

âmbito social, podíamos reter uma liberdade e responsabilidade não dependentes das leis da natureza. O nível social é um nível emergente regido por novas leis.

Todavia, aqui pode ser levantada uma questão: se este novo nível de realidade é livre porque não é regido por leis deterministas ou indeterministas no nível mais básico, então é preciso deixar mais claro porque exatamente as novas leis não determinam de alguma forma as nossas escolhas e decisões. Por exemplo, por que o nível emergente social não depende causalmente da sua base física depois que ele “nasce”? Por que a relação causal para no surgimento desse nível? Por que a sociedade e suas leis morais e éticas são independentes dos mecanismos ambientais, genéticos e neurais que envolvem toda a vida humana? Nas poucas vezes em que essas questões foram levantadas, elas não foram respondidas, ou pelo menos não foram respondidas de modo satisfatório.

Com relação aos estudos de Haynes e Bode, foi possível observar que, embora a noção de livre-arbítrio geralmente implica vontade e/ou ação com pré-requisitos racionais e intencionais por parte do agente, nos experimentos realizados é possível notar que eles parecem excluir a parte racional da escolha/ação ao excluir a reflexão sobre a ação. Parece que eles querem estudar decisões livres espontâneas e, portanto, não reflexivas. No entanto, eles parecem querer estender os resultados dos seus experimentos para as decisões reflexivas.

Por sua vez, Libet, por um lado, cometeu alguns equívocos conceituais e de interpretação de provas, e por outro, ele recorreu a uma metafísica conceitual para livrar o livre-arbítrio das leis naturais¹²⁰. E, por isso, acabou caindo nas armadilhas da metafísica. Infelizmente, ele se foi sem conseguir explicar como, de fato, a mente se relaciona com o cérebro, uma vez que ambos são metafisicamente distintos.

Por fim, o ponto que quero mostrar aqui é que não resolvemos a questão do livre-arbítrio se verificamos que estamos sujeitos apenas a leis deterministas ou também a leis indeterministas, ou se estamos ou não conscientes no momento em que fazemos nossas escolhas. Creio que devemos ver a questão por outro ângulo. A questão não deve ser: se tudo determina minha escolha, então eu não sou livre para escolher; ou, se nada determina o que eu escolho, eu não estou no controle das minhas escolhas; ou ainda, se não estou consciente de minhas escolhas e ações, então não sou livre. A questão deve ser esta: eu quero escolher, eu quero determinar minha escolha, apenas *Eu*, pois só assim me vejo como livre. Mas o que

¹²⁰ Algum leitor também poderia me rebater com a seguinte argumentação: “Todos fazem isso, o problema é que, enquanto os outros recorrem a uma metafísica popular, a materialista, Libet recorre a uma metafísica impopular. E só por isso ele sofre bulling”.

significa ser “Eu”, o que me faz ser “eu” e não “você”, por exemplo? Aceito que o fator “consciência” é importante e, a meu ver, ineliminável para uma noção de livre-arbítrio mais geral e de senso comum. No entanto, o conceito de “Eu” ou “Pessoa” também possui o mesmo peso.

Você pode argumentar que as noções de Eu e Pessoa pressupõem a noção de consciência. Mas antes de fazer tal questionamento é preciso remoer um pouco sobre o que vem primeiro: a “existência” do Eu ou da Consciência. Sou primeiro uma pessoa e depois tenho consciência disso ou me torno primeiro consciente de algo e só depois me torno uma pessoa? Veremos mais detalhes desse assunto no próximo capítulo.

A meu ver, tratar a questão livre-arbítrio x in/pré/não/determinismo deve ser uma questão posta em segundo plano. A questão central está em saber quem sou Eu e como Eu me relaciono, de fato, com a realidade como um todo.

No próximo capítulo iremos ver com mais detalhes o rumo conceitual que se segue dos conceitos que obtivemos nos capítulos 2 e 3.

4. CONCLUSÃO

Neste capítulo final, irei analisar as consequências que se seguem do estudo dos conceitos de/e que nos conduziram à noção de livre-arbítrio. Encontraremos dois conceitos-chave que ligam os autores clássicos e contemporâneos, a saber, as noções de racionalidade e autoconsciência. Por meio destas últimas entenderemos como o conceito de pessoa está intimamente ligado ao de livre-arbítrio e, por último, como tais análises nos conduzem a um abismo entre o que é subjetivo e o que é objetivo.

4.1. Analisando e compreendendo as intuições por trás dos conceitos de livre-arbítrio

Nos dois capítulos anteriores foram apresentados e analisados alguns conceitos de “livre-arbítrio”. A análise conceitual feita nestes capítulos nos mostrou diversas semelhanças entre os conceitos tratados. Das semelhanças já citadas me deterei principalmente em duas, a saber, a liga conceitual, “razão” ou “racionalidade”, entre a vontade e a ação, por um lado, e a quase unânime colocação do livre-arbítrio como sendo um aspecto interno (subjetivo) do sujeito, que inclui a autoconsciência¹²¹.

O aspecto subjetivo e a necessidade de um pré-requisito racional para que uma escolha/ação seja considerada livre está, inequivocadamente em todos os autores. Até naqueles, como Wegner, que fídam em negar a existência de um livre-arbítrio.

Como vimos, nos autores antigos a escolha era dita livre apenas quando a pessoa realizava sua escolha com base em sua racionalidade (Epicuro, Epiteto, Alexandre e Agostinho). Além disso, também notamos que estas escolhas eram ditas livres quase sempre apenas do ponto de vista interno/subjetivo (ou uma junção entre o subjetivo/interno e objetivo/externo), isto é, a pessoa, enquanto um agente subjetivo e supostamente autônomo, era livre apenas para assentir e escolher. Entretanto, mesmo a posse de uma autonomia interna não era garantia de autonomia externa. Muitas vezes acontecimentos externos poderiam

¹²¹ Autoconsciência é comumente usada para definir seres conscientes que não apenas são conscientes, mas que têm consciência de que estão e são seres conscientes. Aplicando este conceito ao livre-arbítrio temos que uma pessoa declarada livre é livre não somente porque é livre de constrangimentos (seja interno e/ou externo), mas também porque ela própria se sente livre, isto é, ela é um ser consciente que tem consciência de que age conscientemente livre.

frustar nossas tentativas de realizar nossas escolhas. Quase nada (ou nada) externamente a nós, ou melhor, sob o ponto de vista objetivo depende de nós¹²².

Os autores contemporâneos, por sua vez, centram suas pesquisas no aspecto consciente das escolhas/ações sem deixar de lado o aspecto racional e reflexivo delas. As escolhas para serem livres precisam ser conscientes, o que, conseqüentemente, pressupõe tanto um ponto de vista subjetivo por parte da pessoa quanto a autoconsciência: eu sou um ser consciente que tem consciência das próprias ações e de mim mesma enquanto autora de minhas ações. Sem esquecer que, embora as pesquisas neurocientíficas realizadas por Libet, Haynes e Bode, tomassem como objeto de estudo quase sempre movimentos mecânicos que exigem pouca ou nenhuma reflexão para a sua realização, a questão do livre-arbítrio nos momentos pré e pós-experimentos/estudos pressupunha tanto um caráter racional/reflexivo quanto um aspecto subjetivo e autoconsciente por parte do sujeito.

Assim, tendo em vista o que foi argumentado até agora, chegamos ao ponto central que abrirá o caminho para a próxima seção e, por fim, para a conclusão desta dissertação, a saber, a minha defesa de que, em geral, tanto os autores antigos quanto os autores contemporâneos, veem como pré-requisitos necessários para se classificar uma escolha como livre dois aspectos centrais: o aspecto subjetivo e autoconsciente e o aspecto racional/reflexivo das escolhas/ações ditas livres.

Dito isso, agora que já temos a dupla liga que une os conceitos de livre-arbítrio tratados nesta dissertação, nós podemos passar para a segunda parte desta seção, a saber, a análise do conceito de “Pessoa” frente ao problema do livre-arbítrio¹²³.

¹²² Você pode se questionar: “Todas as ações que o corpo faz são objetivas. Então, *se* nós somos livres, elas dependem de nós”. No entanto, o que conta aqui é exatamente este “se”. Neste “se” está o pressuposto de que você é livre, que não lacuna explicativa, que há uma explicação causal coerente para nossas experiências de que somos autores livres de nossas ações, e etc.

¹²³ Adoto o conceito de “pessoa” e não o de “agente” ou de “eu”, porque estes dois termos podem ser incorporados ao conceito de pessoa: a noção de pessoa é conceitualmente mais ampla e abarca estes dois conceitos. O agente é a pessoa ou sujeito da ação, isto é, o agente é um ser que age. No entanto, posso ser uma pessoa que, em alguns momentos, não age, mas não posso ser um agente sem agir. Por outro lado, e embora, comumente intercambiável com o termo “pessoa”, o termo “eu” tem uma ênfase na dimensão psicológica e interna da personalidade de uma pessoa. O eu é “um sujeito de consciência, um ser capaz de pensamento e de experiência, [...] e de comportar pensamentos de primeira pessoa” (HONDERICH, 2005, p.860). Já o conceito de pessoa é mais amplo, ele abarca não só as características internas e subjetivas do sujeito quanto as características corpóreas.

4.1.1. Entendendo a relação entre os termos "pessoa" e "livre-arbítrio"

De acordo com Peter Singer, em um sentido biológico, nós podemos entender a expressão “ser humano” como “membro da espécie *Homo sapiens*”. E isto pode ser comprovado por meio de uma análise dos cromossomos em nossas células – tal análise não exclui seres humanos com qualquer tipo de deficiência mental ou física, como os bebês anencefálicos, por exemplo. Todavia, também é possível adotarmos um termo mais restrito para designar o que é um “ser humano”, a saber, o termo “pessoa”. Termo este que inclui alguns “indicadores de humanidade”: Autoconsciência, Autodomínio, Sentido do futuro, Sentido do passado, Capacidade de se relacionar com outros, Preocupação pelos outros, Comunicação e Curiosidade (SINGER, 2011, pp.73-75).

Assim, de acordo com o primeiro termo, podemos dizer que, do embrião ao idoso com Alzheimer, por exemplo, todos sem dúvida pertencem à espécie *Homo sapiens*. Todavia, este termo é amplo demais para designar o que geralmente queremos dizer quando chamados alguém de ser humano no nosso dia a dia. Por isso precisamos de outro termo, neste caso, o já mencionado termo “pessoa”. No entanto, quando passamos para o termo “pessoa”, surgem no campo ético e filosófico, diversos e até infundáveis questionamentos sobre a adequação de alguns grupos de humanos a este conceito. Por exemplo, a “autoconsciência” não é uma qualidade dos embriões, nem a “preocupação pelos outros” é uma qualidade de sociopatas. Logo, tendo em vista o termo pessoa como suportando tais qualidades citadas acima, então estes não seriam classificados como pessoas. Mas, em geral, todo ser humano com a vida mental razoavelmente saudável pode ser classificado como uma “pessoa”. E é este ponto que interessa quando queremos discutir diversas questões éticas, políticas, jurídicas e sociais mais específicas como julgar alguém por um assassinato premeditado, por exemplo.

O conceito de pessoa¹²⁴ que procuro, assim como o de Singer, também busca em Locke uma inspiração. Singer lembra que Locke define “pessoa” como “um ser inteligente e pensante dotado de razão e reflexão e que pode considerar-se a si mesmo como aquilo que é, a mesma coisa pensante, em diferentes momentos e lugares” (John Locke, 1999a, p.318 – II, XXVII, 9). E, como é possível perceber, esta definição enfatiza duas qualidades principais, a

¹²⁴ A palavra “pessoa” tem origem no termo latino que se refere a uma máscara usada por um ator no teatro clássico. “Ao porem máscaras, os atores pretendiam mostrar que desempenhavam uma personagem. Mais tarde “pessoa” passou a designar aquele que desempenha um papel na vida, que é um agente” (SINGER, 2011, p.74).

racionalidade e a autoconsciência. E estas qualidades não apenas cobrem o que queremos dizer ao definir um ser humano como “membro da espécie *Homo sapiens*” – um determinado grupo de seres vivos com determinadas proporções genotípicas e fenotípicas, mas, principalmente, podem ser usadas para captar os elementos que normalmente usamos para nos referir a nós mesmos e aos outros, enquanto “seres humanos”¹²⁵.

Agora que temos o conceito de pessoa envolvendo como qualidades centrais a racionalidade e a autoconsciência, por um lado, e o conceito de livre-arbítrio também envolvendo ambas as qualidades, então agora podemos dar o próximo passo. O que vem antes, o conceito de livre-arbítrio ou o conceito de pessoa? Quem pressupõe ou é anterior a quem?

Olhando por um viés mais lógico, entendo que o conceito de pessoa é anterior ao conceito de livre-arbítrio. A razão central e inequívoca se dá pelo simples fato de que eu posso ser uma pessoa e mesmo assim não ser necessariamente livre, no entanto, eu não posso ser livre e não ser uma pessoa. O conceito de livre-arbítrio exige racionalidade/reflexão e consciência/autoconsciência, e estes, por sua vez, só são o caso se houver um agente que aja livremente, isto é, uma pessoa racional e consciente que é livre para escolher e/ou agir. Por outro lado, eu, enquanto pessoa, posso ser racional e autoconsciente e ainda assim ser determinado em minhas escolhas e ações. Isto é, a liberdade é um aspecto secundário adicionado à vontade e esta, por sua vez, pressupõe um ser subjetivo, racional e consciente – uma pessoa, para possuí-lo (Muito embora, Locke critique a tese de que a vontade pode ser dita livre, pois quem é livre é o agente e não a vontade que é apenas uma qualidade deste, ainda assim sabemos que a pessoa, enquanto um agente, é quem tem o poder de querer e de ser livre. Logo é anterior a estas qualidades).

Assim, a partir da análise feita acima pretendo mostrar que, a anterioridade do conceito de pessoa frente ao conceito de livre-arbítrio impõe que, antes de tentarmos “solucionar” o conceito de livre-arbítrio é preciso, compreender e “solucionar” os problemas que rondam o conceito de pessoa. Precisamos, por exemplo, responder questões como estas: o que é uma pessoa?, o que faz alguém ser uma pessoa: o corpo, a mente, o cérebro, ou uma outra coisa? Só estando de posse de um conceito claro e bem definido de pessoa é que

¹²⁵ Tomar essa definição não é afirmar que seres humanos desprovidos de algumas dessas qualidades não possuem valor algum. Afinal sabemos que “a declaração universal dos direitos humanos” é dirigida aos “seres humanos”, e não apenas às pessoas de posse de todas as capacidades físicas e mentais consideradas “normais”.

podemos passar para a questão de se, ou não, uma pessoa pode agir livremente, isto é, se ela possui livre-arbítrio ou não.

4.1.2. Retornando ao conceito de livre-arbítrio

Como vimos até o momento o pano de fundo padrão que traça o problema da liberdade que uma pessoa tem para escolher e agir, independente do autor tratado, sempre toma como traço central o aparente conflito entre livre-arbítrio x determinismo. Este é o debate padrão adotado pelos autores aqui tratados. Embora, é claro, seja forçoso reconhecer que vez por outra a questão do livre-arbítrio x indeterminismo também ganhe um pequeno espaço na discussão, o foco central sempre envolve a visão determinista da realidade. Outro ponto importante diz respeito ao livre-arbítrio, enquanto capacidade. Sabemos que esta capacidade é mantida entre os autores antigos, no entanto, os autores contemporâneos não mantêm uma opinião unânime sobre a questão. Wegner e Gazzaniga, por exemplo, eliminam tal noção tendo por base central a consciência tomada como um fenômeno *post hoc*.

Tendo isso em mente, podemos vislumbrar o conceito de livre-arbítrio por trás das intuições iniciais desses autores. É um conceito de livre-arbítrio de senso comum que, por um lado, se centra na questão da liberdade de assentimento/escolha/ação x determinismo e, por outro, exige duas características primordiais, a racionalidade e a autoconsciência. Este conceito, por sua vez, é conceitualmente posterior ao conceito de pessoa.

Agora que temos uma ideia geral que abrange os conceitos de livre-arbítrio aqui analisados, então podemos passar para a próxima seção e tentar entender *como é ser* uma pessoa que age livremente, isto é, *como é ter* um livre-arbítrio. E com isso buscar compreender o lugar de uma tal capacidade interna e subjetiva num mundo externo e objetivo.

4.2. Há algo que é como ter um livre-arbítrio?

Ao observar as ações humanas de um ponto de vista objetivo percebemos que elas deixam de ter origem em um agente. Parece que tudo nelas nos leva a causas externas e até distantes deste agente. Por exemplo, quando realizo uma determinada ação, me vejo como sujeito originador da ação, eu realizei consciente e livremente esta dada ação. No entanto, se eu tento observá-la de um ponto de vista objetivo, isto é, parto para uma análise causal dos

processos neurofisiológicos, sociais, ambientais, e químicos, que estão por trás desta mesma ação, então eu percebo que ela deixa de existir para mim enquanto produto de minhas escolhas livres. No mundo externo e objetivo, eu não tenho mais *o meu agir*, tenho apenas o que acontece no mundo (interno ou externo ao meu corpo) antes, durante e depois da ação – e este fato independe de uma visão determinista ou indeterminista da realidade (cf. NAGEL, 1986, pp. 110-114).

Tal mudança brusca sobre como devemos ver uma ação ocorre porque um mundo descrito pela ciência e suas várias facetas, como a física, a química e a biologia, não deixa espaço para distinguir entre nossas ações e os eventos do mundo: “ações não parecem mais atribuíveis a agentes individuais como origens, mas ao invés disso se tornam componentes do fluxo de eventos no mundo do qual o agente é uma parte” (Ibidem, p. 110).

Deste modo, o agente deixa de ser visto como originador da ação e passa a ser apenas uma parte de uma rede de eventos explicados objetiva e causalmente. Isso gera a perda de autonomia do agente, uma vez que ele é visto apenas como uma parte da ordem natural que não tem controle sobre suas ações. O que, conseqüentemente, torna a suas ações meros efeitos de eventos anteriores no mundo.

Para Nagel, o problema do livre-arbítrio é um problema sobre “uma desorientação dos nossos sentimentos e atitudes”, e por isso um tratamento filosófico para essa questão deve tratar de tais perturbações do espírito. No entanto, ao por esse problema como algo potencialmente solucionável por um viés objetivo, nós encontramos diversos problemas. E a “dificuldade [...] é que enquanto podemos facilmente invocar efeitos perturbadores adotando uma perspectiva exterior das nossas ações e das ações dos outros, **é impossível apresentar uma concepção coerente da perspectiva interior da ação [...]**” (Ibidem, pp.112-113).

Adotar uma perspectiva de terceira pessoa ou de primeira pessoa irá determinar o resultado de uma investigação sobre o que é a nossa vida mental consciente. Quando tentamos explicar nossas experiências subjetivas de primeira pessoa a partir de algum aparato objetivo da ciência iremos obter, pelos menos até o presente momento, sempre a mesma resposta: o caráter subjetivo das nossas experiências não é o tipo de objeto que a ciência pode definir inteligivelmente. Isto é, o caráter qualitativo das nossas experiências subjetivas, até o momento, não é o tipo de objeto que a ciência¹²⁶ pode explicar coerente e inteligivelmente. Mesmo quando diversos estudos mostram que tais e tais comportamentos humanos derivam

¹²⁶ Aplica-se aqui os diversos ramos da física, química, biologia, neurociências, etc.

de tais e tais funções do nosso sistema nervoso central e periférico, ainda assim a ciência não consegue explicar *o que é como ter* aquelas experiências qualitativas conscientes. Estas experiências possuem um aspecto único que as impedem – insisto, até o momento – de fazerem parte dos objetos de estudo da ciência.

O ponto de vista de primeira pessoa fica de fora das análises científicas, e por isso, não conseguimos entender a natureza real das experiências humanas. As análises objetivas focam apenas na obtenção de uma descrição baseada em termos acessíveis a seres que não podem imaginar o que é ser como nós. Cito:

Se o caráter subjetivo da experiência é completamente compreensível somente de um ponto de vista, então qualquer deslocamento em direção a uma objetividade maior – isto é, menos vinculada a um ponto de vista específico – não nos leva mais próximo da natureza real do fenômeno: levamos para mais longe dela (NAGEL, 2005, p.256).

Disso se segue que a relação de causa e efeito no caso de experiências subjetivas, como a decisão de levantar um braço, e a ação corporalmente externalizada expressa pelo braço levantado, não apresenta uma conexão inteligível se tentarmos explicar como uma decisão consciente subjetiva causou uma ação físico-objetiva no mundo, o levantar do braço. Se decidirmos não excluir o caráter qualitativo da experiência subjetiva das nossas ações ao propor uma explicação para elas, qualquer postura filosófica que tente apresentar uma explicação baseada em algum tipo de identificação entre as experiências e eventos físicos que ocorrem no corpo, como o fisicalismo e o funcionalismo, sempre iram nos levar a uma explicação contingente da conexão entre estes dois lados da moeda. Cito:

Mas embora estejamos corretos em deixar esse ponto de vista [de primeira pessoa] de lado na busca de uma compreensão mais completa do mundo externo, não o podemos ignorar permanentemente, pois ele é a essência do mundo interno, e não um mero ponto de vista sobre ele. A maior parte do neobehaviorismo da psicologia filosófica recente resulta do esforço para substituir um conceito objetivo de mente pela coisa real, a fim de nada deixar para trás que não possa ser reduzido. Se nós admitimos que uma teoria física da mente deve levar em conta o caráter subjetivo da experiência, temos que admitir que nenhuma concepção presentemente disponível nos dá uma pista de como isso poderia ser feito. O problema é único. Se os processos mentais são, de fato, processos físicos, então há algo que, intrinsecamente, é como [*it is like to*] ser submetido a certos processos físicos. Permanece um mistério o que é para tal coisa ser o caso (NAGEL, 2005, p.257).

Esse mistério, segundo Joseph Levine, resulta da falta de inteligibilidade¹²⁷ da conexão entre experiências subjetivas e as suas correlações físicas. Essa falta de inteligibilidade foi exposta por ele através da sua teoria da “Lacuna Explicativa”. Vejamos como Levine introduz essa questão:

Em seu artigo de 1983, Joseph Levine apresenta sua hipótese sobre a Lacuna Explicativa tomando como ponto de partida uma discussão anterior de Kripke sobre o estatuto modal de enunciados de identidade teórica. Kripke considera inicialmente dois exemplos de identidades: (1) “A dor é a estimulação de fibras- C” e (2) “O calor é a movimentação de moléculas”.

Tomando por base as análises feitas por Kripke, Levine afirma que, ao examinar esses enunciados temos uma forte impressão de que a relação entre os dois lados das identidades é contingente, o que, por sua vez, nos conduz à problemática tentativa de entender e explicar por que isso se dá, já que identidades verdadeiras são reconhecidamente necessárias. No caso do enunciado 2, Levine acredita que tal explicação é possível. Cito:

O problema emerge quando notamos que, com ambas, (1) e (2), há uma impressão de contingência em relação a elas. Isto é, parece concebível que sejam falsas. Se elas são necessariamente verdadeiras, contudo, significa que não há um mundo possível no qual sejam falsas. Logo, imaginar calor sem movimentação de moléculas, ou dor sem estimulação de fibras- C consiste em imaginar um mundo logicamente impossível, ainda que essas suposições *pareçam* coerentes o suficiente. Kripke responde que a impressão de contingência em (2) pode ser satisfatoriamente elucidada, mas que isso não pode ser feito em (1). Logo, há uma importante diferença entre identidades psicofísicas e outras identidades teóricas, e essa diferença faz a crença nas primeiras implausível (LEVINE, 1982, p. 355).

Ao aprofundar essa análise, Levine, ainda seguindo Kripke, afirma que a diferença entre 1 e 2 tem a ver com a distinção entre a experiência subjetiva da dor ou do calor (“como aparece para nós”) e o fenômeno objetivo correspondente (“fenômeno em si”). No enunciado 2, alguém pode entender que o termo ‘calor’ se refere à experiência subjetiva, e quando isso ocorre, é possível imaginar a ocorrência de calor sem a movimentação de moléculas, ou o contrário. Mas o correto seria considerar que o termo ‘calor’ se refere ao

¹²⁷ Levine nos mostra que encontramos em Locke essa mesma constatação da falta de inteligibilidade da conexão entre as nossas experiências subjetivas e as suas correlações físicas. Ao falar da relação entre as qualidades primárias e secundárias, Locke afirma que as ideias simples e os processos corpusculares possuem uma conexão contingente, e essa conexão foi posta por Deus. E se Ele quisesse que fosse de outro modo, assim seria. Desse modo, por exemplo, a relação entre a sensação visual do azul, e os processos físicos que correspondem a esta sensação é inteiramente contingente (LOCKE, 1999b, II, VIII, 13, e IV, III, 12-13; LEVINE, 1982, p.359).

fenômeno objetivo, o que implica que o enunciado 2 é na verdade necessário. Por outro lado, em 1, o termo ‘dor’ realmente designa a experiência *subjetiva* da dor, pois é isso que queremos explicar. Assim, em um lado da identidade, temos um fenômeno subjetivo, mas do outro, temos um fenômeno objetivo, a saber, a estimulação de fibras-C. Se tentamos identificar a dor com esse fenômeno objetivo, parece que deixamos de fora exatamente o que deveria ser reduzido, a experiência fenomênica e subjetiva da dor, e se mantemos que a dor é o fenômeno subjetivo, não conseguimos explicar como é possível que 1 seja uma identidade necessária.

Podemos fazer a distinção objetivo/subjetivo em relação ao calor sem qualquer perda explicativa, porque aqui há realmente duas coisas, a minha experiência *subjetiva* do calor, a minha sensação de calor, e o calor como coisa em si, que é identificado como um fenômeno objetivo da realidade, a saber, o movimento de moléculas. Ao interpretarmos o enunciado 2 como a redução de um fenômeno objetivo a outro, 2 nos fornece uma explicação causal do calor. Mas isso não funciona para 1, nem para casos onde a identidade é feita a partir de análises funcionalistas como em (3) “Sentir dor é estar no estado F”.

Há também uma segunda diferenciação entre 1 e 3, por um lado, e 2, por outro. E ela se baseia na primeira distinção: 2 é completamente explicativo, mas em 1 e 3 parece haver uma lacuna explicativa. Levine considera *completamente explicativos* enunciados que tornam inteligíveis a ligação entre os dois lados da identidade. Além disso, o papel causal de 2 é completo e não exige explicações extras. Isto é, a proposição 2 explica o mecanismo físico pelo qual essa função causal é efetuada.

Por outro lado, em 1 e 3 a função causal é apenas uma parte da explicação. Resta outra parte essencial da explicação, a saber, o caráter qualitativo. O porquê da dor ser sentida da maneira como é não é explicado. Não parece haver nada em A (o caráter qualitativo) que se adeque a B (a explicação causal). A conexão entre ambos parece misteriosa. Enfim, a explicação causal não consegue explicar as experiências qualitativas. O que também vale para a explicação funcional da dor. As propriedades fenomênicas parecem resistir às explicações causais e funcionais físicas. A conexão entre A e B ainda requer uma explicação para se tornar inteligível. É esse déficit na explicação de fenômenos subjetivos que Levine chama de *lacuna explicativa*.

A partir disso, chegamos à ideia por trás do argumento:

Se o modo como é experienciar uma estimulação das fibras-C não é explicado através do entendimento das propriedades físicas das fibras-C, então torna-se incompreensível em que sentido o fenômeno subjetivo é idêntico ao fenômeno objetivo. Com isso, temos os seguintes resultados:

I, asserções de identidade psicofísica/funcional levam a uma Lacuna Explicativa.

II, (segue de I) Ainda que haja algumas asserções de identidade psicofísica/funcional verdadeiras, tendo em mãos apenas os aparatos científicos atuais, não é possível determinar exatamente quais são.

Deste modo, Levine chega a duas conclusões: 1, Há uma Lacuna Explicativa em identidades psicofísicas e psicofuncionais; 2, Identidades psicofísicas/funcionais, em algum sentido, são incognoscíveis (essas duas conclusões se apoiam mutuamente).

Agora tendo em mãos esta demonstração podemos introduzir a questão do livre-arbítrio. Isto é, da mesma forma que encontramos essa conexão contingente entre o objetivo e subjetivo, em relação às nossas experiências subjetivas e seus correlatos objetivos, creio que também seja possível estender tal problema às relações entre as ações livres (livre-arbítrio) e seus correlatos objetivos na realidade. E com isso mostrar que a noção de livre-arbítrio também está sujeita ao problema da lacuna explicativa.

Se a lacuna explicativa surge na tentativa de explicação da conexão entre fenômenos de primeira pessoa e os fenômenos de terceira pessoa correspondentes, e se o livre-arbítrio é um fenômeno interno e subjetivo que possui um correspondente objetivo no mundo, então é sensato afirmar que o livre-arbítrio, enquanto tal, também está sujeito a uma conexão contingente com o cérebro. E uma explicação de como o livre-arbítrio pode existir em um mundo físico será sempre inacessível, até o momento, dada a falta de inteligibilidade da conexão entre os dois lados do fenômeno.

Desta forma, sabendo que há uma lacuna explicativa entre minha experiência qualitativa de levantar o braço direito e a expressão física dessa experiência através do meu sistema nervoso central e periférico que culmina com o eu braço direito levantado, então fica mais fácil entender por que as pesquisas neurocientíficas e das demais ciências sempre

nos encaminham ou para uma negação do livre-arbítrio ou para uma revisão e melhor adequação deste à realidade objetiva do mundo.

4.3. Conclusão Final

Nesta dissertação vimos como o livre-arbítrio foi tratado por diversos autores, tanto da filosofia antiga como por autores contemporâneos do campo da ciência e da filosofia. No decorrer desta exposição vislumbramos como o termo evoluiu e se modificou ao longo do tempo, mas sem perder duas características básicas, a racionalidade e a auto-consciência. Também vimos que estas características acabaram por nos encaminhar para um esclarecimento maior do termo e de seu caráter interno/subjetivo.

Este aspecto interno/subjetivo, por sua vez, me fez entender e defender que o livre-arbítrio, enquanto uma experiência subjetiva, também sofre profundamente ao se tentar explicar o processo de produção e execução de ações livres. Como consequência disso defendi que as explicações causais do livre-arbítrio oferecidas até o momento, não só no campo da filosofia, mas também no campo científico, recaem no problema da lacuna explicativa.

Todavia, resta saber quais são as consequências de se adotar tal postura, uma vez que não deixamos claro quais são os limites da lacuna. Será que ela é apenas conceitual, o avanço da ciência e da filosofia nos fará formular conceitos que a eliminem ou isso não é possível? Será que ela é epistemológica, o conhecimento humano é limitado a tal ponto que não consegue compreender tal conexão? Será que algum dia evoluiremos a ponto de conseguirmos entender essa relação? Ou será metafísica, a realidade em si nos envolve em dois reinos distintos, um subjetivo e outro objetivo? Se está última for o caso, então será que estamos fadados a nunca compreendermos esta conexão? Infelizmente não sei. Mas espero que futuros estudiosos desta questão possam nos fornecer as respostas para tais questões.

5. REFERÊNCIAS

5.1. Referências Primárias

AGOSTINHO. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

BODE, Stefan et. al. Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI. **Plos One**, v.6, n.6, 2011, pp.1-13.

CLARKE, Randolph. Agent Causation. In: Timothy O'Connor e Constantine Sandis A. John (ed.). **A Companion to the Philosophy of Action**. United Kingdom : Blackwell Publishing Ltd, p. 218-226, 2010.

EPICURO. Carta a Meneceu. Trad. Desidério Murcho. Blog Crítica na Rede. Disponível em: < <http://criticanarede.com/meneceu.html> >. Acessado em 11 de janeiro de 2015.

_____. Carta a Meneceu. In: **Diógenes Laértios. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução, introdução e notas por Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: EUnB, 2008.

_____. **Epicuro: Antologia de textos**. Trad. e notas de Agostinho da Silva e estudo introdutório de E. Joyau. In: São Paulo, “Coleção Os Pensadores”, Abril Cultural, 1985.

GAZZANIGA, M. S. **Michael Gazzaniga - Free Yet Determined and Constrained**. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=aGtZek7RPts> >. Acessado em 09 de Ago. de 2013.

_____. **O Passado da Mente: como o cérebro constrói a nossa experiência**. Lisboa: Instituto Piaget, Coleção: Epigêneses e Desenvolvimento, 1998.

_____. The Split Brain Revisited. **Scientific American**. v. 279, n. 1, 2002, pp.27-31.

_____. **Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain**. Ecco/HarperCollins, 2011.

GAZZANIGA, M. S.; CORBALLIS, P. M.; ROSER, M. E.; FUGELSANG, J. A.; DUNBAR, K. N. Dissociating Processes Supporting Causal Perception and Causal Inference in the Brain. **Neuropsychology**, v. 19, n. 5, pp. 591-602, 2005.

HAGGARD, MELE, O'CONNOR E VOHS. Website: **Big Questions in Free Will**. Disponível em: <http://www.freewillandscience.com/wp/?page_id=63>. Acessado em 08 de Agosto de 2014.

HAYNES, John-Dylan et. al. **The point of no return in vetoing self-initiated movements**. PNAS, 2015, pp.1-6.

HONDERICH, Ted. Website: **The homepage of Professor Ted Honderich**. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwTerminology.html> >. Acessado em 16 de maio de 2014.

HONDERICH, Ted (Ed.). **The Oxford Companion to Philosophy**. 2a ed. US: Oxford University Press, 2005.

KANE, Robert. **A Contemporary Introduction to Free Will**. New York: Oxford University Press, 2005.

KANTTINEN, N. e LYYTINEN, H. Brain slow waves preceding time-locked visuo-motor performance. **Journal of Sport Sciences**. n.11, pp. 257-266, 1993.

KARRER, R., WARREN, C. e RUTH, R. Slow potentials of the brain preceding cued and non-cued movement: effects of development and retardation. D.A. Otto (ed). In: **Multidisciplinary Perspectives in Event-Related Potential Research**. Washington: Government Printing Office, 1978.

KONTTINEN, N., LYYTINEN, H. e VIITASALO, J. Rifle-balancing in precision shooting: behavioural aspects and psychological implication. **Scandinavian Journal of Medicine and Science in Sports**. n.8, 1998, pp.78-83.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, n.64, 1983, pp. 354-361.

LIBET, Benjamin. Do We Have Free Will? **Journal of Consciousness Studies**, v. 6, n. 8-9, pp. 47-57, 1999a.

_____. How does Conscious Experience Arise? The neural time factor. **Brain Research Bulletin**, v. 50, n. 5-6, pp. 339-340, 1999b.

_____. Can Conscious Experience Affect Brain Activity? **Journal of Consciousness Studies**, v. 10, n. 12, pp. 24-28, 2003.

_____. In lieu of an abstract, here is a brief excerpt of the content: Is Free Will Incompatible with Neuroscience?. **Philosophy, Psychiatry, & Psychology**. n. 3, v. 2, 1996, pp. 95-96.

_____. **Mind Time: The temporal factor in consciousness**. London and Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. Reflections on the interaction of the mind and brain, **Progress in Neurobiology**, v. 78, n. 3-5, pp. 322-326, 2006.

LIBET, Benjamin. GLEASON, Curtis A. WRICHT, Elwood W. PEARL, Dennis K. Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readiness-potential): the unconscious initiation of a freely voluntary act. **Brain**, v. 106, n. , pp. 623-642, 1983.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999a.

_____. **An Essay Concerning Human Understanding**. The Pennsylvania State University, 1999b.

LUCRÉCIO. Da Natureza. In: EPICURO de SAMOS et. al. Antologia de Textos et caetera. Estudos introdutórios por Emmanuel Joyau e Otto Ribbeck. Tradução e notas por Agostinho da Silva et. al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (coleção Os Pensadores).

MELE, R. Alfred. **Springs of Action: understanding intentional behavior**. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. **Motivation and Agency**. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. **Effective Intentions the Power of Conscious Will**. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. Free Will: Action Theory Meets Neuroscience. In: LUMER, Christoph and NANNINI, Sandro (eds.). **Intentionality, Deliberation and Autonomy: The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy**. Ashgate, 2007.

MELE, R. Alfred (director), Patrick Haggard, Timothy O'Connor, Kathleen Vohs. Free Will Lexicon. BQFW Project. Site: Free Will and Science. Disponível em: <http://www.freewillandscience.com/FW_Lexicon.pdf>, 2014a.

MELE, R. Alfred. Free: Why Science hasn't Disproved Free Will? New York: Oxford University Press, 2014b.

MILLER, Jeff, TRAVENA, Judy. Brain preparation before a voluntary action: Evidence against unconscious movement initiation. **Consciousness and Cognition**. n. 19, pp. 447-456, 2009.

NAGEL, Thomas. Como é ser um Morcego? **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, v.15, n.1, 2005, pp.245-262.

_____. **The View From Nowhere**. New York: Oxford University Press, 1986.

O'CONNOR, Timothy. Free Will. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2011 Edition), Ed. Edward N. Zalta. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/freewill/>>. Acessado em 03 de Junho de 2014.

_____. Reasons and Causes. In: Timothy O'Connor e Constantine Sandis A. John (ed.). **A Companion to the Philosophy of Action**. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, pp. 129-138, 2010.

POCKETT, Susan. If Free Will did not Exist, It Would Be Necessary to Invent It. In: **Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility**. Editor: Greg Caruso, Ed: Lexington books, 2013, pp. 265-272.

_____. The Electromagnetic Field Theory of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, n.19, v.11-12, 2012, pp.191-223.

SEARLE, J. R. **Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power**. Ed. Columbia University Press. New York, 2007.

SINGER, Peter. **Practical Ethical**. Ed. Cambridge University Press. 3a ed. 2011.

SHARPLES, R.W (text, translation and commentary). **Alexander of Aphrodisias On Fate**. London: Duckworth. 1983.

VELMANS, Max. How could conscious experiences affect brains? **Journal of Consciousness Studies**, n. 9, v.11, 2002, pp.3-29.

_____. Preconscious free Will. **Journal of Consciousness Studies**, n. 10, v. 12, 2003, pp.42-61.

_____. **Understanding consciousness**. 2^a ed., New York: Routledge, 2009.

5.2. Referências Secundárias

ADKINS, A. W. H. Reviewed of Albrecht Dihle. The Theory of Will in Classical Antiquity. London: University of California Press, 1982. **Classical Philology**, v.80, n.4, 1985, pp. 364-370.

BERRYMAN, Sylvia. Ancient Atomism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/atomism-ancient/>>. Acessado em 10 de Janeiro de 2015.

_____. Democritus. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/democritus/>>. Acessado em 14 de janeiro de 2015.

BOBZIEN, Susanne. Freedom. Brill's New Pauly. 2011, pp. 1-2. Translation online of: **Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike**. Altertum 4, Stuttgart / Weimar, pp. 652-653, 1998a.

_____. The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem. **Phronesis**. v. 43, n. 2, pp. 133-175, 1998b.

_____. Did Epicurus discover the free will problem? **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. v. 19, pp. 287-337, 2000.

_____. *Determinism and Freedom in Stoic*. 2a ed. New York: Oxford University Press, 2004.

_____. Review of Michael Frede. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, edited by A. A. Long with a foreword by David Sedley. Berkeley: University of California Press, 2011. pp. xiv, 206. **Journal of the history of Philosophy**. v. 50, n.2, pp. 1-2, 2012.

COSTA, Marcos R. N. O livre-arbítrio segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal? **Ágora Filosófica (UNICAP)**, v. 7, pp. 89-110, 2007.

DIHLE, Albrecht. **The Theory of Will in Classical Antiquity**. London: University of California Press, 1982.

DILMAN, Ilham. **Free Will: an historical and philosophical introduction**. New York: Routledge, 1999.

DOYLE, Bob O. **Alexander of Aphrodisias**. Website: Information Philosopher. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/alexander/>>. Acessado em 20 de Janeiro de 2015a.

_____. **Epicurus**. Website: Information Philosopher. Disponível em:<<http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/epicurus/>>. Acessado em 11 de Janeiro de 2015b.

_____. **Bobzien**. Website: Information Philosopher. Disponível em:<<http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/bobzien/>>. Acessado em 25 de Outubro de 2015c.

_____. **Roger Sperry**. Website: Information Philosopher. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/sperry/>> Acessado em 06 de Janeiro de 2016a.

DOYLE, Bob. **Gazzaniga**. Website: The Information Philosopher. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/gazzaniga/>>. Acessado em 7 de Janeiro de 2016b.

_____. **Free Will: the scandal in philosophy**. Cambridge, Mass.: I-Phi Press, 2011.

_____. Website: **The Information Philosopher**. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/>>. Acessado em 03 de Junho de 2014.

FERRAZ, Marília Côrtez de. Liberdade e Vontade em Locke. **Filosofia Unisinos**, v.10, n.3, 2009, pp. 291-301.

FESER, Edward. The Necessity of Freedom. **Claremont Review of Books**, v. 12, n. 4, pp. 45-48, fall 2012.

FREDE, Dorothea. Alexander of Aphrodisias. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/alexander-aphrodisias/>>. Acessado em 20 de Janeiro de 2015.

FREDE, Michael. **A Free Will**: origins of the notion in ancient thought. London: University of California Press, 2011.

HUBY, Pamela M. The First Discovery of the Free Will Problem. **Philosophy**. v. 42, n. 162, p. 353-362, 1967.

_____. The Epicureans, Animals, and Free Will. **Apeiron**. v. 3, n. 1, p. 17-19, 1969.

JOYAU, E. (Introdução). **Epicuro: Antologia de textos**. Trad. e notas de Agostinho da Silva e estudo introdutório de E. Joyau. In: São Paulo, “Coleção Os Pensadores”, Abril Cultural, 1985.

KONSTAN, David. Epicurus. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/epicurus/>>. Acessado em: 08 de Janeiro de 2015.

LOSSL, Josef. Intellect with a (divine) purpose: Augustine on the will. In: PINK, Thomas, STONE, M.W.F (Ed.). **The Will and Human Act**. USA: Routledge, 2004, pp. 53-77.

MENDELSON, Michael. Saint Augustine. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:<<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/>>. Acessado em 29 de Novembro de 2014.

MEYER, Susan Sauvé. Review of Suzanne Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1998. Pp. xii, 441. **The Philosophical Review**, v. 112, n.3, pp.405-409, 2003.

MILLER, Jeff, TRAVENA, Judy. Brain preparation before a voluntary action: Evidence against unconscious movement initiation. **Consciousness and Cognition**. n. 19, pp. 447-456, 2009.

MITSIS, Phillip. “Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism”. In: Org. Roger Crisp. **The Oxford Handbook of the History of Ethics**. Boston: Massachusetts. 2013, pp. 73-92.

MORAIS, João Quartim de. **Epicuro: as luzes da ética**. 1ª ed. São Paulo: Moderna, Coleção Logos, 1998.

O’CONNOR, Timothy e SANDIS, Constantine (Ed.). **A Companion to the Philosophy of Action**. Blackwell companions to philosophy, United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2010.

ØHRSTRØM, Peter and HASLE, Per. Future Contingents. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/future-contingents/>>. Acessado em 15 de Fevereiro de 2015.

PAKALUK, Michael. On the unity of the Nicomachean Ethics. Disponível em: <<http://michaelpakaluk.files.wordpress.com/2012/02/on-the-unity-of-the-nicomachean-ethics.pdf>>. Acessado em 03 de Junho de 2014, pp. 1-24.

PINK, Thomas. **Free Will**: a very short introduction. New York: Oxford University Press Inc., 2004.

REUTER-LORENZ, Patricia A.; BAYNES, Kathleen; MANGUN, George R.; PHELPS, Elizabeth A. (Orgs). **The Cognitive Neuroscience of Mind: A Tribute to Michael S. Gazzaniga**. Ed.: The MIT Press, Massachusetts: Cambridge, England: London, 2010.

SORABJI, Richard. Emotion and Peace of Mind 1996-1997: PART III: Emotional Conflict and Structure of the Mind. Disponível em: <<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPEMPM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=22>>. Acessado em 03 de Junho de 2014.

SORABJI, Richard. The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor. In: PINK, Thomas, STONE, M. W. F (Ed). **The Will and Human Action: From antiquity to the present day**. London: Routledge, 2004.

SORRENTINO, B. M. **O agente apagado: o papel do agente nas explicações de ações**. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, 2015.

TOMASEVICIUS FILHO, E. O Conceito de Liberdade segundo Santo Agostinho. **Revista da Faculdade de Direito**. Universidade de São Paulo, v. 101, p. 1079-1091, 2006.

VERNON, J. Bourke. **Will in Western Thought**: an historico-critical survey. New York: Sheed an Ward, 1964.

WIKIPEDIA, Contributors. Problem of future contingents. **Wikipedia, The Free Encyclopedia**. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Problem_of_future_contingents&oldid=641064437>. Acessado em 15 de Fevereiro de 2015.