

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM

GERMANO QUINTANILHA COSTA

LIBERDADE E DETERMINISMO PSÍQUICO

Considerações a partir das ciências cognitivas e da psicanálise

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2008

GERMANO QUINTANILHA COSTA

LIBERDADE E DETERMINISMO PSÍQUICO

Considerações a partir das ciências cognitivas e da psicanálise

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem, orientada pelo Professor Doutor Gilberto Gomes.

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2008

GERMANO QUINTANILHA COSTA

LIBERDADE E DETERMINISMO PSÍQUICO

Considerações a partir das ciências cognitivas e da psicanálise

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem, orientada pelo Professor Doutor Gilberto Gomes.

Aprovada em 30 de Junho de 2008.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Doutor Gilberto Lourenço Gomes

(Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF – Orientador)

Professor Doutor Frederico Schwerin Secco

(Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF)

Professor Doutor José Glauco Ribeiro Tostes

(Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF)

Professora Doutora Luciana Affonso Gonçalves

(Universidade Estácio de Sá – UNESA)

Professora Doutora Arlete Parrilha Sendra

(Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF – Suplente)

CAMPOS DOS GOYTACAZES
2008

*Na escuridão existe a luz
Não olheis com visão escura.
Na luz existe escuridão
Não olheis com visão luminosa.*

O espírito do Zen Budismo,
Taisen Deshimaru.

A Jaqueline, aquela que é
esposa amada, amiga e
companheira fiel.

Aos meus pais e irmãs, tesouro
sempre presente nas minhas
escolhas.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Gilberto Lourenço Gomes pelo apoio durante a trajetória de pesquisa, marcada por muito desejo e trabalho. Agradeço pelos momentos de escuta, encorajamento e parceria.

A Universidade Estadual do Norte Fluminense, instituição escolhida para que nela pudesse compartilhar saberes e alargar horizontes. Agradeço a todos os professores, secretários e funcionários do programa de pós-graduação em Cognição e Linguagem.

Ao Professor Frederico Schwerin Secco pelas contribuições precisas e incentivadoras durante as bancas de defesa ao longo do curso.

Ao Professor José Glauco Tostes pela aceitação do convite para participar desta banca.

A Professora Luciana Affonso Gonçalves pela presença na banca de defesa e por seu incentivo na minha vida acadêmica e profissional.

A Elizabeth Juliboni, Valesca Campista, Carmem Aguiar, Eleonora Naked, Denise Gondim, Paulo Cristóvão, Luis Roberto Duncan e a todos os outros companheiros do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, pelo companheirismo e pelo compartilhamento de saberes, sem os quais eu não poderia ter chegado até aqui.

A Marco Antônio Coutinho Jorge que, mesmo de longe, foi importante incentivador desse trabalho.

Aos amigos do curso de Cognição e Linguagem, em especial Cíntia Viviane, Renata Mattos, Diogo Oliveira, Simone Pedro, Laura Stobaus, Vânia Tatagiba, Denise Mello, Wander Luís e Wilma. Agradeço pelos momentos agradáveis vividos juntos e pelas vitórias conquistadas em conjunto.

A Gil Wagner, Solange, Aline e Lucas, pela oportunidade de sempre compartilhar sentimentos de verdadeira amizade.

RESUMO

Em tempos em que as ciências, de uma maneira geral, parecem caminhar cada vez mais em direção a um determinismo multifacetado e universal, com o efeito devastador de tirar de cena o lugar da subjetividade e da singularidade, nosso estudo pretende analisar esse determinismo e refletir sobre qual é o lugar que a vontade livre ocupa dentro das ciências que se dedicam aos fenômenos psicológicos. Sendo assim, inicialmente, investigaremos o surgimento do debate a respeito da vontade livre no cenário filosófico, para podermos situar a forma como as ciências psicológicas herdaram essa questão. Em seguida, vamos explorar, nas ciências cognitivas e na teoria psicanalítica, conceitos que possam nos esclarecer sobre uma das questões centrais dessa pesquisa: é a vontade livre uma ilusão?

Palavras-chave: Vontade livre, determinismo, ciências cognitivas, psicanálise.

ABSTRACT

In times when sciences, in a general way, seem to move more and more towards a universal and multiform determinism, with the devastating effect of removing from the scene the place of subjectivity and of singularity, our study intends to analyze this determinism and to reflect about the place that the free will has within the sciences devoted to psychological phenomena. Accordingly, we will at first investigate the appearance of the debate regarding free will in the philosophical setting, so that we can situate the form in which the psychological sciences inherited this issue. Then we will explore concepts in the cognitive sciences and in psychoanalytic theory that bring light to one of the central questions of this research: is free will an illusion?

Key words: Free will, determinism, cognitive sciences, psychoanalysis.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1. Considerações filosóficas introdutórias	7
1.1 Teorias filosóficas a respeito da vontade livre	7
1.1.1 Deliberação Racional	9
1.1.2 Causação e controle	11
1.2 O problema da vontade livre e do determinismo	15
1.2.1 Perspectivas sobre o determinismo	17
1.3 Compatibilismo X Incompatibilismo	23
Capítulo 2. A vontade livre entre a filosofia e as ciências cognitivas	30
2.1 Pressupostos das ciências cognitivas	30
2.1.1 Estudo interdisciplinar da mente	30
2.1.2 A consciência e o problema mente-cérebro	33
2.2 Bases neurais da volição e o problema da vontade livre	41
2.3 Três posições frente ao problema da vontade livre	46
2.3.1 Perspectiva da não-liberdade	46
2.3.2 Perspectiva Libertarista	58
2.3.3 Perspectiva Compatibilista	64
2.4 Reflexão com base em J. R. Searle	77
Capítulo 3. Sobre a musicalidade na constituição do sujeito	90
3.1 O determinismo na metapsicologia freudiana	93
3.2 A causalidade psíquica	114
3.3 O conceito de sobredeterminação	130
3.4 O sujeito entre o determinismo e a escolha	136
Considerações finais	148

Referências bibliográficas 155

Anexo 161

INTRODUÇÃO

O homem contemporâneo convive com uma questão que lhe é tão antiga quanto as raízes intelectuais de sua própria civilização. Ao mesmo tempo em que parece estruturar seu pensamento em certas leis universais, ele vivencia, também, experiências subjetivas que, muitas vezes, parecem se opor a essas próprias leis. Estamos diante, portanto, da temática que envolve a vontade livre e o determinismo, que por ser tão complexa foi considerada por Hume (1748) a questão mais controvertida da metafísica e das ciências.

As leis causais e deterministas, que algum dia já podem ter sido assombrosas novidades para a humanidade, hoje em dia gozam de extrema popularidade em nosso próprio senso comum. Desta forma, é muito freqüente olharmos para nosso passado e julgarmos nossas experiências como sendo frutos de fatores que nos influenciaram numa condição causal.

No entanto, quando tratamos do presente e do futuro e, às vezes, até mesmo do passado, é freqüente que façamos uma representação daquilo que envolveria uma escolha, uma decisão consciente e livre. Quando pensamos no futuro, geralmente fazemos representações de uma situação na qual teremos muitas opções a escolher, o que de certa forma também ocorre com o passado, pois, em certos momentos, julgamos que mesmo com os fatores que nos determinaram, poderíamos ter agido de maneira diferente.

Em ambas situações, o que de fato está em jogo é uma experiência subjetiva que aponta para a capacidade humana de representar-se como dotado de uma vontade livre, o que entra em choque com as leis causais, também tão presentes em nossa forma cotidiana de enxergar o mundo e a nós mesmos.

Um choque de idéias como esse só pode mesmo é fazer surgir muitos questionamentos. O homem é livre em seus pensamentos e ações ou é regido por algum tipo de determinismo? Se de fato somos determinados por fatores múltiplos (genéticos, culturais, psíquicos etc.), então isto quer dizer que não somos seres dotados de vontade livre?

A filosofia desde a antigüidade tem se ocupado desse tema embaraçoso, assim como o têm feito, atualmente, alguns campos das ciências que estudam o psiquismo humano. Com o desenvolvimento da ciência, a questão parece ter se tornado ainda mais aguda e de difícil explicação, pois sabemos que desde seus primórdios, ela tem se amparado na visão de que todos os fenômenos são passíveis de explicação, porque são determinados por fatores objetivos. Tendo obtido notável sucesso no campo dos fenômenos físicos, químicos e biológicos, a ciência parece cada vez mais interessada em poder se utilizar de seus paradigmas para dar conta também dos fenômenos referentes ao homem e à sua experiência psicológica.

Estamos, portanto, diante de uma grande divisão, não só teórica, mas uma divisão que experimentamos toda vez que nos propomos a pensar sobre nossa própria existência. Vivendo em um mundo onde o determinismo universal (idéia de que tudo o que acontece é consequência do que ocorreu antes) ocupa uma função central para nossos modelos explicativos e intelectuais, o homem constantemente concebe as influências às quais está sujeito. No entanto, não raras vezes, ele também pondera que estas influências não implicam numa determinação estrita de suas ações, porque se ele faz alguma coisa, ele pensa que, pelo menos em alguns casos, ele poderia ter feito uma outra coisa, o que na verdade constitui uma forma clássica de pensar a vontade livre ou o livre-arbítrio.

No campo atual dessa temática, onde psicologia, neurociência e filosofia constituem um campo de interseção, podemos identificar duas correntes de pensamento: o *compatibilismo* e o *incompatibilismo*. A primeira representa aqueles que defendem uma compatibilidade entre a liberdade e o determinismo. A segunda subdivide-se em dois grupos: os *libertários* (aqueles que apostam na liberdade, e, portanto, na ausência de determinismo) e os *deterministas* (aqueles que se sustentam numa visão determinista do homem e de seus processos psíquicos). Esses dois grupos, apesar de discordarem com relação à liberdade e ao determinismo, concordam quanto à impossibilidade destes temas serem compatíveis.

Situando, portanto, nosso estudo dentro das ciências psicológicas, escolhemos abordar nosso tema através da psicanálise e das ciências cognitivas, uma vez que estas nos remetem diretamente à questão da relação entre vontade livre e determinismo¹. A escolha desses dois referenciais teóricos deve-se ao fato de que nosso objeto de estudo encontra-se atualmente no ponto de encontro entre as discussões da ciência e da filosofia. Sendo evidente o caráter científico da neurociência e a condição metapsicológica da psicanálise, a escolha destas justifica-

¹ Aqui é preciso esclarecer que em nosso estudo estamos conscientes do quanto são vastas as dimensões da psicanálise e da neurociência, sendo marcante suas especificidades teóricas e de pesquisa. Nossa intenção de utilizar essas duas abordagens deve-se ao fato de que em ambas encontramos aspectos comuns que apontam para uma visão determinista dos processos psicológicos, assim como aspectos que nos possibilitam questionar essa universalidade do determinismo. Não é nosso objetivo atual, estabelecer uma unificação dos conceitos desses dois sistemas (ainda assim, consideramos preciosos os trabalhos que vêm sendo desenvolvidos nessa área), mas nosso objetivo atual é de refletir acerca de seus conceitos, a fim de encontrarmos possíveis elucidações quanto ao tema estudado.

se, portanto, pela possibilidade de investigarmos o tema não apenas em um único referencial teórico, mas de levar à frente o desafio de não fugir da interdisciplinaridade do tema.

Sendo assim, sem perder de vista a conexão temática com a filosofia, nortearemos nosso estudo a partir de alguns questionamentos centrais: se de fato o homem está submetido a uma série de determinações, tal como demonstrou a psicanálise, com o determinismo psíquico, e as ciências cognitivas, com a causalidade neural dos eventos mentais, como fica então a questão da vontade livre? Seriam estas descobertas uma sentença de morte para a existência de algum aspecto da vontade livre na subjetividade humana? Será que podemos concordar, sem sombra de dúvida, com a teoria atual e corrente (Wegner & Wheatley, 1999) que considera a vontade livre uma ilusão?

É através desses questionamentos que vamos procurar, ao longo de nosso estudo, reconduzir a questão do livre arbítrio e do determinismo ao estado mesmo de uma pergunta. Desta forma, procuraremos suspender de início algumas “certezas” teóricas, que prematuramente podem nos conduzir a indesejáveis equívocos, para que possamos fazer surgir um verdadeiro questionamento a respeito da vontade livre e do determinismo.

A hipótese desse trabalho é que tanto nas ciências cognitivas quanto na psicanálise a questão do determinismo e da vontade livre ainda permanece como uma questão em aberto, como um enorme enigma a ser decifrado.

No campo das ciências cognitivas, muitos avanços foram feitos e cada vez mais o debate tem se tornado profundo. A tese da ilusão encontra forte sustentação empírica, mas apesar disso tem enfrentado críticas contundentes de defensores da

vontade livre e do compatibilismo, que também apresentam fortes argumentos empíricos.

No campo da psicanálise, é verdade que, tradicionalmente, de Freud até Lacan, o determinismo psíquico é visto como um fator de enorme poder sobre a vida psíquica do sujeito, fazendo com que a vontade livre tenha pouco espaço em suas explicações. No entanto, se a controvérsia na psicanálise é, aparentemente, menor do que nas ciências cognitivas, temos como hipótese o fato de que também na psicanálise essa é uma questão bastante problemática ².

No primeiro capítulo, investigaremos as discussões envolvendo a vontade livre e o determinismo dentro de uma perspectiva filosófica. Serão analisadas teorias filosóficas que sustentam a veracidade da vontade livre, assim como argumentos e pontos de vistas deterministas. Por fim, o tema será analisado a partir da discussão que envolve o compatibilismo e o incompatibilismo entre a vontade livre e o determinismo.

No segundo capítulo, a vontade livre será analisada a partir de inúmeras pesquisas realizadas dentro do contexto das ciências cognitivas. Aqui, serão analisados pontos de vistas que enxergam na causalidade neuronal uma negação da existência e da eficácia da vontade livre, assim como algumas posições menos

² Se Freud postula um determinismo psíquico universal, e se Lacan também parece trabalhar nessa via, ao propor um determinismo nos termos do simbólico (o sujeito existe antes de seu nascimento pelo efeito do desejo simbólico do Outro, sendo a mãe o primeiro Outro da vida de cada sujeito), a nossa hipótese é que essa questão não está resolvida, porque de fato a psicanálise trabalha com a atitude clínica de fazer o sujeito responsabilizar-se por seu próprio sintoma. Ora, responsabilizar-se pelo próprio sintoma é algo que passa pelas questões de uma escolha. E mesmo se falamos de escolha inconsciente, ainda assim não erradicamos por completo a tensão entre determinismo e escolha.

radicais que buscam compatibilizar a vontade livre com as condições naturais da vida psicológica.

No último capítulo, a questão da vontade livre será analisada a partir do ponto de vista da metapsicologia freudiana. Sendo o determinismo psíquico um dos pilares da teoria psicanalítica, nosso estudo analisará de que maneira a psicanálise concebe o determinismo psíquico, assim como o impacto que ela traz para a compreensão da vida psíquica, principalmente no que se refere aos processos que envolvem as escolhas.

Sendo assim, o objetivo de nossa pesquisa é desenvolver um estudo teórico tendo como fonte primária textos filosóficos, psicanalíticos e das ciências cognitivas, visando a um esclarecimento sobre a questão da vontade livre e do determinismo dentro das ciências que se dedicam a estudar o homem em sua condição psicológica.

1. 1. CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS INTRODUTÓRIAS

1.1 Teorias filosóficas a respeito da vontade livre

A vontade livre, segundo Lalande, é a crença, ou a teoria filosófica, que defende que os homens têm o poder de escolher suas ações, “*poder de agir sem outra causa que não seja a própria existência deste poder, (...) sem qualquer razão relativa ao conteúdo do ato cometido*” (Lalande, 1999: 619). Num sentido geral, “liberdade” indica um “*estado do ser que não sofre constrangimento, que age conforme a sua vontade, a sua natureza*”; já num sentido psicológico e moral, é aquilo que é oposto à inconsciência, ao impulso, à loucura, à irresponsabilidade jurídica ou moral; “*estado do ser que, quer faça o bem, quer faça o mal, se decide depois de refletir, com conhecimento de causa*” (Lalande, 1999: 616).

Uma outra forma de conceber a vontade livre, ou o livre-arbítrio, é tomá-la como um termo filosófico que convencionalmente tem sido utilizado para se referir a um tipo particular de capacidade, através da qual agentes racionais tornam-se capazes de escolher o curso de uma ação, considerando as várias alternativas que lhes são possíveis (O'Connor, 2005).

No entanto, a grande confusão com relação a esta capacidade reside no fato de que, por mais de dois milênios, os filósofos vêm tentando compreender de que realmente se trata a “*vontade livre*”. Assim, a pergunta que está em questão poderia ser formulada nos seguintes termos: de que maneira podemos conceituar e especificar a vontade livre? Eis aí uma questão bastante complexa.

Desde a antigüidade, os filósofos atuantes nesta temática, em sua grande parte, têm pautado seus estudos no sentido de compreender quais são as características necessárias para que as pessoas possam ser consideradas moralmente responsáveis por suas condutas. Seguindo essa linha de investigação,

a maioria deles tem proposto que o conceito de vontade livre está intimamente ligado ao conceito de responsabilidade moral. Assim, eles acreditam que, para uma pessoa atuar com vontade livre, ela precisa apenas satisfazer a condição de ser responsável pela sua própria ação (O'Connor, 2005).

Contudo, é preciso que estejamos atentos para o fato de que o significado da vontade livre parece não estar esgotado nesta concepção, na qual ela é entendida unicamente pela sua conexão com a responsabilidade moral. Um fato interessante, e que deve ser levado em consideração, é que *“a vontade livre parece também ser uma condição para o mérito pelas realizações da pessoa”*, bem como para a sua dignidade e sua autonomia (O'Connor, 2005).

Sendo assim, consideramos importante considerar que, se quisermos trabalhar com a hipótese de que existe uma coisa tal como a vontade livre, então vamos ter que lidar com o fato dela possuir não apenas uma única dimensão e sim várias.

As muitas dimensões que podem surgir na compreensão da vontade livre estão intimamente ligadas ao fato de que, a cada vez que se elabora uma tentativa diferente para articular as condições necessárias para a responsabilidade moral, temos como resultado diferentes explicações sobre os tipos de agentividade que são necessários para satisfazer essas condições.

A partir de agora, portanto, nos dedicaremos à realização de um breve estudo a respeito de algumas das principais abordagens filosóficas sobre a questão da vontade livre e, para tal empreendimento, tomaremos como referência o trabalho de O'Connor (2005), intitulado *“Free Will”*.

1.1.1 Deliberação Racional

Uma das maneiras tradicionais de conceituar filosoficamente a vontade livre pode ser identificada, inicialmente, como um tipo de abordagem, na qual as explicações desenvolvem-se a partir de uma prioridade que é dada aos aspectos da “*deliberação racional*”. Num contexto mais específico, vamos ver que, dentro deste campo da deliberação racional, é possível identificar formas variantes quanto à compreensão da vontade livre. Vejamos, mais detalhadamente, como se desenvolvem algumas destas perspectivas.

A “*vontade livre como escolha com base no desejo da pessoa*” é uma perspectiva que, numa explicação minimalista, propõe pensar a vontade livre como a capacidade do agente de escolher um curso de ação, como meio de cumprir algum desejo. Como adepto deste tipo de explicação, podemos identificar aqui o pensamento de David Hume ao definir a liberdade como “*um poder de atuar ou de não atuar, de acordo com a determinação da vontade*” (O’Connor, 2005).

Uma das maiores críticas que se costuma fazer a este tipo de explicação diz respeito ao fato de ela ser consistente com o comportamento de alguns animais (um tipo de comportamento-alvo que é dirigido), os quais não podem ser considerados como agentes moralmente responsáveis. De fato, é preciso reconhecer que os animais carecem não somente de uma consciência das implicações morais de suas ações, mas, também, de qualquer capacidade de refletir sobre suas alternativas e conseqüências a longo prazo.

Uma outra explicação variante é a “*vontade livre como escolha deliberativa com base em desejos e valores*”, concepção que tenta modificar a tese minimalista

levando em consideração as capacidades distintivamente humanas e seu poder de realizar uma *auto-concepção*. Desde Platão, os filósofos têm distinguido as partes *animais* e *racionais* de nossa natureza, sendo que nossa natureza racional inclui uma complexa capacidade de julgar alguns fins como “bons”, ou como algo que vale a pena buscar, embora a sua satisfação possa acarretar desprazer para nós mesmos.

Aqui, estão presentes, também, as concepções de alguns aristotélicos medievais sobre os “apetites racionais” envolvidos na vontade livre. Dos tratados medievais é preciso reconhecer a posição de destaque do pensamento bastante elaborado de Tomás de Aquino. Tomás de Aquino pensava que a natureza humana nos determina a intencionar certos fins que são ordenados à meta mais comum da bondade. A liberdade entraria em cena quando consideramos vários significados para esses fins, “*nenhum dos quais aparecem para nós como irrestritamente bons ou como os únicos a satisfazerem o fim que desejamos atingir*” (O’Connor, 2005).

Dentro desta perspectiva, na qual o sujeito baseia-se em desejos e valores, diz-se, então, que uma pessoa age com vontade livre quando sua deliberação é sensível aos próprios julgamentos relativos ao que é melhor nas circunstâncias que estão em jogo, podendo a pessoa agir ou não em função desses julgamentos. No entanto, conforme analisa O’Connor (2005), existem algumas críticas que visam a desconstruir o argumento da *deliberação com base no bem*. Uma delas consiste na argumentação de que existem casos nos quais os agentes escolhem deliberadamente agir tal como agem, enquanto, na verdade, estão sendo motivados por desejos controladores e compulsivos, o que nos leva a ter que reconhecer que estes agentes não estão agindo livremente. Este é um caso em que o processo

deliberativo parece perfeitamente normal, reflexivo, e racional, sendo que no fundo ele não é livremente construído. Trata-se, assim, de um tipo de situação na qual a liberdade do agente parece bastante enfraquecida.

1.1.2 Causação e controle

Sempre seguindo a sistematização de O'Connor (2005), observamos que outra maneira de abordar a temática da vontade livre é desenvolver um quadro explicativo partindo da suposição de que um dos seus aspectos principais diz respeito ao *controle*. É óbvio que nossa capacidade de deliberação e a sofisticação de algumas de nossas reflexões práticas são condições importantes para a existência da vontade livre. No entanto, nesta abordagem, acredita-se que qualquer proposta de análise sobre a vontade livre deve também reconhecer que o processo que ela constitui é um processo *controlado* pelo agente. Assim como na abordagem anterior, esta abordagem subdivide-se em dois tipos principais de argumentação.

A “*Vontade livre como controle de direção*” é uma perspectiva filosófica defendida por filósofos que acreditam que o controle que um agente pode exercer sobre suas ações pode ser de dois tipos: o *controle de direção* e o *controle regulativo*. Dentro desse ponto de vista, uma pessoa exerce controle de direção sobre suas próprias ações, na medida em que elas procedem de um “fraco” mecanismo deliberativo de resposta a motivos (ou razões). O controle de direção seria obtido em casos nos quais existe uma situação “possível”, onde o agente está presente com um motivo suficiente para agir de outra maneira, e o mecanismo que conduziu à escolha efetiva está em operação e acaba por resultar em uma escolha

diferente, uma escolha que é apropriada ao motivo imaginado. Autores como Fischer e Ravizza reconhecem que esse mecanismo, que conduz às escolhas, é algo que está presente nas próprias pessoas, não se tratando, portanto, de uma manipulação externa. Além disso, alegam que esse mecanismo é “*moderadamente*” suscetível a motivos (alguns dos quais são motivos morais), uma vez que seria mais adequado enxergá-los como mais “receptivos” a motivos do que “*reativo*” aos motivos (O’Connor, 2005).

Muitos filósofos não estão de acordo com este ponto de vista e preferem manter a visão tradicional de que o tipo de liberdade necessária para a responsabilidade moral requer, de fato, que o *agente poderia ter agido de outra maneira*.

A “*vontade livre como capacidade de agir de outra maneira*” é uma perspectiva a respeito da vontade livre cujas raízes remontam ao pensamento clássico da filosofia de Aristóteles, através da qual ele afirmava que “...quando a origem das ações está nele, é também algo que depende dele fazê-las ou não fazê-las.” (apud O’Connor, 2005). Através desta colocação, pode-se observar que, nesta abordagem, a vontade livre é entendida não somente pela capacidade do agente de agir de outra maneira, mas também pela condição de auto-determinação que está presente nas ações livres.

Uma enorme confusão tem sido criada, especialmente na era moderna, no que tange ao conceito de um agente ser capaz de agir de outra maneira. Neste tema, cuja dimensão tem tomado a forma de um profundo debate, é possível identificar duas maneiras diferentes de se posicionar perante a vontade livre. O primeiro grupo faz a aposta de que a capacidade do agente de agir diferentemente é compatível

com o determinismo causal. Já o segundo grupo, numa visão incompatibilista, acredita que a existência da vontade livre é algo que deve ser entendido a partir da negação do determinismo, quer dizer, o fato de que o agente poderia ter agido de maneira diferente implica no fato de que é o próprio agente que auto-determina sua escolha e não outros tipos de fatores.

Por uma questão de sistematização, vamos suspender temporariamente este debate entre compatibilismo e incompatibilismo (retomaremos esta questão num tópico posterior), para que agora possamos analisar duas importantes perspectivas sobre a vontade livre a partir do ponto de vista da auto-determinação.

A primeira delas pode ser identificada como “*abordagem não-causal*”. De acordo com esta visão, o agente controla sua volição, ou escolha, simplesmente em virtude dela ser sua, ou seja, em virtude dela ocorrer nele mesmo. O agente não manifesta um tipo especial de causalidade provocando-a; ao contrário, ela é um evento intrinsecamente ativo, pois, intrinsecamente, o agente *faz* algo. Esta abordagem alega que enquanto pode haver influências causais em nossas escolhas, pode também não as haver, daí que qualquer influência causal é inteiramente irrelevante para compreender por que ela ocorre. Conforme O’Connor analisa, dentro deste ponto de vista, alguém poderia dizer que “*contanto que minha escolha não seja completamente determinada por fatores prévios, ela é livre e está sobre meu controle simplesmente em virtude dela ser minha.*” (O’Connor, 2005).

A segunda perspectiva pode ser identificada como “*causação pelo agente*”. Trata-se de uma forma de conceber a liberdade da vontade como sendo constituída de uma causalidade distintamente pessoal. Aqui, o próprio agente é visto como aquele que causa sua escolha ou ação, porém alega-se que isso não pode ser

analisado de maneira redutiva, como se um evento no interior do agente causasse a escolha. Esse é um tipo de argumento que pode ser claramente visualizado nas articulações filosóficas de Thomas Reid:

Eu concordo, então, que um efeito não-causado seja uma contradição, e que um evento não-causado é um absurdo. A questão que permanece é se a volição, indeterminada pelos motivos, é um evento não-causado. Isso eu rejeito. A causa da volição é o homem que a intencionou (apud O'Connor, 2005, tradução nossa).

Roderick Chisholm defendeu essa visão da vontade livre em vários escritos, e recentemente ela vem sendo desenvolvida por Clarke e O'Connor. Em contrapartida, muitos filósofos atualmente têm enxergado nessa explicação uma coerência bastante duvidosa. Além disso, essa abordagem ainda enfrenta as críticas daqueles que a consideram inconsistente com a visão dos seres humanos, como fazendo parte de um mundo natural organizado por relações de causa e efeito.

Como se pode ver, a tarefa de conceituar a vontade livre não tem sido uma empreitada fácil para os filósofos que se interessam por este tema, e é justamente a partir desta face bastante problemática que vamos analisar a vontade livre no tópico seguinte.

1.2 O problema da vontade livre e do determinismo

Apesar de podermos conceituar a vontade livre a partir de uma série de perspectivas, tal como fizemos anteriormente, a questão é que mesmo com um enorme esforço dos filósofos ao longo dos séculos, ainda assim não podemos nos contentar ao especificá-la através de uma definição única e estrita. Praticamente

todos os grandes filósofos da história preocuparam-se com a questão da vontade livre, no entanto, parece provável que seja impossível encontrar em seus trabalhos algum conceito específico capaz de esgotar seu sentido (McKenna, 2004).

Se, infelizmente, a vontade livre se apresenta como uma questão difícil de ser reduzida a uma única conceituação, uma das vias possíveis para seu estudo é tomá-la pela sua condição de problemática. Existem muitas formas de se formular o problema da vontade livre, no entanto, como ponto de partida, vamos adotar aqui uma forma historicamente bem conhecida, aquela que ficou conhecida como a *Formulação Clássica*, e, que é desenvolvida por McKenna (2004) em seu artigo, cujo título pode ser traduzido como “*Compatibilismo*”.

A *Formulação Clássica* sobre o problema da vontade livre consiste em um conjunto de proposições. A vontade livre tornou-se um dos temas mais debatidos e controversos da filosofia justamente porque ela produz uma enorme confusão quanto à forma de conceber a veracidade dessas proposições. Para fazermos uma ilustração, consideremos as seguintes proposições:

1. Uma pessoa (na qualidade de agente), em algum momento, poderia ter agido de maneira diferente da que agiu.
2. Ações são eventos
3. Todo evento tem uma causa.
4. Se um evento é causado, ele é causalmente determinado.
5. Se um evento é um ato que é causalmente determinado, então o agente do ato não poderia ter agido de maneira diferente da maneira como agiu.

É preciso notar que essa formulação envolve um conjunto de proposições mutuamente inconsistentes, ainda que cada uma delas esteja aparentemente enraizada em nossa visão contemporânea do mundo. Façamos, então, uma análise desse conjunto.

Conforme analisa McKenna, a proposição (1) está fundamentada numa concepção de agentividade (agentividade livre) e em uma compreensão sobre nós mesmos como deliberadores práticos, capazes de selecionar entre diferentes cursos possíveis de uma ação. A proposição (2) é uma definição parcial de uma ação como algo que ocorre no tempo, algo que pode, por exemplo, ter uma duração identificável. A proposição (3) é uma pressuposição da ciência natural. A proposição (4) é uma suposição operante na ciência natural, ou em uma considerável gama das ciências naturais. E a proposição (5) surge de uma compreensão do senso comum sobre o que significa afirmar que um evento é causalmente determinado – que, se ele fosse, então, dadas as condições causais antecedentes para o evento, não era possível para ele não ter ocorrido (McKenna, 2004).

Reconhecendo que esse tipo de formulação pode não ser aconselhável, no sentido de tomá-la como uma única formulação do problema da vontade livre, ressaltamos que sua aplicação aqui, justifica-se pelo fato de que, sob um certo aspecto, ela nos é inteiramente útil e válida. Concordamos com McKenna (2004), de que a Formulação Clássica, embora fora de moda, nos permite visualizar com facilidade o problema da vontade livre, assim como, as diferentes posições teóricas que podem surgir perante a tentativa de solucioná-lo.

Considerando as proposições (3) e (4), podemos observar que, quando a questão das causas dos eventos entra em cena, a vontade livre passa a ser

ameaçada por uma série de determinismos que podem ser alegados, tais como: determinismo físico/causal; psicológico; biológico; social/cultural; teológico, etc.

1.2.1 Perspectivas sobre o determinismo

Numa visão geral, o determinismo causal é a idéia de que para cada evento é necessário que existam eventos e condições que atuem juntamente com as leis da natureza.

A idéia sobre o determinismo é bastante antiga, mas foi a partir do século XVIII que ela tornou-se objeto de clarificação e de análises matemáticas. Por um lado, o determinismo está profundamente conectado com a nossa compreensão das ciências físicas e de suas explicações, e, por outro, ela pode estar relacionada com a visão que temos sobre as ações humanas livres (dentro de uma perspectiva na qual considera-se o determinismo compatível com a vontade livre humana).

Considerando estas duas visões gerais, a questão que se mostra problemática é que não existe concordância quanto ao fato do determinismo ser verdadeiro e quanto ao fato de saber qual seria a importância – de sua veracidade ou falsidade – para a agentividade humana (Hofer, 2003).

Uma maneira padrão de caracterizar o determinismo é afirmar que cada evento é causalmente determinado de forma necessária por eventos antecedentes. Dentro deste ponto de vista, podemos definir o determinismo como a tese metafísica de que “*os fatos do passado, em conjunção com as leis da natureza, implicam em cada verdade sobre o futuro*” (McKenna, 2004).

De acordo com esta caracterização, se tomarmos o determinismo como verdadeiro, então, considerando o passado, e mantendo-se fixadas as leis da natureza, somente um futuro pode ser considerado como possível a qualquer momento no “tempo”. Observemos que a implicação do determinismo, na medida em que ele se aplica à conduta de uma pessoa, é que, *“se o determinismo é verdade, existem condições causais para a ação dessa pessoa que estão localizadas no passado remoto, antes de seu nascimento, que são suficientes para cada uma de suas ações.”* (McKenna, 2004).

Na visão de Lalande, o determinismo, em uma de suas faces, constitui uma doutrina filosófica segundo a qual todos os acontecimentos do universo, e em particular as ações humanas, estão ligados de tal forma que, *“sendo as coisas o que são num momento qualquer do tempo, apenas existe para cada um dos momentos anteriores ou ulteriores um estado e um só que é compatível com o primeiro”* (Lalande, 1999: 245). Num sentido concreto, determinismo quer dizer o conjunto de condições necessárias para a determinação de um dado fenômeno. Já num sentido abstrato, ele aponta para a característica de uma ordem de fatos na qual cada elemento *“depende de certos outros de tal maneira que pode ser previsto, produzido ou impedido com certeza conforme se conheçam, se produzam ou se impeçam estes últimos”* (Lalande, 1999: 245).

Para Hoefler (2003), a noção de determinismo possui raízes em uma idéia filosófica bastante comum: a idéia de que, em princípio, tudo pode ser explicado, ou de que tudo que existe possui uma razão suficiente para existir e ser como é, não podendo, assim, ser de outra maneira. Essas raízes apontam, portanto, para aquilo que Leibniz chamava de *princípio da razão suficiente*. No entanto, desde que as

teorias físicas, com abordagens deterministas, começaram a ser formuladas, a noção de determinismo foi sendo aos poucos desprendida de suas raízes, tanto que atualmente muitos filósofos da ciência analisam o determinismo e o indeterminismo de certas teorias, sem necessariamente partir do princípio de Leibniz.

Com a produção de articulações teóricas mais claras sobre o conceito de determinismo, houve uma grande tendência entre os filósofos em acreditar na verdade de algum tipo de doutrina determinista. Entretanto, houve, também, uma tendência de confundir o determinismo, propriamente dito, com duas noções relacionadas a ele: a *capacidade de prever* e o *destino* (fatalismo).

O *fatalismo* é facilmente distinguido do determinismo, se formos capazes de distinguir forças místicas, vontades divinas e previsões (sobre assuntos específicos) da noção de leis naturais e causais. De uma forma geral, podemos imaginar que certas coisas estão fadadas a acontecer, sem que isto seja resultado de leis deterministas naturais isoladas; e podemos imaginar o mundo sendo governado por leis deterministas, sem que nada esteja fadado a ocorrer, (talvez porque não existam deuses, nem forças místicas, dignas dos títulos *fado* ou *fatalismo*, e em particular, nenhuma determinação intencional das “condições iniciais” do mundo). Em um sentido mais amplo, entretanto, é verdade que sob “(...) a *suposição do determinismo*, alguém poderia dizer que conforme a maneira como as coisas ocorreram no passado, todos eventos futuros que de fato ocorrerão já estão destinados a ocorrer.” (Hofer, 2003).

A *predição* e o *determinismo* também podem ser distinguidos. Contudo, esta parece ser uma tarefa mais árdua, pois, conforme a famosa frase de Laplace, estas duas noções podem ser facilmente misturadas:

Devemos considerar o estado presente do universo como o efeito de seu estado antecedente e como a causa do estado que está para se seguir. Uma inteligência que, num único instante, pudesse conhecer todas as forças atuantes na natureza e as posições momentâneas de todas as coisas no universo, seria capaz de compreender em uma única fórmula os movimentos dos corpos maiores, como também, os dos menores átomos do mundo, contanto que seu intelecto fosse suficientemente poderoso para sujeitar todos os dados a uma análise; para ela nada seria incerto, o futuro assim como o passado estaria presente aos seus olhos. A perfeição que a mente humana pôde dar a astronomia fornece um fraco esboço de tal inteligência (apud Hoefler, 2003, tradução nossa).

Como podemos observar, as definições que analisamos logo acima apontam, de uma certa forma, para uma compreensão típica da ciência clássica, visão na qual o determinismo passou a ser entendido em termos inteiramente restritivos e lineares, dando origem ao que os filósofos têm chamado de “*determinismo estrito*”.

Sendo assim, consideramos relevante para nossa pesquisa buscar analisar aqui outras formas possíveis de se pensar o determinismo, uma vez que tal atitude pode contribuir enormemente para nossa tarefa de tentar analisar a questão envolvendo a vontade livre e o determinismo.

Hoefler, por exemplo, critica o ponto de vista de Laplace, fazendo uma ressalva de que estudos matemáticos convincentes realizados durante os séculos XIX e XX, “*têm nos demonstrado que nenhuma inteligência, seja ela finita ou infinita, é capaz de possuir um poder computacional necessário para prever o futuro concreto, em qualquer mundo semelhante ao nosso.*” (Hoefler, 2003). A capacidade de “*prever*” seria, portanto, apenas uma forma de expressão, que torna vívido o que está em jogo no determinismo; porém, em uma discussão rigorosa, ela deveria ser evitada, uma vez que, sob alguns pontos de vista, o mundo poderia ser altamente *preditivo* e ser ainda *não determinista*; enquanto, por outro lado, ele poderia ser *determinista*, apesar de altamente *não-preditivo*. Argumentos desse tipo encontram forte

sustentação nos resultados que as pesquisas atuais têm produzido dentro da temática do “caos”.

Uma outra forma de se analisar filosoficamente a causalidade e o determinismo, a partir de um prisma não restritivo, pode ser encontrada na abordagem chamada de “*Causalidade Probabilística*”. Trata-se de um grupo de teorias filosóficas que almejam caracterizar a relação entre causa e efeito utilizando as ferramentas da teoria da probabilidade. A idéia central, por detrás dessas teorias, é de que as causas aumentam as probabilidades de seus efeitos, todo o resto permanecendo inalterado.

Hitchcock (2002), em um artigo dedicado ao tema da causalidade probabilística, levanta e discute uma série de dificuldades que podem ser observadas dentro de outras teorias que, a partir de uma visão estrita do determinismo, acabam por confinar suas visões dentro de uma suposta regularidade dos fenômenos. Um exemplo desse tipo de visão encontra-se no pensamento de David Hume, no qual as causas invariavelmente são seguidas de seus efeitos.

Tentativas de analisar a causalidade, em termos de padrões de sucessão invariáveis, têm sido identificadas como “Teorias da regularidade”. Pontos de vista diferentes, tais como a da “causalidade probabilística”, enxergam nessas teorias uma série de dificuldades – que já são bem conhecidas nos debates filosóficos – e fazem desses pontos frágeis o ponto de apoio para o desenvolvimento de seus argumentos. Vejamos, um exemplo desse tipo de análise crítica.

De acordo com a “causalidade probabilística”, a primeira dificuldade que encontramos nas “teorias da regularidade” é a de que a maioria das causas não é

invariavelmente seguida de seus efeitos. Por exemplo, atualmente aceita-se amplamente a idéia de que o hábito de fumar é a causa do câncer de pulmão, mas também se reconhece que nem todos os fumantes desenvolvem câncer de pulmão, assim como se reconhece também que nem todos os não-fumantes são poupados dos danos dessa doença. Sendo assim, a idéia central das teorias probabilísticas a respeito da causalidade é de que as causas aumentam a probabilidade de seus efeitos. Desta forma um efeito pode ainda ocorrer na ausência de uma causa, ou, também não ocorrer em sua presença. Desse ponto de vista, o hábito de fumar é a causa do câncer de pulmão, não porque todos os fumantes desenvolvem câncer, mas porque eles são mais propensos a desenvolver o câncer do que os não-fumantes (Hitchcock, 2002).

Um outro debate que se abre na questão do determinismo é justamente aquilo que envolveria o seu contra-posto, ou seja, o indeterminismo. Segundo Hitchcock (2002), muitos filósofos consideram a idéia de uma causalidade indeterminada como algo sem lógica, pois, de fato, existe uma certa tradição em tomar a palavra “causalidade” como sinônima de “determinismo”. No entanto, quando passamos a considerar as justificativas epistêmicas para as afirmativas causais, passamos a lidar com um ponto importante para a causalidade indeterminista. Por exemplo, existem fortes evidências empíricas de que fumar causa câncer de pulmão. Contudo, saber se existe uma relação determinista entre fumar e câncer de pulmão é uma discussão ainda inteiramente aberta, pois a ciência tem demonstrado que a formação de células cancerígenas depende de um processo de mutação, que, por sua vez, é um forte candidato a revelar-se como sendo um processo do tipo indeterminado.

Uma vez que as teorias probabilísticas se contentam em afirmar somente que um causa aumenta a probabilidade de seu efeito, elas se constituem como teorias bastante compatíveis com o indeterminismo. Isso parece ser uma vantagem potencial em relação às teorias da regularidade. Entretanto, na opinião de Hoefer (2002), é preciso ter cautela, pois ainda não temos a clareza suficiente para afirmarmos até que ponto esta vantagem é real. No reino da microfísica, onde temos fortes evidências para o indeterminismo (mas ainda contestáveis), é incontestável que nossas noções comuns a respeito da causalidade não podem se aplicar facilmente; questão esta que foi demonstrada pelos trabalhos de Einstein, Podolski e Rosen. Mas, por outro lado, ainda não se pode afirmar com absoluta certeza até que ponto o indeterminismo quântico permeia o “macromundo” dos fumantes e das vítimas de câncer.

1.3 – Compatibilismo X Incompatibilismo

A análise que conduzimos no tópico anterior nos demonstrou que o determinismo, quando estudado com maior cautela, também pode se mostrar como um campo bastante amplo e discutível, podendo assumir uma pluralidade de facetas no que tange ao modo como é compreendido.

De acordo com O'Connor (2005), para cada variedade de determinismo, existem filósofos que vão: (i) negar essa realidade, ou por causa da existência da vontade livre ou por outras razões; (ii) aceitar esta realidade e argumentar em favor de sua compatibilidade com a vontade livre; (iii) aceitar sua realidade e negar sua compatibilidade com a vontade livre.

Considerando o quadro proposto pela *Formulação Clássica*, analisada anteriormente no segundo tópico, vejamos de que maneira podemos compreender essas várias posições filosóficas acerca do problema da vontade livre e do determinismo.

Dentro do conjunto de proposições levantadas anteriormente, os *compatibilistas* seriam aqueles que negariam a veracidade da proposição (5). Por outro lado, os *incompatibilistas* poderiam assumir diferentes rumos. Consideremos um primeiro tipo de incompatibilista, aquele que se mantém cético quanto à existência da vontade livre; na medida em que coloca o determinismo como única verdade, ele obviamente rejeitaria a proposição (1). Agora, vejamos o caso do libertário, o incompatibilista que aceita a vontade livre, mas que considera falso o determinismo. Ele poderia negar a proposição (3), afirmando que o universo é causalmente indeterminado. Ou ele poderia negar a proposição (4), alegando que agentes humanos são a causa de ações livremente causadas, e que os agentes humanos não são eles próprios causados, o que implicaria que eles não são eventos (McKenna, 2004).

A fim de melhor compreendermos as singularidades de cada posição, que emerge a partir do problema da vontade livre, façamos agora um breve estudo das teorias compatibilistas e incompatibilistas.

Segundo Strawson (1998), a “vontade livre” constitui um tópico que, se quisermos analisar melhor, devemos não nos referir ao conceito de vontade, uma vez que as principais questões deste tópico são: o que é agir, ou escolher, livremente?; somos nós agentes livres?; o que é ser moralmente responsável por suas próprias ações?

Os filósofos dão respostas muito diferentes a estas questões e por esta razão eles podem ser identificados como pertencentes a diferentes correntes. O que está realmente em jogo, e que define a posição de cada uma dessas correntes, é a forma como cada uma delas se posiciona perante o problema da vontade livre e do determinismo. A posição de cada corrente será definida conforme ela enxerga a possibilidade ou não da vontade livre ser compatível com o determinismo.

Os compatibilistas, apesar de buscarem uma compreensão que abarque as duas condições – vontade livre e determinismo –, por conta de seus pontos de vista acabam por permanecer solitários nesta antiga discussão. Curiosamente, do outro lado do debate, apesar de possuírem opiniões opostas, os libertários e os teóricos da não-liberdade concordam pelo menos quanto a um mesmo aspecto: o incompatibilismo entre vontade livre e determinismo.

Para os compatibilistas, responder à pergunta “será que nós temos livre arbítrio?” é algo que está diretamente associado ao sentido que vamos escolher para a palavra ‘livre’. Assim, os compatibilistas se autorizam a afirmar que somos dotados de livre arbítrio, porque eles propõem um sentido para a palavra ‘livre’ que é compatível com o determinismo, mesmo que este último seja a visão de que nada no mundo pode acontecer diferentemente do que ocorreu antes, já que todos os fenômenos são causados pelos seus fatores antecedentes (Strawson, 1998).

A defesa para esta tese compatibilista, que aparentemente pode ser acusada de incoerente, estrutura-se na concepção de que o fato de sermos agentes livres é sinônimo de sermos simplesmente livres de certos tipos de limitações. Sob a ótica compatibilista, possuir vontade livre é uma condição existente quando o sujeito em questão não é física ou psicologicamente forçado a fazer o que faz.

O compatibilismo reconhece que nosso caráter, personalidade e motivação podem ser completamente determinados por fatores ou eventos pelos quais não somos inteiramente responsáveis, tais como a genética, a educação, as experiências subseqüentes, etc. No entanto, ele considera que para termos liberdade não é necessário que tenhamos um controle total de todas essas coisas. Fatores que nos determinam não nos limitam, porque a liberdade compatibilista é uma questão de ser capaz de escolher e de agir da forma como se prefere, dado o modo como somos (Strawson, 1998).

Análises condicionais da *capacidade de agir diferentemente* têm sido uma ferramenta bastante comum entre os compatibilistas. Uma vez que a proposta compatibilista é tornar viável a articulação entre vontade livre e determinação causal, é preciso reconhecer o papel de destaque dos trabalhos de George Moore. Realizando uma análise condicional (hipotética) sobre essa *possibilidade de agir diferentemente*, Moore propõe que dizer que alguém *poderia* ter agido de modo diferente é dizer que alguém *teria* agido de forma diferente, *se tivesse decidido fazê-lo*³ (Aune, 1967: 151).

Colocada dessa maneira, a vontade livre parece ser bastante compatível com a causalidade, pois dizer que alguém poderia ter feito outra coisa é dizer que, se os processos causais que determinaram sua decisão tivessem sido outros, os efeitos teriam sido diferentes, o que é compatível com a noção de causalidade (Gomes, 2005: 117).

³ Embora a proposição de Moore tenha uma forte plausibilidade inicial, alguns filósofos não se contentaram e desenvolveram refutações, tal como J. L. Austin. A partir da refutação de Austin, deu-se início a uma profunda discussão, quanto à plausibilidade da tese de Moore e de sua refutação, que pode ser encontrada nos trabalhos de Aune, Chisholm e Lehrer.

Conforme salienta Strawson (1998), os compatibilistas ao tentarem salvaguardar a condição humana de agente livre, parecem fazer bem em buscar uma teoria que compatibilize a vontade livre com o determinismo, pois a ciência nos tem fornecido razões para acreditarmos muito mais na veracidade do determinismo do que na sua falsidade. Certamente, existem teorias que contradizem essa lei causal e determinista, no entanto, em certas condições, elas parecem infalsificáveis.

Entretanto, não são todos que concordam com a posição compatibilista. Os incompatibilistas consideram que esse tipo de descrição nem chega a tocar no verdadeiro problema sobre o livre arbítrio, o que obviamente a torna inadequada.

A crítica que os incompatibilistas fazem ao compatibilismo é de que a atitude de definir a liberdade, como sendo compatível com o determinismo, nos conduz a um enorme equívoco, pois na compreensão compatibilista uma pessoa pode ser livre mesmo que todas suas ações estejam determinadas a acontecer por eventos que ocorreram antes de sua decisão, ou até mesmo, antes dela nascer. Ora, dizem os incompatibilistas, desta forma fica impossível dizer que, em qualquer ponto de sua vida, essa pessoa poderia ter agido de maneira diferente de como agiu.

Os incompatibilistas, conforme o teor de seus argumentos, podem ser identificados como pertencentes a dois grupos distintos: os libertários e os teóricos da não-liberdade. Esses dois grupos, apesar de discordarem com relação à veracidade da liberdade e do determinismo, concordam, pelo menos, quanto à impossibilidade destes temas serem compatíveis.

Conforme analisa Strawson (1998), os libertários não estão satisfeitos com a descrição que os compatibilistas fazem da liberdade e julgam que esta descrição

pode ser melhorada. A visão libertarista, de uma forma geral, vai se apoiar, portanto, nas seguintes proposições: (1) nós temos livre arbítrio; (2) o livre arbítrio não é compatível com o determinismo; e (3) o determinismo, portanto, é falso.

A tarefa mais difícil que os libertários têm enfrentado é conseguir convencer os seus interlocutores sobre as razões que deveriam nos levar a aceitar o fato de que o indeterminismo, ou seja, a falsidade do determinismo, é algo que pode nos ajudar com relação à questão do livre arbítrio.

Os teóricos da não-liberdade apesar de serem incompatibilistas, assim como os libertários, discordam categoricamente da hipótese de que o determinismo seja falso. Os não-libertários pensam que o indeterminismo é algo que não encontra nenhuma sustentação concreta. Eles concordam com os libertários que a descrição compatibilista sobre o livre arbítrio seja inadequada, mas discordam que ela possa ser melhorada.

Numa visão determinista, aceita-se que a vontade livre não seja compatível com o determinismo, porém, julga-se ser impossível a existência de qualquer vontade livre, do tipo que seria necessária para que pudesse existir uma genuína responsabilidade moral (Strawson, 1998).

Os teóricos da não-liberdade consideram que, sob um ponto de vista bastante restrito, a definição compatibilista, de que podemos ser livres quando não estamos submetidos a sérias restrições, parece ser plausível. Contudo, a crítica que os não-libertários costumam fazer a essa visão compatibilista é de que essa liberdade não é suficiente, isto é, ela não é capaz de nos oferecer todos os aspectos e poderes que geralmente se costuma supor como estando implicados na vontade livre. Sendo

assim, na visão pessimista dos não-libertários todas as tentativas de se propiciar uma noção mais forte de livre arbítrio fracassarão, porque não podemos ser moralmente responsáveis de maneira absoluta como quase sempre pensamos ser (Strawson, 1998).

Feita essa primeira abordagem ao problema da vontade livre e do determinismo, vejamos no próximo capítulo a forma como esse debate tomou corpo dentro dos estudos das ciências cognitivas.

2. A VONTADE LIVRE ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS COGNITIVAS

2.1 Pressupostos das ciências cognitivas

2.1.1 Estudo interdisciplinar da mente

O que é a mente humana? Qual a sua relação com o corpo? Como se processa o conhecimento? O que é a consciência? Que papel têm a natureza e a cultura no desenvolvimento humano? Questões como estas não só guardam a chave da existência humana, como têm sido grandes motivadoras do desejo humano de encontrar respostas e produzir conhecimento.

No âmbito da cultura ocidental, foram os filósofos gregos que deram a partida inicial rumo à compreensão dessas questões. A diversidade, com a qual o pensamento filosófico grego passou a se desenvolver, pode ser vista, ao mesmo tempo, como uma prova e uma consequência da complexidade dessas questões.

Do cenário filosófico grego ao nosso contexto atual, as respostas a estas questões foram se sucedendo, influenciadas por contextos culturais específicos, por descobertas e pelos avanços das ciências. O mundo transformou-se radicalmente, no entanto, as antigas questões, com as quais os gregos se ocupavam, continuam até hoje sem respostas definitivas, já que cada degrau alcançado é acompanhado de um leque de novas questões.

É nesse contexto que estão inseridas as ciências cognitivas. Com pouco mais de meio século de história, seu objeto de estudo remonta inteiramente às especulações da antiguidade.

O debate filosófico iniciado na Grécia Antiga prolongou-se ao longo dos séculos, e foi na Idade Moderna que uma concepção, em especial, passou a ter uma enorme importância para a futura ciência. Descartes, ao realizar uma introspecção

sobre a mente humana, dá uma grande ênfase à razão e propõe que existe uma separação entre mente e corpo. Para ele a mente é imaterial e não está sujeita às leis do mundo físico, ao contrário do corpo, que é matéria sujeita às leis da causalidade e à morte. A importância do *cogito* cartesiano e de seu dualismo deve-se ao fato de que sua proposição não só influenciou uma série de escolas de pensamento filosófico, como se mantém enraizada em algumas posições científicas atuais.

No entanto, ciências comprometidas com os estudos neurológicos e cerebrais, desde suas origens, passaram a atuar no sentido contrário ao dualismo cartesiano, e com isso buscaram através do método experimental uma compreensão dos fundamentos biológicos da atividade mental. Atualmente, as neurociências possuem fortes evidências que se mostram contrárias à teoria cartesiana.

Segundo Gazzaniga, foi a partir da união de dois campos acadêmicos ricos e poderosos (a ciência do encéfalo e a psicologia) que surgiu um outro campo científico de pesquisa, a neurociência cognitiva. A ciência do encéfalo emergiu no século passado e deu-nos o conhecimento de que ele é feito de unidades distintas: os neurônios. Muitas discussões foram travadas para poder determinar de que modo o encéfalo, como um todo, era organizado. Alguns acreditavam que as funções eram localizadas em áreas distintas do encéfalo; outros sustentavam a tese de que as funções eram representadas em todo o córtex cerebral (Gazzaniga, 2006: 39).

Como o debate a respeito da localização cerebral das funções mentais continuou no século XX, muitos estudiosos da psicologia começaram a adotar uma postura diferente. A partir daí, os cientistas experimentais que trabalham em temas psicológicos passaram a defender um tipo de *associacionismo*. Eles passaram a acreditar que tudo que influenciava o organismo estava baseado no modelo teórico

da recompensa e punição. A convicção de que as contingências do ambiente poderiam explicar tudo, tornou-se parte essencial do que ficou conhecido como *behaviorismo*.

Na década de 1950, essa concepção não conseguiu se sustentar, na medida em que era incapaz de explicar funções mentais complexas, tais como a linguagem e as funções perceptuais. Com isso, os cientistas passaram a investir na idéia de que a representação das informações poderia vir embutida no encéfalo desde o nascimento. Surge, então, a psicologia cognitiva promovendo a noção de que estágios de processamento e atividade cognitiva podiam ser analisados levando em consideração seus componentes interligados (Gazzaniga, 2006: 39).

Sendo assim, vemos que a concepção racionalista de Descartes, com eco no pensamento de outros filósofos, deu lugar, na primeira metade do século XX, a uma análise da mente humana que foi reduzida ao estudo da interação e do comportamento, na linha de uma metodologia focada na experiência. Porém, logo cedo esta concepção da mente também gerou insatisfação, por conta da limitação dos métodos e pelo reducionismo das interpretações.

Segundo Abrantes, a mesma insatisfação foi o ponto de partida para o início de estudos multidisciplinares, em meados do século XX. De áreas como a lógica, a psicologia, a neurofisiologia e a teoria da informação surgiram impulsos para a constituição de uma nova disciplina: as ciências cognitivas (Abrantes, 2005: 313).

O termo “ciências cognitivas” passou a ser utilizado a partir de 1956 , pelo fisiologista cognitivo George A. Miller. Não existe um consenso sobre o ano em que as Ciências Cognitivas foram oficialmente reconhecidas, mas é provável que isso tenha ocorrido em 1956, por ocasião do Simpósio sobre Tecnologia da Informação realizado no *Massachusetts Institute of Technology*. Neste ano, foram apresentados

artigos de fundamental importância para as Ciências Cognitivas e, na década seguinte, essas idéias cresceram rapidamente. O objetivo da conferência era estabelecer as bases para o desenvolvimento de uma ciência da mente, a qual deveria tomar como modelo o computador digital (Teixeira, 1998: 11).

A proposta dessa nova ciência era, contudo, um enorme desafio, uma vez que o determinismo de base naturalista não podia responder a questões mais complexas que envolvem a mente humana. Em que momento exato é que um conjunto de sinapses dá origem a um pensamento? Como podemos compreender que um tecido orgânico dê origem a fenômenos, tais como, o pensamento, a memória, a linguagem e a atenção, etc?

A natureza complexa dessas questões tornou-se, então, um motor para o desenvolvimento da interdisciplinaridade, a essência das ciências cognitivas. Abarcando uma pluralidade de disciplinas, como a psicologia, a neurociência, a filosofia (em particular a filosofia da mente), as ciências computacionais e a lingüística, a interdisciplinaridade está presente no próprio plano metodológico das ciências cognitivas, que combinam métodos associados às ciências humanas, com a observação empírica e a experimentação das ciências naturais.

2.1.2 A consciência e o problema mente-cérebro

A questão da consciência é um dos tópicos mais importantes das ciências cognitivas. Tradicionalmente a consciência tem se apresentado como um tema que envolve a relação entre mente e cérebro, também chamado de problema ontológico.

O problema da consciência define-se mais ou menos nos seguintes termos: qual é natureza real dos estados e processos mentais? Em que meios eles

acontecem? Como eles se relacionam com o mundo físico natural? Pode um sistema puramente físico construir uma inteligência consciente?

Antes de explorarmos mais a fundo as várias teorias que tradicionalmente têm sido oferecidas para esta questão, façamos um breve histórico sobre a história da *consciência*, como assunto de interesse científico-filosófico. Nesse histórico, tomaremos por base o artigo de Van Gulick (2007) dedicado ao tema da consciência.

Questões sobre a natureza da consciência têm sido formuladas provavelmente pelos humanos desde suas origens na Terra. Práticas funerais do período Neolítico parecem expressar que nesta época o homem já possuía algum tipo de crença espiritual, o que pode ser tomado como evidência de um mínimo de pensamento reflexivo sobre a natureza da consciência humana no homem neolítico. Culturas antigas, anteriores à invenção da escrita, também têm sido descobertas como possuindo algum tipo de visão espiritual ou animista, o que indica um certo grau de reflexão sobre a natureza da consciência.

Todavia, alguns estudiosos, por exemplo, Jaynes, discutem que a consciência, tal como a conhecemos hoje, é produto de um desenvolvimento histórico relativamente recente, que surgiu depois da era homérica. De acordo com esta visão, os primeiros humanos, incluindo aqueles que lutaram na Guerra de Tróia, não se experimentavam como sujeitos internos e unificados dos seus próprios pensamentos e ações, pelo menos não da maneira como experimentamos hoje. Outros pesquisadores, tal como Wilkes, afirmam que, mesmo durante o período clássico, não havia nenhuma palavra na Grécia antiga que pudesse corresponder ao termo *consciência*, tal como a compreendemos atualmente (Van Gulick, 2007).

No início da era moderna, no século XVII, a *consciência* tornou-se o centro das reflexões sobre a mente. De fato, de meados do século XVII até o século XIX, a *consciência* era amplamente considerada como essencial ou definitiva do mental. René Descartes definiu a noção de pensamento (*pensée*), em termos de uma consciência reflexiva ou de uma autoconsciência. Em sua obra *Princípios de Filosofia* (1640) ele escreveu: “Pela palavra ‘pensamento’, eu compreendo tudo aquilo de que estamos conscientes como operando em nós.” (apud Van Gulick, 2007).

Depois, por volta do final do século XVII, em sua obra *An Essay on Human Understanding* (1688), John Locke ofereceu uma idéia similar, porém um pouco mais qualificada:

Eu não digo que não exista nenhuma alma no homem, porque ele não está consciente dela em seu sono. Mas eu digo que ele não pode pensar a qualquer momento, acordado ou dormindo, sem estar consciente dela. Nosso estar consciente dela não é necessário a nada, a não ser aos nossos pensamentos, e a eles é e sempre será necessário (apud Van Gulick, 2007, tradução nossa).

Locke negou-se explicitamente a construir qualquer hipótese sobre as bases substanciais da consciência, mas ele claramente a considerou como essencial ao pensamento, bem como para a identidade pessoal.

G. W. Leibniz, contemporâneo de Locke, ofereceu uma teoria sobre a mente em seu *Discourse on Metaphysics* (1686), que tornava possível a compreensão de uma infinidade de graus da consciência e talvez, até mesmo, para alguns pensamentos que eram inconscientes, as chamadas “*petites perceptions*”. Leibniz foi o primeiro a fazer uma distinção explícita entre percepção e apercepção, isto é, entre consciência e autoconsciência. Em *Monadology* (1720), Leibniz construiu uma famosa explicação – a analogia do moinho – para expressar sua crença de que a

consciência não poderia surgir a partir de uma mera substância. Ele propõe que imaginemos uma pessoa caminhando por dentro de um cérebro expandido, tal como uma pessoa que caminha através de um moinho e observa todas suas operações mecânicas. Em nenhuma parte do cérebro, afirma ele, esse observador conseguiria ver qualquer pensamento consciente (Van Gulick, 2007).

Apesar do reconhecimento de Leibniz quanto à possibilidade de existência de pensamentos inconscientes, para a maioria dos estudiosos dos dois séculos seguintes, os domínios do pensamento e da consciência foram mantidos, mais ou menos, nos mesmos termos. A psicologia associacionista, aspirada por Locke, depois por David Hume e por James Mill, almejava descobrir os princípios através dos quais os pensamentos conscientes ou idéias interagiam ou afetavam umas às outras. John Stuart Mill, filho de James Mill, deu continuidade ao trabalho de seu pai na psicologia associacionista, mas chegou à conclusão de que combinações de idéias poderiam produzir resultados que iam além de suas partes mentais constituintes, provendo assim um primeiro modelo de emergência mental (Van Gulick, 2007).

No final do século XVIII, essa abordagem puramente associacionista vem a ser profundamente criticada por Immanuel Kant, argumentando que uma teoria adequada sobre a experiência e sobre a consciência fenomenal requer uma estrutura muito mais rica da organização mental e intencional. Para Kant, a consciência fenomenal poderia não ser uma mera sucessão de idéias associadas, mas, no mínimo, tinha que ser resultado da experiência de um eu consciente, situado em um mundo objetivo, estruturado a partir do espaço, do tempo e da causalidade (Van Gulick, 2007).

No século XX, dentro do mundo anglo-americano, abordagens associacionistas continuaram exercendo influência na filosofia e na psicologia, enquanto no mundo germânico e europeu houve um grande interesse pela estrutura maior da experiência, que conduzem em parte, ao estudo da fenomenologia, através do trabalho de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty.

No início da psicologia científica moderna, em meados do século XIX, a mente era ainda comparada em grande parte à consciência, e os métodos introspectivos eram predominantes no campo de pesquisa, tal como pode ser visto nos trabalhos de Wundt, Helmholtz, William James e Titchener. Entretanto, a relação entre a consciência e o cérebro ainda configurava-se como uma questão enigmática e instigante, tal como Huxley (1866) deixou registrado nessa famosa passagem:

Como é que uma coisa tão extraordinária, como um estado de consciência, surge como resultado da irritação do tecido nervoso, isso é tão inexplicável quanto o aparecimento do Gênio, quando Aladin esfregou sua lâmpada (apud Van Gulick, 2007, tradução nossa).

O século XX assistiu a um certo ‘eclipse’, ou seja, a um obscurecimento, quanto aos estudos sobre a consciência na psicologia científica, especialmente nos EUA, com o surgimento do behaviorismo (Watson em 1924, e Skinner em 1953), embora o movimento da Gestalt a tenha mantido como um assunto constante de preocupação científica na Europa, através dos trabalhos de Köhler e Köffka.

Na década de 1960, o poder do behaviorismo foi quebrado com o surgimento da psicologia cognitiva e sua ênfase no processamento da informação e o modelo de processos mentais internos. Contudo, apesar da ênfase renovada em explicar as capacidades cognitivas, tais como memória, percepção e compreensão de idioma, a consciência permaneceu como um tópico largamente abandonado.

Na década de 1980 e 90, houve um importante ressurgimento de pesquisas científicas e filosóficas sobre a natureza e as bases da consciência. Uma vez que a consciência estava de volta às discussões, houve uma rápida proliferação de pesquisas, com uma inundação de livros e artigos, assim como a criação de revistas especializadas (*The Journal of Consciousness Studies*, *Consciousness and Cognition*, *Psyche*), sociedades profissionais (Association for the Scientific Study of Consciousness - ASSC) e conferências anuais voltadas exclusivamente para sua investigação.

Frente às muitas posições teóricas que buscam responder à questão da mente e do corpo, a temática da consciência se insere nesse cenário como uma versão desse debate. A questão que move o estudo da consciência poderia ser posta da seguinte maneira: “*Qual é o status ontológico da consciência relativo à realidade do mundo físico?*”

Dentro da filosofia, duas posições vêm tentando dar uma direção a esse problema: o dualismo e o materialismo. O dualismo afirma que mente e cérebro são dois fenômenos distintos, enquanto o materialismo defende que ambos são fenômenos unicamente físicos. Dentro de cada uma dessas posições, teorias variadas têm sido desenvolvidas por conta da discordância no que diz respeito a certos aspectos específicos.

Todas as formas de dualismo possuem uma premissa em comum: alguns aspectos da experiência consciente não são físicos e estão além do âmbito das ciências físicas. Mas, as teorias dualistas vão assumir formas específicas justamente no ponto em que se interroga quais são esses aspectos.

O “*dualismo de substância*”, tal como o dualismo cartesiano tradicional, afirma a existência tanto da substância física quanto da não-física. Tais teorias defendem a

existência de mentes não-físicas, ou seja de “eus”, aos quais a consciência é inerente. Embora atualmente esse tipo de dualismo não seja reconhecido como tendo muito valor, ele possui alguns defensores contemporâneos tais como Swinburne e Foster (Van Gulick, 2007).

Outra forma de dualismo, que tem recebido maior aceitação, é o “*dualismo de propriedade*”. Nessa visão, não há substância além do cérebro físico, mas ele possui propriedades não-físicas únicas, peculiares, que não são possuídas por nenhum outro objeto físico. Com o passar do tempo essa visão tem mudado gradualmente. Inicialmente, a idéia foi referida como “epifenomenalismo”, o que quer dizer que os fenômenos mentais não fazem parte dos fenômenos físicos que ocorrem no cérebro, mas são dependentes destes. Nesse sentido, os fenômenos mentais seriam causados por várias atividades cerebrais, mas não teriam nenhum efeito causal no cérebro propriamente dito (Gazzaniga, 2006: 674).

Uma variedade de argumentos tem sido fornecida em favor do dualismo e em favor de teorias antimaterialistas da consciência. Estas teorias buscam chegar a uma conclusão sobre a ontologia da consciência levando em conta os limites da nossa capacidade de compreender completamente os aspectos qualitativos da experiência consciente através de explicações físicas dos processos cerebrais, a partir de um ponto de vista da terceira-pessoa.

No lado oposto da argumentação dualista, estão situadas as teorias materialistas, ou fisicalistas. Com os avanços da neurociência cognitiva, uma grande parte dos filósofos e dos cientistas passou a não mais defender idéias dualistas. A ciência tem provado que certas partes do cérebro possuem papéis específicos em nossa vida mental, pois a partir da lesão de uma determinada região, o estado

emocional da pessoa pode mudar. Apesar dessas descobertas não eliminarem por definitivo a hipótese dualista, elas sugerem que é o cérebro que origina a mente.

Assim como ocorre com o dualismo, o materialismo constitui-se também a partir de variadas abordagens. Uma primeira forma de materialismo pode ser caracterizada como o “*behaviorismo filosófico*”, visão na qual as experiências internas são declaradamente descartadas. O behaviorismo fala simplesmente sobre as capacidades e as disposições de uma pessoa pelas quais esta pode ser avaliada. Negando a existência de experiências internas, tais como imaginário mental, pensamentos não expressos, etc., o behaviorismo acabou por se tornar uma abordagem simplista a respeito da natureza da experiência consciente (Gazzaniga, 2006: 674).

Já o “*materialismo reducionista*” sustenta que os estados mentais são estados físicos localizados no cérebro, e que cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a algum estado ou processo físico cerebral. Embora muitos neurocientistas trabalhem nessa vertente, tem sido particularmente difícil associar precisamente as variadas funções cerebrais a localizações cerebrais específicas (Gazzaniga, 2006: 674).

Uma das teorias mais aceita em relação à questão entre mente e cérebro e ao fenômeno da consciência é a do *funcionalismo*. Essa teoria tem sido muito utilizada por psicólogos, filósofos e pela comunidade da inteligência artificial. Para o funcionalista, qualquer estado mental faz referência a outros estados mentais.

As teorias funcionalistas contam com a noção de *realização* para explicar a relação entre a consciência e o mundo físico. Um estado ou processo vai contar como sendo de um tipo mental ou consciente em virtude do papel funcional que ele desempenha dentro de um sistema apropriadamente organizado. Os funcionalistas

freqüentemente utilizam analogias com outros níveis de relação, tal como entre o biológico e o bioquímico ou o químico e o atômico. Em cada caso, as propriedades ou fatos num certo nível são realizados por uma complexa interação entre itens num nível subjacente (Van Gullick, 2007).

2.2 Bases neurais da volição e o problema da vontade livre

Dentre as muitas questões que a temática da consciência tem levantado no cenário científico e filosófico, uma questão específica diz respeito à temporização da consciência. Em que momento exatamente nos tornamos conscientes dos nossos pensamentos, intenções, e ações? Será que basta decidirmos agir de maneira consciente para que imediatamente iniciemos uma ação?

Benjamin Libet, um famoso neurocientista-filósofo, pesquisou essa questão durante aproximadamente trinta anos. Em uma extensa série de experimentos, ele investigou os fatores temporais neurais do processamento consciente e inconsciente. Esses experimentos temporais constituem a base para uma de suas hipóteses, a “*referência retrógrada*”.

Libet (1985) e seus colaboradores chegaram à conclusão de que a consciência do evento neural ocorre aproximadamente 500 ms após o início do evento. Além disso, essa consciência faz referência ao passado, ou seja, ao início do evento estimulante. Sendo assim, de acordo com suas pesquisas, a pessoa não está consciente de um evento até após a sua ocorrência, embora, seja comum ela pensar que está consciente dele desde o seu início.

As pesquisas de Libet ressoam com uma grande importância para a nossa pesquisa, uma vez que a questão da temporização da consciência toca diretamente

na questão dos atos voluntários, das decisões e dos pensamentos, estando em jogo, portanto, a existência e eficácia da vontade livre. Nesse ponto, caberia a seguinte indagação: como um sujeito poderia considerar que seu ato foi livremente causado, por sua própria intenção, se a consciência desse ato só poderá surgir após 500 ms?

Muitos pesquisadores têm se baseado nas pesquisas de Libet para discutirem a questão da vontade livre. No entanto, a questão que tem gerado uma enorme polêmica diz respeito ao fato de não existir entre eles um consenso quanto à forma correta de interpretar os dados descobertos por Libet.

Façamos, então, uma investigação mais aprofundada das pesquisas e das interpretações que o próprio Libet fez, para que posteriormente possamos analisar as pesquisas mais recentes e as análises que são feitas em cima de suas descobertas.

Segundo Libet, um dos mistérios que envolvem a complexa relação entre mente e cérebro pode ser expresso da seguinte maneira: *“como um ato voluntário surge em relação aos processos cerebrais que o mediam?”* (Libet, 1985: 529).

Para Libet, a abertura de novos horizontes para esse estudo deve-se principalmente à descoberta do *“potencial de prontidão”*, fator que tornou possível o estudo experimental de aspectos cruciais da questão da consciência, dos atos voluntários e da temporização (Libet, 1985: 529).

Em 1964, Kornhuber e Deecke, usando um novo método de computação retroativa de dados eletroencefalográficos (EEG) armazenados, descobriram que o início dos movimentos das mãos e dos pés dos voluntários era precedido por um lento potencial cortical negativo. O potencial precedente ao movimento foi chamado de *potencial de prontidão (Readiness Potential – RP)*, termo este que implica num processo de preparação do movimento. O intervalo entre o início do potencial e o

começo da atividade muscular varia entre 0.4 e 4 s, sendo em média de 1-1.5 s (Gomes, 1999: 59).

Segundo Libet, esse longo intervalo de tempo (média de 800 ms), pelo qual o início do potencial de prontidão precede um ato, cujo momento de execução é auto-determinado, levanta a questão de saber se a consciência da intenção voluntária de agir também aparece com tanta antecedência. Se uma intenção consciente, ou decisão de agir, realmente inicia um evento voluntário, então a experiência subjetiva dessa intenção deveria preceder, ou, pelo menos, coincidir, com o início dos processos cerebrais específicos que mediam este ato (Libet, 1985: 529)

Tomando como ponto de partida as descobertas que envolviam o potencial de prontidão e suas relações com a *volição*, Libet (1985) discute o potencial de prontidão em relação à consciência e à vontade livre, pautando sua pesquisa nas seguintes perguntas: são os atos voluntários iniciados por uma decisão consciente de agir? Os fatos fisiológicos são compatíveis com a crença de que a vontade livre determina nossos atos voluntários? Qual é o papel da consciência na ação voluntária?

Em seu artigo "*Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*"⁴, Libet (1985) relata um experimento através do qual tentou determinar o momento da intenção consciente de agir em relação ao potencial de prontidão e ao próprio ato. Uma vez que os termos "*ação voluntária*" e "*vontade*" podiam assumir diferentes significações, Libet propôs-se a clarificar o sentido que esses termos podiam assumir em seus estudos:

Um ato é considerado como voluntário e como sendo uma função da vontade do sujeito quando (a) ele surge endogenamente, não como

⁴ "*Iniciativa cerebral inconsciente e o papel da vontade consciente em ação voluntária*" (tradução nossa).

resposta direta a um estímulo externo; (b) não existem restrições impostas externamente ou compulsões que controlam a iniciação e execução do ato; e (c) os sujeitos sentem introspectivamente que ele está executando o ato pela sua própria iniciativa e que eles são livres para iniciar ou não iniciar o ato de acordo com seus desejos (Libet, 1985: 529, tradução nossa).

No experimento relatado por Libet, a natureza dos atos era pré-determinada pelo experimentador, que consistiam uniformemente em uma rápida flexão dos dedos ou do pulso da mão direita. Os participantes do experimento eram livres, entretanto, para escolher o momento em que iriam realizar a ação, tão logo surgisse neles o desejo, a decisão e a vontade de agir. Sendo assim, fica claro que a liberdade para escolher o momento de agir, constitui, de fato, o elemento crucial deste estudo, já que o objetivo era comparar o tempo de início da intenção consciente de agir e o tempo de início dos processos cerebrais associados (Libet, 1985: 530).

Para testar suas hipóteses, ele criou um experimento para cronometrar objetivamente a consciência dos sujeitos, quanto aos seus “impulsos de mover” referentes a movimentos espontâneos, e para relacionar esse tempo subjetivo ao início do potencial de prontidão (RP). Isso foi obtido ao instruir seus voluntários para fixar o olhar na tela circular de um monitor. O CRO⁵ (*Cathode Ray Oscilloscope*) tinha um ponto luminoso que girava próximo à circunferência da tela, com números marcando a posição de cada 5 segundos, parecido com um relógio normal, sendo que a velocidade do ponto luminoso não era exatamente igual à de um relógio normal. Enquanto os potenciais de prontidão eram registrados na superfície do crânio dos sujeitos, estes eram orientados a flexionar abruptamente e

⁵ Osciloscópio de raios catódicos é um instrumento eletrônico usado para medir as oscilações dos potenciais elétricos.

espontaneamente o punho, ou os dedos do braço direito, a qualquer momento, depois que o ponto completasse uma volta. Antes do início do experimento, os sujeitos eram solicitados a lembrar da posição do relógio no momento em que ficavam conscientes do “impulso” ou do “sentimento” para fazer um movimento.

A interpretação que Libet fez dos dados obtidos nesses experimentos o conduziu à conclusão de que os atos voluntários podem ser iniciados por processos cerebrais inconscientes, antes mesmo que a intenção consciente apareça, isto é, ele concluiu que a intenção consciente de agir ocorre depois do início do potencial de prontidão e antes do comando neural que determina a contração muscular.

No entanto, ele também concluiu que o controle consciente sobre a execução motora dos atos permanece, ainda assim, como algo possível. Desta forma, os atos voluntários seriam inconscientemente iniciados, mas estariam sujeitos ao controle consciente.

A tese proposta por Libet é de que um controle volitivo consciente pode operar não para iniciar processos volitivos, mas para selecioná-los e controlá-los, tanto permitindo as respostas motoras finais dos processos iniciados inconscientemente, quanto *vetando* a progressão da ativação motora (Libet, 1985: 529).

De uma maneira geral, as conclusões de Libet sugerem que a vontade livre não seria capaz de iniciar o processo neural que é responsável por conduzir um ato à sua ação, mas que seria capaz de controlá-lo.

A primeira conclusão de Libet, de que a intenção consciente não é causalmente responsável pelo ato executado pelo sujeito, é certamente um grande abalo para a concepção tradicional da vontade livre. No entanto, é preciso levar em consideração a ressalva que o próprio Libet fez:

É importante enfatizar que as descobertas experimentais presentes, e suas análises, não excluem o potencial da responsabilidade individual e da vontade livre. Embora os processos volitivos possam ser iniciados por atividades cerebrais inconscientes, o controle da execução motora real permanece definitivamente possível (Libet, 1985: 538, tradução nossa).

Na opinião de Libet, suas descobertas não deveriam ser tomadas como algo antagônico em relação à vontade livre, mas como algo que afeta a visão sobre como a vontade livre opera na vida humana. Nesse sentido, os processos associados com a responsabilidade individual e com a vontade livre operariam não como a instância iniciadora dos atos voluntários, mas como uma instância que pode selecioná-los e controlá-los (Libet, 1985: 538).

2.3 Três posições frente ao problema da vontade livre

2.3.1 Perspectiva da não-liberdade

Recentemente, alguns neurocientistas cognitivos vêm argumentando que a experiência subjetiva da vontade livre é fundamentalmente equivocada, uma vez que existem evidências empíricas para afirmar que ela é de fato uma ilusão criada pelo cérebro.

Aqueles que defendem essa “tese da ilusão” têm buscado embasamento nas descobertas do trabalho experimental de Benjamim Libet (1985), cuja pesquisa sugere, tal como vimos anteriormente, que a decisão consciente de realizar uma ação é sempre precedida por uma atividade neural que desencadeia essa ação.

No entanto, uma questão curiosa diz respeito ao fato de que, apesar de sua pesquisa ter sido utilizada por pesquisadores que defendem a inexistência da

vontade livre, o próprio Libet contrariamente encontrou espaço para o livre-arbítrio, através da noção do *poder de veto*.

Tomando os achados de Libet como provas contundentes para a *tese da ilusão* a respeito da vontade livre, Wegner & Wheatley (1999), através de experimentos que criavam nos sujeitos um senso de autoria e agentividade (em ações que de fato não haviam realizado), desenvolveram uma teoria da “*Aparente Determinação Causal Mental*”.⁶

Em um trabalho mais recente, intitulado “*Vicarious Agency: Experiencing Control Over the Movements of Others*”⁷, Wegner e seus colaboradores (2004) relatam o experimento “*Helping Hands*”, que constitui um experimento sobre o papel da prioridade (antecedência). Neste experimento, os participantes ficavam de frente para um espelho e deveriam executar uma série de movimentos com as mãos, conforme os comandos que eram fornecidos pelo experimentador. Apesar de poderem se ver no espelho, os participantes não podiam enxergar os auxiliares do experimentador que estavam situados atrás deles, porque estes eram propositalmente situados fora do campo de visão dos participantes. Além disso, os auxiliares estendiam suas mãos para os lados nos quais as mãos dos participantes apareceriam normalmente. Quando os participantes ouviam as instruções (que davam uma prévia de como seria o movimento a ser realizado), os auxiliares, logo em seguida, moviam seus braços, de forma que os participantes viam uma mão se mover no espelho, sem que de fato aquelas mãos fossem as suas. No entanto,

⁶ Wegner desenvolveu vários experimentos que induzem nos sujeitos pesquisados um grande senso de agentividade e autoria, em ações que eles de fato não realizaram, simplesmente porque eles estavam propensos a ter um pensamento consciente, que corresponde a uma ação observada, e que ocorre antes dela.

⁷ “*Agentividade Vicária: experimentando controle sobre o movimento dos outros*” (tradução nossa).

apesar de não terem movido realmente suas mãos, os participantes relatavam terem sentido uma crescente sensação de controlar suas mãos e de intencionar a ação (Wegner *et al.*, 2004: 838).

Para Wegner e Wheatley (1999), a vontade consciente é uma experiência humana universal, na medida em que cotidianamente temos a sensação de que fazemos coisas, que causamos nossos atos e que, portanto, somos agentes. Entretanto, essa mesma noção da vontade consciente parece contradizer a essência da ciência psicológica, pois, afinal de contas, a psicologia examina como o comportamento humano é causado por mecanismos de vários tipos, tais como genéticos, inconscientes, neurais, emocionais, sociais, etc. Nesse sentido, eles se perguntam: se as coisas que fazemos são causadas por tais mecanismos, como é que, ainda assim, temos a sensação de deliberadamente tê-las realizado?

Em seu artigo "*Apparent mental causation: Sources of the experience of will*"⁸, Wegner e Wheatley (1999) abordam esse problema procurando identificar e analisar os mecanismos que produzem a própria experiência da vontade consciente. Com esse intuito, eles levantam a possibilidade de que essa experiência seja resultado do mesmo processo mental que as pessoas usam na percepção da causalidade. A hipótese com a qual eles trabalham é a de que a vontade consciente é resultado da interpretação que as pessoas fazem de seus próprios pensamentos como sendo a causa das ações; desse modo, ela seria uma experiência independente de qualquer conexão causal entre idéia e ação.

Tomando David Hume como referência para definir a vontade consciente, Wegner e Wheatley a definem como uma experiência que pode ser comparada à sensação, pois de acordo com Hume a vontade seria uma coisa que não é inerente

⁸ "*Causação mental aparente: fontes da experiência da vontade*" (tradução nossa).

às pessoas e aos objetos; ela seria exatamente a percepção que provém da constante conjunção de eventos que levam à ação (Wegner & Wheatley, 1999: 480).

Nesta visão, a posição da pessoa que experimenta a vontade é a mesma daquela que percebe a causação de uma bola de bilhar que se choca com outra. A causação é inferida a partir da conjunção dos movimentos da bola, enquanto a vontade é inferida a partir da conjunção dos eventos que levam à ação. No caso da bola, os atuantes na análise causal são bem simples: a bola e a outra bola. E com relação à experiência da vontade, quais são os fatores que estariam atuando em nossa mente para produzir sua percepção?

Segundo Wegner e Wheatley, uma visão desse tipo foi desenvolvida por Ziehen, ao sugerir que o fato da pessoa pensar em si mesma antes de uma ação é o que produz o senso de agentividade. Para eles, os trabalhos de Duval & Wicklund oferecem evidências de que auto-atenção pode de fato estar associada com a percepção de controle e de responsabilidade pelas ações, mas esse efeito parece ser uma característica de um processo mais específico (Wegner & Wheatley, 1999: 481).

Esse processo específico é a percepção de uma ligação causal entre o pensamento da pessoa e sua ação. Para Wegner e Wheatley, nós tendemos a ver nós mesmos como os autores de um ato, principalmente, quando experimentamos pensamentos relevantes sobre o ato num intervalo apropriado, e, daí que passamos a inferir que foram nossos próprios processos mentais que colocaram a ação em movimento. Ações realizadas por nós, que não são pressentidas por nossas mentes, ao contrário, parecem não serem causadas por nossas mentes. Em essência, essa visão sugere uma conexão entre o que Michotte identificou como as duas formas de evidência consciente que temos para a causalidade do eu em qualquer ação: “a

primeira é nossa habilidade de prever o resultado antes dele acontecer, a segunda é a presença de um sentimento de atividade". O sentimento de atividade pode derivar da percepção de nossa própria previsão (Wegner & Wheatley, 1999: 481).

O ponto que Wegner & Wheatley (1999) consideram importante nessa análise é que a vontade não é uma força psicológica que causa a ação. Ao contrário, como uma percepção que resulta da interpretação, ela é uma experiência consciente que pode somente se projetar fracamente sobre as relações causais entre a cognição da pessoa e a ação.

Para Wegner & Wheatley (1999), essa possibilidade de que a vontade consciente não reflita uma ligação causal real (hipótese principal de sua teoria), além de poder ser encontrada em uma série de estudos científicos, pode também ser justificada pela análise de variados quadros clínicos.

Para Wegner & Wheatley (1999), os estudos científicos mais convincentes são os estudos de Libet a respeito do papel da iniciativa cerebral inconsciente nas ações voluntárias, uma vez que as conclusões dessas pesquisas são compatíveis com a idéia de que eventos cerebrais são causadores da intenção da ação, enquanto que a intenção consciente não pode ela mesma causar uma ação. Quanto aos quadros clínicos estudados pela ciência, que também nos levam às mesmas constatações, temos: a ausência da vontade em casos de *automatismos*, *escrita automática*, e outros. O que está em jogo nesses quadros é que eles são situações que produzem todos os sinais de voluntariedade, mas que são sentidos pelos sujeitos como sendo involuntários.

Diante, então, dessas questões, Wegner & Wheatley (1999) elaboram um modelo explicativo para a produção da experiência da vontade consciente, no qual eles esboçam graficamente um fluxo temporal de eventos que conduzem a uma

ação voluntária⁹. Nesse modelo, os processos mentais inconscientes provocam pensamentos conscientes a respeito da ação, e outros processos mentais inconscientes provocam a ação voluntária. O senso de vontade é representado por um *aparente caminho causal*, pois corresponde à situação em que o sujeito desconhece a verdadeira causa da ação, e toma como causa o próprio pensamento.

Buscando explicar melhor quais seriam as fontes da *vontade experimentada*, os autores nos propõem o seguinte exemplo: “(...) *imagine, por um momento, que você está em um parque olhando para um galho de árvore. É um dia sem vento, e aí você tem a idéia de que um certo galho irá se mover, e daí que ele acaba se movendo.*” (Wegner & Wheatley, 1999: 484). Tal situação provavelmente despertaria na pessoa uma sensação de que foi ela quem moveu o galho.

Ao falarmos de um galho de árvore, a situação poderia nos parecer estranha, no entanto, segundo Wegner & Wheatley (1999), o mesmo nos acontece com relação aos nossos próprios membros e mente. Temos idéias do que vamos fazer e quando constatamos que essas coisas realmente aconteceram, inferimos que tivemos intenção nas ações.

Para Wegner & Wheatley (1999), estudos sobre a percepção das pessoas a respeito de eventos físicos indicam que a percepção de causalidade é altamente dependente de três características da relação entre a causa e o efeito, constituindo assim as três fontes da experiência da vontade consciente: a *prioridade* (o pensamento deve acontecer antes da ação), a *consistência* (ser consistente com a ação) e a *exclusividade* (não ser acompanhado por outras causas).

Sendo assim, a experiência de intencionar um ato surgiria da interpretação que as pessoas fazem como se um determinado pensamento fosse a causa do ato. A

⁹ Este modelo explicativo gráfico encontra-se em anexo.

vontade consciente seria experimentada como uma função da *prioridade*, da *consistência* e da *exclusividade* do pensamento em relação ao pensamento.

A conclusão final de Wegner & Wheatley (1999) é de que a experiência da vontade é como uma “mágica”, na qual se oculta uma seqüência causal real e apresenta-se uma aparente seqüência causal. Neste sentido, ela poderia ser comparada a uma *ilusão* produzida pela percepção de uma aparente seqüência causal, na qual relaciona-se erroneamente um pensamento consciente a uma ação. A vontade consciente é uma experiência que surge de uma interpretação na qual o sujeito percebe uma causalidade, porém, trata-se de uma aparente causação mental, já que ela foi criada por um processo de interpretação fundamentalmente separado dos processos da real causação.

A teoria de Wegner e Wheatley, tal como acabamos de investigar, constitui-se como uma argumentação aparentemente lógica. No entanto, no que tange às próprias pesquisas de Libet, é preciso reconhecer que atualmente muitos estudiosos desse campo têm questionado a maneira como ele próprio interpretou os dados de suas pesquisas, e, como conseqüência disso, muitas críticas têm sido feitas às pesquisas que se baseiam nelas. Sendo assim, outros pesquisadores têm sugerido posições que sejam compatíveis com sua descoberta, porém, buscam hipóteses menos radicais.

Em seu artigo intitulado “*Agency, authorship, and illusion*”, Nahmias (2005) tece uma reflexão crítica à tese de Wegner de que a vontade consciente é uma ilusão. Discordando de tal colocação, Nahmias afirma que para checarmos a veracidade de tal afirmação é preciso realizar duas análises: primeiro, uma análise sobre o que é a experiência de *intencionar* uma ação e sua relação com a experiência de

agentividade e autoria; e segundo, uma análise sobre o que significa dizer que uma experiência é ilusória.

Como já foi visto, para Wegner, quando as três condições (consistência, prioridade e exclusividade) se fazem presentes em uma experiência, inconscientemente, passamos a inferir que nossos pensamentos conscientes causaram nossas ações.

Nahmias, no entanto, considera improvável que essas três condições sejam suficientes para que possamos experimentar nossa agentividade (pelo menos em ações corporais, diz ele) já que outros fatores, tais como feedback proprioceptivo e cinestésico, têm uma atuação sobre ela. Como exemplo, ele cita o caso “Cristina” apresentado por Sacks, uma mulher que perdeu seu senso proprioceptivo (percepção dos próprios movimentos e do próprio corpo), mas que eventualmente aprendeu a se mover (ir de um lugar para outro) pela coordenação de suas intenções com seus movimentos observados. O que esse caso nos mostra é que Cristina não tem a sensação de ser a agente da ação, mas, no entanto, ela possui as experiências de prioridade, consistência e exclusividade, suficientes para inferir que sua intenção é a causa de seus movimentos (Nahmias, 2005:773).

Nahmias também duvida de que essas três condições sejam necessárias para a agentividade. Ele alega que freqüentemente nós nos sentimos autores de nossos comportamentos repetitivos automáticos, até mesmo quando não temos a experiência imediata dos pensamentos conscientes que precedem a realização das ações.

Nahmias concorda com Wegner que as *três condições* possam ser consideradas como importantes contribuintes para a experiência de agentividade. Porém, considera a teoria de Wegner uma explicação inacabada do mecanismo de

inferência que produz nosso senso de agentividade, e questiona a razão de a terem chamado de *ilusória* (Nahmias, 2005:774).

Nahmias critica Wegner por ele usar o conceito de ilusório sem nunca ter definido exatamente o seu significado. Sendo assim, ele passa a explicar qual seria o significado de uma experiência ilusória, e as várias formas de se interpretar a afirmação de Wegner.

Mostrar que uma experiência 'x' é ilusória, requer: (i) mostrar que o conteúdo da experiência inclui que 'x' tem certos traços; (ii) mostrar que 'x' de fato não possui aqueles traços. Também pode requerer: (iii) mostrar que mesmo depois que a pessoa vier a acreditar que 'x' não possui os traços pertinentes, ela mesmo assim continua a experimentar 'x' como tendo aqueles traços (pois as ilusões são cognitivamente impenetráveis) (Nahmias, 2005: 775).

Wegner sugere que nossa experiência de agentividade é uma ilusão porque experimentamos nossos pensamentos conscientes como a causa de nossas ações, e não somos capazes de experimentar os mecanismos que realmente estão envolvidos na produção dos pensamentos e das ações.

Sendo assim, Nahmias alega que, em se tratando desse caso, seria mais apropriado descrever nossas experiências como *incompletas* do que como *ilusórias*. Para ele, agentividade e autoria são coisas diferentes, e, para explicar essa diferença, ele propõe fazermos uma distinção entre: *intenções distais* (intenções de realizar uma ação num tempo futuro) e *intenções proximais* (aquelas que ocorrem logo antes da ação) (Nahmias, 2005:782).

As intenções distais freqüentemente são formadas com deliberação consciente e por isso estamos conscientes delas quando as formamos, já das proximais nós não temos consciência logo antes da ação. Com essa diferenciação, Nahmias

conclui que mesmo que fosse mostrado que a agentividade é ilusória, no sentido de que as intenções proximais são causalmente irrelevantes, ainda assim não podemos inferir que a autoria é ilusória (Nahmias, 2005:784).

Feita esta primeira incursão na defesa de uma perspectiva não-libertária, com Wegner & Wheatley (1999), e seguida de uma argumentação crítica à tese da ilusão feita por Nahmias (2005), vejamos agora a contribuição de um importante estudo psicológico sobre a questão da vontade livre envolvendo a influência causal de estímulos subliminarmente percebidos.

Poder afirmar que estímulos, dos quais não estamos conscientes, podem influenciar nosso comportamento, têm sido um assunto bastante debatido. Um exemplo famoso desse efeito inconsciente sobre o comportamento humano ficou conhecido como “*beba coca-cola e coma pipoca*”, estudada por James Vicary. Apesar do aparente sucesso desse método subliminar de fazer as pessoas tomarem mais coca-cola e comerem mais pipocas nos cinemas, tal procedimento nunca foi publicado em uma revista científica, assim como seus resultados nunca foram satisfatoriamente repetidos.

No entanto, apesar desse exemplo ser muito pouco científico, na comunidade científica, este tema evoluiu vivamente, produzindo-se assim uma série de estudos a respeito dos padrões científicos necessários para investigação da manipulação inconsciente. Recentemente, o método da “*pré-ativação subliminar*” se tornou um método freqüentemente usado e bem estabelecido para investigar a influência de estímulos vistos inconscientemente¹⁰ (Kiesel et al., 2005).

¹⁰ Nesses experimentos, os participantes geralmente realizam uma tarefa de tempo de reação de escolha forçada com duas respostas possíveis, conforme o estímulo alvo apresentado de maneira supraliminar. Antes do estímulo alvo, um outro estímulo, chamado de “estímulo pré-ativador”, é

Em um artigo intitulado “*Unconscious manipulation of free choice in humans*”¹¹, Kiesel e colaboradores (2005) desenvolveram experimentos psicológicos a fim de verificar a possibilidade de que as escolhas livres humanas pudessem ser influenciadas causalmente por estímulos externos inconscientes, ou seja, por estímulos externos percebidos de modo não consciente.

Partindo das pesquisas prévias, cujos resultados comprovam que estímulos apresentados subliminarmente são capazes de acelerar ou atrasar respostas proporcionadas por estímulos apresentados supraliminarmente, Kiesel e seus companheiros tinham como objetivo estender essas descobertas para mostrar que estímulos inconscientes também poderiam afetar as escolhas livres entre várias alternativas possíveis. Isto é, a hipótese que norteou seus estudos foi a de que as ações, que são fenomenicamente experimentadas como livremente escolhidas, podem ser influenciadas sem que o agente se torne consciente da manipulação.

Para a realização desse estudo, Kiesel e colaboradores (2005) realizaram dois experimentos diferentes, envolvendo percepção subliminar e escolha de respostas, sendo que nesses experimentos eles adicionaram equipamentos e métodos capazes

apresentado subliminarmente. Os tempos de reação diminuem se o “estímulo pré-ativador” proporciona a mesma resposta que o estímulo alvo, ao qual os participantes respondem (estímulo pré-ativador congruente). Ao contrário, os tempos de reação aumentam se o estímulo pré-ativador é incongruente, isto é, se ele proporciona uma resposta diferente da que é produzida pelo alvo. Para assegurar que a apresentação do estímulo pré-ativador seja de fato subliminar, o tempo de apresentação é bastante curto, digamos de 29 ms, e além disso os estímulos pré-ativadores são mascarados de forma que a pós-imagem retiniana seja apagada. Além disso, a visibilidade dos estímulos pré-ativadores é testada numa tarefa adicional de discriminação freqüentemente realizada no final do experimento.

¹¹ “*Manipulação inconsciente da escolha livre em humanos*” (tradução nossa).

de registrar e analisar dados relativos ao “Potencial de Prontidão” (Readiness Potencial). Desta forma, eles pretenderam associar um método já existente, para verificação de influência causal subliminar, com uma forma experimental de analisar a temporalização da consciência na escolha das respostas.

Os resultados obtidos nesses dois experimentos demonstram claramente que estímulos apresentados subliminarmente realmente possuem o poder de influenciar escolhas comportamentais. Deste modo, Kiesel e colaboradores (2005) concluíram que as decisões livres dos participantes foram influenciadas por estimulação externa da qual eles não estavam conscientes.

Apesar de a influência inconsciente ter se apresentado como estando limitada a uma tendenciosidade de resposta, já que os participantes escolheram a resposta pré-ativada em 60% das tentativas, ainda assim, isso foi interpretado como suficiente para poder confirmar a hipótese da pesquisa. Pôde-se comprovar através dos dados do LRP (Potencial de Prontidão Lateralizado) que, mesmo nos ensaios nos quais a livre escolha não foi influenciada pelo “estímulo pré-ativador”, ainda assim, o “estímulo pré-ativador” teve uma certa eficácia, pois ele foi capaz de retardar o desempenho das respostas incongruentemente induzidas.

Mesmo com o sucesso de seus experimentos e da comprovação de sua hipótese, podemos enxergar uma atitude bastante cautelosa na forma como Kiesel e seus colaboradores analisaram conclusivamente o impacto de sua pesquisa para a questão das escolhas livres. Eles concluem seu artigo ressaltando que é notável que ainda exista um número de ensaios (45% no experimento 1, e 41% no experimento 2), nos quais os participantes selecionaram a resposta não pré-ativada. Deste modo, a questão do por que a pré-ativação subliminar em livres escolhas não funciona em tantos ensaios permanece como uma pergunta aberta.

Buscando respostas possíveis para esse fato, Kiesel e seus companheiros levantam a possibilidade de que os processos necessários para escolher livremente, entre respostas possíveis, diferem qualitativamente daqueles processos que são necessários para selecionar uma resposta, num “setting” de escolha livre. Sendo assim, eles concluem que:

Permanece aberta a questão se a natureza desse impacto, induzido por pré-ativação na seleção de resposta em ensaios de escolha livre, difere do impacto que a pré-ativação tem em ensaios de escolha forçada (Kiesel et al., 2005: 407, tradução nossa).

2.3.2 Perspectiva Libertarista

Durante o último quarto de século, houve um enorme florescimento de trabalhos filosóficos sobre a vontade livre. Muitos desses trabalhos buscavam fornecer análises sobre a noção de vontade livre que se ajustasse com as intuições que os adultos possuíam a respeito desse tema.

Segundo Nichols, paralelamente à sofisticação dessa literatura, filósofos naturalistas e psicólogos desenvolvimentistas produziram trabalhos altamente reveladores sobre a capacidade que as crianças pequenas desenvolvem de “prever” e de “explicar” o comportamento das pessoas, ou seja, de fazer uma “leitura da mente”. No entanto, ele chama a atenção para o fato de que, embora a noção de vontade livre seja uma parte indiscutível da psicologia popular (*folk psychology*), ela tem sido negligenciada na literatura naturalista sobre a psicologia popular em crianças. Considerando ser essa uma fonte de iluminação para a filosofia, ele dedica-se a realizar algumas ligações entre estes campos (Nichols, 2004: 473).

Em seu artigo “*The folk psychology of Free Will: Fits and Starts*”¹², Nichols (2004) parte da constatação de que crianças pequenas são capazes de desenvolver a noção de *determinação causal pelo agente* e levanta uma questão: como é que as crianças desenvolvem tal capacidade?

Propondo e analisando uma série de hipóteses para essa questão, Nichols afirma que o estudo dessa questão pode trazer esclarecimentos para o antigo e problemático tópico da vontade livre, já que essa noção de *determinação causal pelo agente* reporta-se a uma tradicional concepção libertarista.

Segundo Clarke, a abordagem filosófica sobre a determinação causal pelo agente pode ser abordada primeiramente pela seguinte pergunta: “*Se, numa visão incompatibilista de causalidade por eventos, os agentes não exercem nenhum poder positivo de controle maior do que exercem na visão compatibilista, que tipo de visão incompatibilista asseguraria um controle maior?*” (Clarke, 2005)

Para Clarke (2005), vários incompatibilistas defendem que um visão desse tipo tem que sustentar que uma decisão livre (ou algum componente dela), conquanto não seja causalmente determinada por eventos, é causada pelo agente, e que essa causação pelo agente é, em si mesma, não causalmente determinada. Além disso, sustenta-se, nesta abordagem, que a causação por um agente não consiste em uma causação por eventos (tais como o agente possuir certas razões). Um agente, diz-se, é um ser que continua, é uma substância duradoura.

Nessa explicação da determinação causal pelo agente, portanto, um agente não é o tipo de coisa que pode, por ela mesma, ser um efeito (apesar de vários eventos em sua vida poderem ser). Um agente é, então, num sentido estrito e literal,

¹² “*A psicologia popular da vontade livre: ajustes e começos*” (tradução nossa).

um originador de suas ações livres, uma causa não causada de seu comportamento (Clarke, 2005).

É no pensamento de Thomas Reid que Nichols encontra uma das primeiras considerações sobre a teoria da “*determinação causal pelo agente*”. Para Reid, alguém vale como um verdadeiro *agente de causalidade* de mudança no mundo, quando “*you had the power to provoke that change, you exercised that power through action, and finally, you had the power not to provoke that change*” (apud Nichols, 2004: 474).

Trata-se, portanto, de uma teoria defensora da vontade livre, que é tipicamente contrária à tese determinista (aquela que afirma que qualquer evento é uma consequência de condições prévias e de leis naturais) e, também, à noção compatibilista (aquela que defende a consistência entre vontade livre e determinismo). Durante muito tempo, foi uma teoria que esteve pouco presente na filosofia analítica, tendo sido retomada, na metade do século XX, por Chisholm, Clarke, Donagan, O'Connor, Rowe, Taylor e outros (Clarke, 2005).

Apesar desse tempo de esquecimento, recentemente temos visto uma variedade de teorias que partem dessa premissa e, apesar de algumas diferenças entre elas, todas concordam com os seguintes pontos: (i) *um agente é um fator causal na produção de uma ação*; (ii) *para uma determinada ação de um agente, o agente poderia não tê-la causado; o agente poderia ter feito outra coisa*.

Façamos uma análise mais atenta dessas duas sentenças. A primeira sentença identifica um poder causal no agente. Porém, esta primeira condição, estando sozinha, não é capaz de resgatar o sujeito da hegemonia determinista. A teoria da “*determinação causal pelo agente*” argumenta que ao afirmarmos que o agente causou alguma coisa, isto não significa que o resultado era inevitável. Suponhamos

que um pedaço de zinco seja jogado dentro de um ácido e o ácido o dissolve; neste caso, podemos afirmar que o ácido tem o poder de provocar mudanças no zinco, mas não tem o poder de não provocar mudanças, portanto, ele não é um *agente de causalidade* da dissolução do zinco, tal como argumenta Rowe (Nichols, 2004: 475).

Procurando se manter neutro quanto à veracidade desta teoria, Nichols (2004) prefere se manter focado em duas questões: crianças acreditam em causalidade de agente?; como essa crença pode ser adquirida?

Variadas pesquisas vêm demonstrando que crianças na idade de quatro anos já apresentam uma notável capacidade de fazer *leitura da mente* (*mindreading*). Tais pesquisas, como as de Gopnik & Meltzoff, têm fornecido modelos detalhados sobre o raciocínio de crianças utilizando a psicologia popular, porém, em nenhuma delas a noção de uma “determinação causal pelo agente” é encontrada. Para Nichols (2004), neste ponto, chegamos, então, a uma questão essencialmente empírica: as crianças acreditam em *determinação causal pelo agente*?

Para poder afirmar que as crianças abraçam as duas afirmações centrais dessa teoria, ele propõe, primeiro, uma argumentação e, depois, apresenta evidências de uma pesquisa.

De acordo com pesquisas psicológicas, as crianças consideram que agentes possuem poderes causais. Sendo assim, pode-se afirmar que elas aceitam o *Princípio Causal*. E se elas aceitam tal princípio, então elas aceitam o *Princípio de Correlação*, o que indica que elas consideram que se existe uma ação então há um agente ¹³.

¹³ A pesquisa de Susan Johnson e colaboradores indica que crianças aceitam o princípio de correlação. Nessa pesquisa, um objeto marrom felpudo era mostrado, sob diferentes condições a crianças de 12 meses de idade. Num primeiro momento, o objeto tinha olhos; num segundo

Para avaliar se as crianças são capazes de considerar os agentes como tendo a capacidade de fazer outra coisa, Nichols (2004) realizou dois experimentos. O primeiro experimento consistiu em duas tarefas. Na primeira, forneceram-se às crianças histórias nas quais ou uma pessoa exibia movimento motor, ou um objeto se movia. As crianças eram então perguntadas se o objeto/pessoa tinha se comportado tal como fez, ou se poderia ter feito alguma coisa a mais. Na segunda tarefa, as histórias continham uma ação que poderia se tornar possível, mas que de fato era impossível. Numa condição, o personagem realmente tentava realizar a ação e falhava, e numa outra condição, ele nem tentava. Em cada condição, as crianças eram perguntadas se o personagem escolheu agir como ele fez. Os resultados mostraram que as crianças aceitam a segunda condição da teoria da “causalidade pelo agente”, já que cada uma delas respondeu que o agente poderia ter feito outra coisa (Nichols, 2004: 483).

O segundo experimento foi realizado pois um compatibilista poderia argumentar que um agente só “poderia ter feito outra coisa” em certas condições. O segundo experimento consistiu, então, em perguntar se “um agente poderia ter feito outra coisa”, mesmo com as condições sendo as mesmas. Os resultados demonstraram que as crianças enxergam um agente como fator causal de uma ação e que na produção da ação ele poderia ter agido de maneira diferente, e além do mais, que momento, ele não tinha olhos, mas interagira com a criança; e por último não tinha os olhos nem interagira. O resultado mostrou que as crianças contemplaram o olhar do objeto quando este era entendido como um agente. Outra pesquisa (Johnson e colaboradores) mostrou que crianças de 15 meses mostravam reações perante um macaco de brinquedo, que tinha olhos e que interagira, e, por outro lado, não demonstravam reações quando se tratava de um objeto sem olhos e sem interação. Há, portanto, evidências de que elas representam certos objetos como agentes, na medida em que distinguem os agentes pelo olhar e comunicação.

quando um agente faz uma escolha moral, ele não estava determinado a escolher a ação que escolheu (Nichols, 2004: 486).

Até este ponto, mesmo podendo afirmar que as crianças possuem essa noção, ainda não é possível a Nichols afirmar como é que elas a adquirem. Dentre as várias possibilidades de aquisição, levantadas pelo autor, é pela hipótese de uma *obrigação* que ele demonstra uma particular preferência.

Um elemento chave na cognição de crianças parece ser a noção de obrigação. Utilizando-se de uma noção de Kant, Nichols é atraído pela idéia de que a crença na “*determinação causal pelo agente*” deriva da crença primeira de que pessoas têm obrigações. De acordo com Kant, a existência da vontade livre pode ser inferida do fato de que devemos seguir a lei moral junto com o fato de *dever* implicar em *poder*. A partir do fato de que temos que seguir a lei moral, pode-se concluir que nós somos livres (Nichols, 2004: 493).

Defender esta hipótese requer que seja argumentado que: (i) crianças aplicam a noção de obrigação; (ii) a noção de obrigação implica em “poderia ter feito outra coisa” (num sentido indeterminista).

Defender a primeira condição é fácil, pois sabe-se que, desde muito pequenas, as crianças já possuem várias noções de obrigação (convencionais, morais e de prudência). Tal noção deve-se à maciça exposição a proibições normativas. Com relação à segunda, o autor comenta que certamente as crianças dizem que quando uma criança bate na outra “ela não deveria ter feito aquilo”.

Para Nichols, esta é a hipótese mais eficaz, já que nela estão presentes os elementos mais cruciais: as crianças possuem claramente uma noção de obrigação; esta noção implica em “poderia ter feito outra coisa”; e a falta de evidência

introspectiva de processos deterministas facilitaria a crença de que um agente poderia ter feito outra coisa (Nichols, 2004: 499).

2.3.3 Perspectiva Compatibilista

Assumindo a mesma atitude de Nahmias em criticar a tese da Ilusão, as pesquisas de Gomes (2007) e de Duijn & Bem (2005) apresentam importantes reflexões sobre o debate entre vontade livre e determinismo, na medida em que propõem outras interpretações às pesquisas de Libet e também saídas mais plausíveis para as questões em debate.

Em seu artigo “*Free will, the Self, and the Brain*”¹⁴, Gomes (2007) defende uma visão compatibilista sobre a questão do determinismo e da vontade livre, propondo que o centro da vontade livre está naquilo que constitui o “eu”, que por sua vez é explicado como uma atividade no cérebro. Contrariando muitos autores, Gomes acredita que o fato do “potencial de ação” ter início antes da decisão consciente não constitui um problema para o compatibilismo.

Antes de desenvolver sua visão compatibilista, Gomes faz uma discussão sobre a questão do determinismo, já que a noção de *determinismo estrito* dificilmente poderia ser compreendida com sendo compatível com a vontade livre.

Em discussões sobre o problema da relação entre vontade livre e causalidade universal (a idéia de que tudo que acontece, incluindo as ações, é causado por eventos anteriores), a causalidade é freqüentemente entendida como um *determinismo estrito*. O estrito determinismo seria a idéia de que condições

¹⁴ “*Vontade Livre, o Eu e o Cérebro*” (tradução nossa).

anteriores determinam precisamente cada parâmetro do que acontece. Dessa maneira, nada seria indeterminado, pois o acaso inexistente na natureza.

No entanto, segundo Gomes, o advento da mecânica quântica transformou significativamente a imagem do mundo, pois a partir desse novo ponto de vista, alguns eventos possuem somente uma probabilidade definida de ocorrência, ou seja, eles não são estritamente determinados. Leis deterministas estritas se aplicam somente ao nível macroscópico, não ao microscópico. Entretanto, eventos microscópicos podem ter efeitos macroscópicos, como a teoria do caos e os estudos sobre sistemas auto-organizadores têm mostrado (Gomes, 2007: 224).

Gomes lembra que não é somente em relação a ações livres que o determinismo estrito parece improvável, mas também em relação a muitos eventos naturais que não envolvem nenhum agente. Como exemplo, ele nos convida a pensar no caso de um grão de poeira: *“parece bizarro pensar que, desde o Big Bang, estava determinado que esse grão precisamente ia cair exatamente num determinado lugar e num exato momento”*. Sendo assim, ele levanta a seguinte questão: *“já que a ciência moderna não afirma que o determinismo estrito existe na natureza, por que deveríamos nos preocupar com a incompatibilidade intuitiva entre vontade livre e determinismo estrito?”* (Gomes, 2007: 224).

Este tipo de argumentação é fundamental, porque muitas discussões sobre a vontade livre assumem o *determinismo estrito* como uma propriedade estabelecida dos eventos físicos, o que conseqüentemente faria toda teoria não libertarista ter que admitir esse estrito determinismo das ações humanas, o que não é verdadeiro. Isto poderia dar a entender que a única opção para o compatibilismo seria adotar também esse tipo de determinismo. Mas, para Gomes, as coisas não são bem assim:

O compatibilismo pode fornecer uma visão de causalidade que permite um certo grau de acaso na determinação dos eventos. Entretanto, a visão de que a natureza não é estritamente determinista não é suficiente para oferecer uma solução ao problema da vontade livre. Admitir um grau de acaso a determinação de uma ação é insuficiente para caracterizá-la como livre. Uma ação livre é sentida como tendo sido determinada pela pessoa que a fez, não pelo acaso (Gomes, 2007: 225, tradução nossa).

Vejamos, então, que tipo de argumentos Gomes utiliza para desenvolver uma visão do compatibilismo, nos quais há um destaque para o papel desempenhado pelo eu.

Gomes concorda com os libertaristas quando estes crêem que a própria pessoa é o elemento essencial na determinação nas ações livres. A pergunta que ele levanta é a seguinte: “*O que é a própria pessoa? O que é o eu (...) que decide uma ação, quando uma pessoa pode dizer, ‘eu fiz aquilo porque eu decidir fazer?’*” (Gomes, 2007: 225).

Para Gomes, o centro do problema da vontade livre está no problema sobre o que é o “*eu que escolhe o que fazer*”. De acordo com o ponto de vista estrito de David Hume, um eu (que é distinto das razões, sentimentos, e planos) simplesmente não existe, já que ele concebe a mente como um mero feixe de sensações, junto com pensamentos e intenções que derivam deles. Uma posição empirista radical não reconhece nenhum centro ativo na mente – ela é essencialmente passiva, pois depende completamente das sensações do que é externo a ela. Um ponto de vista como esse concorda com a teoria da não liberdade. De fato, Hume defende um tipo de compatibilismo. De um lado, ele assegura que ações e volições obedecem ao determinismo estrito. Por outro lado, ele considera que humanos possuem “*o poder de atuar ou não atuar conforme as determinações da vontade*” – que é a definição

da liberdade (apud Gomes, 2007: 226). Sendo assim, ele pensa que liberdade é compatível com determinismo

No entanto, Gomes salienta que o compatibilismo de Hume é alcançado através de uma visão bastante restrita, na qual a liberdade é nada mais do que aquilo “*admite-se pertencer a todo aquele que não é um prisioneiro e está acorrentado*” (apud Gomes, 2007: 26). Hobbes também concebe a liberdade como uma mera ausência de todos impedimentos de agir que não estão contidos na natureza e na qualidade intrínseca do agente. Isso corresponde, na verdade, ao que Gomes chamou de liberdade externa.

Críticas à posição compatibilista alegam que ela adota uma visão restritiva da liberdade como a ausência de restrição externa. Searle (2000), por exemplo, argumenta que esse sentido da liberdade é irrelevante ao problema da vontade livre, e, além do mais, mesmo se acrescentarmos a ausência de impedimentos internos, tal como, compulsão, pânico, ou vícios, a posição compatibilista continuaria não convincente. De acordo com ele, experimentamos uma lacuna entre as razões para agir e a decisão do ato; sentimos que as condições causais antecedentes das nossas ações livres não são causalmente suficientes para produzir a ação.

Portanto, Gomes concorda com Searle de que liberdade parece não só implicar em ausência de constrangimento externo e compulsão interna, mas também em ausência de suficiência causal das condições antecedentes de uma ação.

Gomes propõe uma visão mais complexa sobre o eu. Segundo sua concepção, existem múltiplos *eus*, conforme os diferentes aspectos ou momentos da atividade mental. Quando digo que tenho um certo desejo, certamente sou eu quem deseja, mas quando escolho resistir a esse desejo, é outro eu que está atuando.

Nesse sentido, o libertarismo estaria correto quando afirma que as razões e as influências que operam na decisão do eu são insuficientes para determinar a ação, mas ele deixaria em aberto a questão de saber se o que o eu decisório ativamente faz com essas influências para alcançar uma decisão é determinado por fatores causais ou não.

Pensando na concepção que o compatibilismo deve fazer da vontade livre, Gomes faz uma importante ressalva: se a concepção mais comum da vontade livre é aquela que inclui o fato dela não ser causalmente determinada por eventos anteriores, então qualquer proposta compatibilista envolverá a necessidade de mudar essa concepção. Entretanto, diz ele, não é preciso adotar uma visão tão restritiva da liberdade, como apenas uma ausência de impedimentos externos. Uma concepção compatibilista mais elaborada pode de fato incluir a afirmação libertária de que fatores causais, atuantes sobre o sujeito que decide, não determinam completamente suas ações (Gomes, 2007: 228).

Gomes acredita que uma concepção compatibilista pode preservar tudo que é essencial na forma como cotidianamente compreendemos a vontade livre, a saber: *i)* a idéia de que na ação livre a própria pessoa, como um sujeito psicológico, escolhe o que fazer; *ii)* a idéia de que liberdade depende da consciência e, mais especificamente, que uma ação livre resulta de uma intenção consciente; e *iii)* a idéia de que liberdade implica na possibilidade de fazer outra coisa (Gomes, 2007: 228).

Gomes relembra que no raciocínio de Searle, o agente não está incluído entre as causas antecedentes que estão sendo consideradas. O compatibilismo pode trazer o seguinte: dados os mesmos antecedentes causais '*diferentes da atividade do agente de decidir o que fazer*', a pessoa poderia ter feito outra coisa. Ora, essa

atividade de decidir o que fazer não precisa ser vista como algo exterior ao reino natural, uma vez que essa concepção naturalista não elimina a possibilidade de fazer outra coisa (Gomes, 2007:228).

De acordo com essa versão mais elaborada do compatibilismo, uma ação livre é, ao mesmo tempo, livre de completa determinação por condições externas ao sistema mental da pessoa que faz a decisão consciente de agir e, causalmente, determinada por condições internas a esse sistema decisório.

Uma ação é livre se a pessoa que a fez poderia ter feito outra coisa, mesmo se todos os fatores causais que atuaram sobre ela fossem os mesmos. Mesmo dando destaque ao papel do eu, Gomes acredita que ela não deva ser considerada uma alternativa para a forma tradicional de caracterizar a vontade livre, pois a presença de um eu não é suficiente para uma ação ser livre. O verdadeiro e importante ponto de destaque no papel do eu é que o seu conceito está implicitamente presente na concepção tradicional da vontade livre.

Para que possamos visualizar isso, é necessário articularmos o que está implícito nesta concepção da vontade livre. Dizer que uma ação é livre simplesmente porque a pessoa poderia ter feito outra coisa é algo insuficiente, diz Gomes. Se alguém argumenta que uma pessoa poderia ter feito outra coisa, nas mesmas circunstâncias, se ela tivesse tido desejos diferentes ou crenças diferentes, o defensor da vontade livre não vai concordar. A idéia da vontade livre implica que a pessoa poderia ter feito outra coisa nas mesmas circunstâncias, mesmo se ela tivesse todos os mesmos desejos e crenças. Desse modo, alguém poderia dizer,

(...) meus desejos e crenças influenciaram minha decisão, mas não a determinaram. Eu considerei esses desejos e crenças e decidi o que fazer. Eu poderia ter feito outra coisa, mesmo se tivesse tido os mesmos desejos e crenças (...) (Gomes, 2007: 229).

Assim, descobre-se que o eu é um elemento essencial nessa possibilidade de fazer outra coisa. No argumento acima, os desejos e crenças parecem estar dentro da pessoa, mas ainda estão fora do sistema decisório em sua mente. A questão fundamental é como conceber esse eu. Tendemos enxergar esse eu como estando fora do reino de causas e efeitos físicos. Mas, isso realmente é assim?

A proposta compatibilista de Gomes é, portanto, de enxergar o eu como um sistema do cérebro. Nessa visão, pode-se manter a idéia de que esse sistema poderia ter escolhido atuar de outra maneira, mesmo se todas as circunstâncias, crenças, e desejos, que estavam sendo considerados, tivessem sido os mesmos. Entretanto, não é logicamente possível que ele pudesse ter escolhido agir de outra maneira se tudo que ocorreu dentro dele tivesse sido o mesmo, já que a escolha de uma ação é um resultado direto de tudo que ocorre dentro dele (Gomes, 2007: 229).

Com relação às pesquisas envolvendo o potencial de ação, Gomes salienta que muitos interpretaram os resultados dos experimentos de Libet como evidência de que a vontade livre é uma ilusão, ou pelo menos que ela é ineficaz para garantir a iniciação dos atos livres.

O fato que deve ser levado em consideração, diz Gomes, é que o intervalo entre o início do potencial de prontidão e o movimento feito pelo voluntário é influenciado pelas instruções dadas. Ele pode ser mais longo do que um segundo. Libet, Wright e Gleason foram capazes de obter potenciais de prontidão mais curtos, com instruções que favoreciam a espontaneidade. Entretanto, os potenciais de prontidão ainda precederam o movimento por pelo menos 200 milissegundos, e tipicamente por aproximadamente 600 ms. Isso parece ser longo em relação ao tempo experimentado entre a decisão de mover e o movimento (Gomes, 2007: 230).

Para Gomes, a conclusão correta que deve ser retirada disso é que a decisão consciente de agir ocorre depois do início do potencial de prontidão. Entretanto, o intervalo relativamente longo entre o início do potencial de prontidão e o movimento, freqüentemente, levou a uma conclusão menos parcimoniosa:

O cérebro inicia os eventos neurais que produzem o movimento antes da mente decidir fazer o mesmo movimento. Conseqüentemente, é o cérebro e não a mente que inicia o movimento. Eventos neurais que ocorrem antes da decisão consciente não podem ter sido determinados por essa decisão. Eles são determinados por eventos neurais anteriores. Então, eles não são determinados pela vontade livre. O sujeito sente que o momento de mover foi livremente escolhido por ele mesmo, mas de fato ele foi determinado por eventos que precederam a decisão consciente (Gomes, 2007: 230, tradução nossa).

Esse tipo de conclusão é coerente se adotarmos uma visão dualista sobre a relação entre mente e cérebro. O potencial de prontidão põe um sério problema para aqueles que pensam que a vontade livre é um atributo de uma mente imaterial que não está sujeita à causalidade natural.

No entanto, Gomes defende que para uma visão monista da mente como atividade complexa do cérebro e para uma visão compatibilista da vontade livre, esse problema não existe e nenhuma conclusão, tal como a que é afirmada acima, é justificada. Baseando-se em Bunge, ele alega que a decisão consciente de fazer o movimento num certo momento é também um evento neural que é causado por eventos neurais anteriores, por isso não há nenhum sentido em dizer que é o cérebro e não a mente que inicia o movimento, já que a mente é uma atividade do cérebro.

O fato de que a decisão seja livre significa que ela foi determinada pelo eu consciente da pessoa, e que esse eu consciente poderia ter escolhido outro momento para fazer o movimento. Entretanto, já que o eu consciente é um sistema

neural no cérebro, não há nenhuma incompatibilidade entre essa decisão ser livre e o fato de que ela foi precedida por certos eventos neurais observáveis (eles se manifestam na parte inicial do potencial de prontidão). Esses podem ser vistos como uma parte do funcionamento do eu neural. Sendo assim, Gomes defende a posição de que não há razão para supormos que a decisão consciente de imediatamente fazer o movimento surge a partir do nada. O sujeito não ser consciente das suas causas não é razão para supor que não ela tenha causas. Além disso, supor que ela possui causas não é razão para supor que ela não seja livre, tal como é argumentado na defesa do compatibilismo (Gomes, 2007: 231).

Abordando a questão da responsabilidade moral e de sua relação com essa temática, Gomes conclui que, dentro da concepção compatibilista que ele propõe, as ações são livres e a pessoa é responsável por elas quando elas derivam do eu da pessoa e esse eu poderia ter escolhido fazer outra coisa, porém esse eu não é uma entidade sobrenatural, ou abstrata, fora do reino da causalidade natural (Gomes, 2007: 233).

Apoiando-se nos estudos de van Duijn & Bem (2005), Gomes enxerga o eu como um sistema auto-organizador e auto-direcionador dentro do cérebro. Assim, ele não pode ser visto meramente como uma reflexão passiva das influências externas. Ele possui individualidade (personalidade) e consistência no tempo, embora seja sujeito a mudanças. Para ele, mudanças no caráter do eu geralmente são lentas, mas em casos excepcionais (incluindo aqueles de conversões religiosas) uma grande mudança pode ocorrer, num momento particular, ou num período pequeno. Além disso, as decisões não são feitas por um sistema de tomada de decisão puramente racional e imparcial, mas por um sistema emocional e motivado (Gomes, 2007: 231).

Para Gomes, uma teoria compatibilista, assim apresentada, parece melhor equipada para considerar os fatores causais que podem atuar no eu, sem que a pessoa esteja consciente deles. Uma explicação psicológica, ou neurocientífica, como essa, contudo, não despoja a pessoa de sua responsabilidade por ações que foram escolhidas por ela mesma dentre outras alternativas.

Trabalhando na mesma direção dos estudos de Gomes, encontramos o trabalho de Duijn & Bem (2005), intitulado “*On the Alleged Illusion of Conscious Will. Philosophical Psychology*”¹⁵. Para esses autores, a evidência empírica que é usada para justificar a teoria da ilusão, quando examinada com cuidado, mostra-se insatisfatória. Ao contrário do que propõe essa tese, a evidência apontaria a favor da idéia de que a vontade consciente exerce um papel no comportamento humano, embora a consciência não nos dê acesso total a todos os processos subjacentes às ações intencionadas.

O motivo da incoerência da teoria da ilusão encontra-se no fato dela estar sustentada sobre o paradigma comportamental *input-output*, que através do uso de um modelo causal linear e estrito, induz ao erro de categoria de considerar a atividade neuronal como causa da vontade consciente. Sendo assim, os autores propõem a noção de ‘auto-organização’ e ‘autodireção’ para uma compreensão mais natural dos mecanismos causais que sustentam a vontade livre. Vejamos, de maneira mais detalhada, como Duijn & Bem desenvolveram seu estudo.

Duijn & Bem iniciam seu estudo fazendo uma crítica às interpretações equivocadas da teoria da ilusão. Eles questionam se seria possível generalizar a descoberta de Libet às decisões conscientes do cotidiano. Os autores citam, então, Keller & Heckhausen e Gomes, argumentando que a intenção consciente foi

¹⁵ “*Sobre a alegada ilusão da vontade livre*” (tradução nossa).

“artificialmente imposta” por Libet em seu experimento, uma vez que os sujeitos foram instruídos a prestar atenção no *impulso* para mover e iniciar a ação intencionada quando este sentimento ocorresse. Eles concordam com Gomes que a validade deste experimento é bastante questionável (Duijn & Bem, 2005: 702).

Em seguida, os autores se lançam à tarefa de também tecer uma crítica ao paradigma comportamental do *input-output*. Para eles, embora o behaviorismo não esteja na moda para a neurociência cognitiva moderna, algumas de suas suposições ainda parecem ter bastante influência. A respeito desse modelo “*estímulo-resposta*” que permanece bastante tenaz, Duijn e Bem afirmam:

Os behavioristas olharam para a percepção e para ação como dois mecanismos separados, e as associações adquiridas entre estímulos e respostas foram vistas como constructos causais deterministas de uma mão única. A ação era desse modo considerada como um efeito linear e reflexivo da percepção, enquanto os circuitos de retroação entre ação e percepção eram desconsiderados (Duijn & Bem, 2005: 703, tradução nossa).

Por causa da influência desse modelo, fenômenos psicológicos ainda são explicados de uma estrita maneira causal e linear. O comportamento é tomado em termos da visão clássica de Newton sobre a causalidade: os eventos são postos numa linha de tempo imaginária, sucedendo uns aos outros numa seqüência linear descontínua convenientemente organizada. Esse modelo linear causal se abstrai de seu contexto e caracteristicamente requer uma “primeira causa”: uma ocorrência descontínua na origem de uma cascata causal de eventos.

Duijn & Bem alertam para o fato de que no trabalho de Libet também encontramos uma influência desse paradigma. Em seu experimento, ele pôs o começo do potencial de prontidão no início da cadeia linear causal, como constituindo a primeira causa. O início do potencial de prontidão é seguido pelo *veto consciente*, que em troca conduz a execução do ato por ele mesmo. A partir de uma

perspectiva linear causal estrita, parece que o início do potencial de prontidão realmente causa a decisão consciente intencionada e que, portanto, o trabalho causal é realizado pelo primeiro evento da seqüência, o começo do potencial de prontidão, efetivamente roubando o poder causal da vontade consciente (Duijn & Bem, 2005: 704).

A noção de “veto consciente” seria, em Libet, uma tentativa de escapar dessa ameaça epifenomenalista, pela restauração da idéia de que a vontade consciente ainda importa ao resultado comportamental, logo antes da execução do ato. No entanto, os autores afirmam que, infelizmente, essa explicação também sucumbe à maneira estrita e linear de pensar. Essa mudança teórica é incompleta porque resulta numa discussão sem fim: o que vem primeiro, a decisão consciente de iniciar uma ação, ou a atividade neuronal preparatória que inicia e causa as decisões conscientes?

Sendo assim, Duijn & Bem (2005) concluem que está bem claro que o modelo linear causal não pode nos fornecer uma resposta satisfatória para essa discussão, e, que, então, uma abordagem diferente torna-se necessária. É, portanto, através da concepção de “*auto-organização*” que eles vão propor essa nova abordagem.

Nas últimas décadas, a “*auto-organização*” tem sido reconhecida como um importante assunto de pesquisa científica. Geralmente define-se este conceito como um processo que, dadas certas condições limite, dá origem a uma crescente ordem em um sistema particular pela sincronização espontânea das partes do sistema, sem uma central executiva que ajude a iniciar essa auto-organização (Duijn & Bem, 2005: 704).

Baseando-se nos estudos de Keijzer, Duijn & Bem afirmam que uma forma complexa de auto-organização particular, chamada de *auto-organização auto-*

direcionada, possui fortes conotações com a intencionalidade e com a vontade consciente (Duijn & Bem, 2005: 705).

Os processos *auto-direcionados* envolvem parâmetros de controle interno que modulam as dinâmicas dos padrões *auto-organizados*, numa direção adaptativa particular, caracterizando processos biológicos dinâmicos, tais como metabolismo, morfogênese e ontogênese. A presença de sistemas *autodirecionados* permite a organização hierárquica do corpo para permanecer relativamente estável, fazendo sua organização com todos os subsistemas relativamente autônomos mais eficientes (Duijn & Bem, 2005: 705).

Para Duijn & Bem, embora esses fenômenos ocorram em muitos contextos biológicos e psicológicos, a noção de *autodireção* pode ajudar a nos fornecer uma outra perspectiva sobre a vontade consciente.

Nessa abordagem, a vontade consciente pode ser vista como uma perturbação da dinâmica de coordenação comportamental intrínseca ao cérebro, embora ele não possa sobrepujar suas limitações intrínsecas. Isto é, a alternância intencional entre padrões de comportamento, além de ser dependente, é constrangida pela estabilidade e força de padrões existentes. A vontade consciente poderia então ser considerada como um mecanismo de *autodireção* neural gerada pela atividade coletiva auto-organizada dos neurônios, fornecendo ao cérebro uma ferramenta para se alternar rapidamente entre dinâmicas de coordenação existentes, e estabilizá-las quando necessário, no sentido de alcançar uma meta comportamental particular (Duijn & Bem, 2005: 706).

Contudo, Duijn & Bem concordam que os mecanismos neurais que sustentam a vontade consciente estão muito além da compreensão da neurociência cognitiva contemporânea. Mas mesmo assim, considerando que as ferramentas formais para

entender os mecanismos de integração não estiveram presentes em pesquisas anteriores (a idéia de que os neurônios cooperam num nível macroscópico na sustentação de funções psicológicas não é uma idéia nova, uma vez que esteve presente nos trabalhos de Pavlov, Luria, Wernicke etc), eles acreditam que conceitos relativamente novos, tal como o de *auto-organização* e de *auto-direção* podem ajudar a pavimentar o caminho para uma melhor compreensão da vontade consciente, incluindo sua eficácia causal. Pelo menos, ela permitirá uma perspectiva alternativa sobre a teoria da ilusão (Duijn & Bem, 2005: 707).

2.4 – Reflexão com base em J. R. Searle

Em seu artigo sobre a consciência, a ação livre e o cérebro, J. R. Searle (2000) nos fala a respeito de uma certa concepção da consciência e da sua relação com o cérebro que surgiu recentemente na filosofia, na ciência cognitiva e na neurociência, e que vem se tornando cada vez mais aceita nestas disciplinas. Ela é profundamente oposta ao materialismo e dualismo, tal como eles têm sido tradicionalmente concebidos. Ela rejeita as formas de materialismo que tentam reduzir a consciência ao comportamento, a programas de computador, ou a estados funcionais de um sistema, mas ao mesmo tempo rejeita o dualismo quanto à sua afirmação de que os estados mentais não são partes comuns do mundo físico. Apesar desta concepção vir se tornando cada vez mais aceita, ela continua sendo controversa por conta da sua rejeição tanto pelo materialismo quanto pelo dualismo.

Neste artigo, portanto, Searle (2000) trabalha no sentido de defender uma concepção da consciência nos moldes de um fenômeno biológico real, consistente

de estados unificados interiores de capacidade sensorial. A consciência seria definida por certas características específicas: *qualidade, subjetividade e unidade*.

Mas, qual seria a relação entre a consciência e os processos cerebrais? Para ele, essa questão envolve o tradicional problema da relação entre mente e corpo, porém, dentro desta concepção, sua solução é bastante simples: todos nossos estados conscientes são causados por processos neurais de baixo nível, e eles são, eles próprios, características do cérebro.

E o que exatamente são os processos neurais que causam as experiências conscientes? Segundo Searle (2000), atualmente, a ciência não nos fornece respostas definitivas para essa questão, porém duas abordagens gerais têm tentado responder ao problema da consciência.

A primeira é chamada de *explicação dos blocos de construção*, que são as experiências conscientes individuais. A idéia desta abordagem é encontrar o correlato neuronal da consciência (NCC, usando a sigla em inglês) para cada experiência sensorial individual, e então fazer uma generalização a partir delas até uma consideração da consciência generalizada.

A segunda explicação é chamada de *explicação do campo unificado*. Em vez de pensar a consciência como sendo feita de uma série de pequenos tijolos, pensa-se em todo o campo consciente como uma unidade, assim como se pensam os “inputs” perceptivos individuais não como criando a consciência, mas como modificando a consciência pré-existente. Aqui, as três características (qualidade, subjetividade e unidade) não são características distintas, mas aspectos diferentes de uma mesma característica.

Além dessas características, Searle levanta ainda mais uma característica distintiva da consciência humana: a *intencionalidade*. Para ele, quando exploramos o

caráter do campo consciente, descobrimos um fato notável: existe uma dramática diferença entre o caráter qualitativo de experiências perceptivas e o caráter qualitativo das ações voluntárias. No caso das experiências perceptivas, somos um recipiente passivo de percepções que são experimentadas como causadas pelo ambiente externo. Então, segundo ele:

Se eu mantenho minha mão em frente do meu rosto, por exemplo, não é me é permitido ver ou não ver uma mão. O aparato perceptivo e os estímulos externos são suficientes para causar em mim uma experiência visual da minha mão em frente ao meu rosto. Eu não tenho uma escolha (...) No caso de erguer minha mão sobre minha cabeça, eu experimento meu esforço voluntário como causando o movimento corporal considerando que, no caso de ver minha mão, eu experimento a mão como causando a experiência visual consciente (Searle, 2000: 6, tradução nossa).

Searle, ao dizer isso, não está sugerindo que não exista nenhum elemento voluntário na percepção. Ele quer chamar a atenção para algumas das características das ações voluntárias que nitidamente contrastam com a experiência da percepção involuntária. No caso da percepção, a entidade intencional, que é a experiência perceptiva, é causada pelo seu objeto; no caso da ação, a entidade intencional, que é a experiência de atuar, causa o movimento corporal. Vejamos o exemplo, dado por Searle:

Suponhamos que eu esteja tentando decidir em qual candidato político eu vou votar nas eleições. Depois de um tempo, eu decido votar no candidato Jones. Quando chega a hora, eu resolvo colocar uma marca no nome de Jones. Essa experiência envolve pelo menos duas etapas. Primeira, a etapa de se decidir, e segunda, a etapa de realmente executar a decisão. Ora, o ponto interessante sobre ações voluntárias nesses casos é de que eu não experimento o término de cada estágio como causalmente fixado pelos antecedentes psicológicos (...) Eu não experimento a decisão como causalmente suficiente para produzir a ação que eu decidi (Searle, 2000: 7, tradução nossa).

O interesse de Searle é chamar atenção para a existência de uma lacuna entre as razões para uma decisão e a formação da decisão, e uma segunda lacuna entre a formação da decisão e o real início da ação. A importância dessas lacunas é tão grande que a própria filosofia tradicional tem se ocupado delas sob o título de “*liberdade da vontade*”. Segundo Searle, nas ações voluntárias humanas existem três lacunas:

Primeiro, existe uma lacuna entre a reflexão sobre as razões de uma ação e a decisão ou a formação da intenção prévia de realizar a ação; segundo, existe uma lacuna entre a formação da intenção prévia e o início real da ação na forma de uma intenção em ação; e terceiro, há uma lacuna no caso de uma ação estendida no tempo. Essa lacuna ocorre mesmo em ações simples tal como escovar os dentes, mas é mais óbvia no caso de ações complexas, que envolvem uma seqüência de ações subsidiárias entre o início do projeto e seu encerramento. Por exemplo, se executo uma ação complexa, como escrever um artigo ou aprender a falar português, uma vez iniciado o projeto, eu tenho que fazer um esforço persistente para mantê-lo em andamento. A iniciação não é ela mesma suficiente para causar o término da seqüência (Searle, 2000: 7, tradução nossa).

Buscando caracterizar, mais precisamente, a relação entre as lacunas, causação e consciência, Searle afirma que, no caso das ações voluntárias conscientes, os antecedentes psicológicos da ação não são percebidos como causalmente suficientes para a realização da ação. Na formação consciente de decisões e ações, nossas razões para as ações realmente funcionam causalmente na produção da decisão, e a decisão realmente funciona causalmente na produção da ação, mas em nenhum dos casos estamos conscientes, tanto das razões da ação que produzem a decisão, quanto da decisão que produz a ação, como sendo condições causalmente suficientes. Ou seja, os antecedentes funcionam causalmente, mas não funcionam por via de condições causalmente suficientes.

No entanto, Searle (2000) diz que muitos filósofos estão confusos sobre como uma explicação como essa pode ser adequada. Por isso, eles afirmam que a menos

que a causa seja suficiente para produzir a ação, existe um elemento de aleatoriedade, ou acaso, na ocorrência da ação; e a explicação da ação, que é dada ao citar as razões, realmente não explica por que a ação foi realizada em lugar de algumas outras ações que poderiam ter sido realizadas consistentemente com todas as causas psicológicas antecedentes. Sendo assim, eles afirmam que tal explicação envolvendo vontade livre, ou seja, envolvendo uma lacuna na seqüência de causas e efeitos, nunca poderia explicar uma ação.

Para Searle, esta objeção revela um profundo engano a respeito da natureza das explicações racionais sobre as ações humanas. Para ele, existe um grande contraste de lógica entre a explicação da ação humana pela citação de razões, e outras explicações causais. Conduzindo uma extensa análise sobre esta questão, ele conclui que:

Não há dúvida de que as explicações racionais sobre o comportamento humano, ou seja, explicações que citam as razões sob as quais a pessoa atuou, são tanto, não deterministas em sua forma, quanto completamente adequadas como explicações(...) Eu acredito que a existência de uma lacuna e a suficiência de explicações não deterministas, pressupondo uma lacuna, requerem que postulamos um eu [*self*] não-humano [*contrário à concepção de Hume*] (Searle, 2000: 9, tradução nossa).

O eu, assim construído, não é um elemento dentro do campo unificado da consciência, mas, para Searle, ele pressupõe um campo unificado. Um conjunto de percepções independentes, segundo a concepção de Hume, não proveria um mecanismo suficiente para que o eu pudesse operar. Teríamos que ter um eu diferente para cada elemento desse conjunto. Mas o campo unificado da consciência é a pressuposição da operação do eu, da mesma maneira que o eu é a pressuposição da efetividade de razões em atos e explicações onde a ação envolve lacunas.

Em seguida, a proposta de Searle é aplicar estas constatações à discussão do tradicional problema da liberdade da vontade. Considerando que existem muitos sentidos para “vontade livre” e “determinismo”, ele ressalta que é pelas partes do campo consciente, nas quais experimentamos a lacuna, que o problema da liberdade da vontade surge nessa discussão.

Qual é, então, o problema da liberdade da vontade? A vontade livre é tipicamente oposta ao determinismo. Searle lembra que a tese determinista é de que toda ação é determinada por condições causais antecedentemente suficientes. Assim, no que diz respeito às ações, nada poderia acontecer diferentemente da maneira como de fato acontece. A tese da vontade livre, às vezes, chamada de libertarismo, afirma que algumas ações, pelo menos, são tais que as condições causais antecedentes da ação não são causalmente suficientes para produzir a ação. Posto que a ação ocorreu, e que ocorreu por uma razão, sendo esta a mesma, o agente poderia ter feito qualquer outra coisa, dado o mesmo antecedente causal da ação.

Searle critica as teses deterministas e compatibilistas, e, deste modo, visa desenvolver uma análise sobre a relação entre a consciência e o tradicional problema da liberdade da vontade. Sustentando seu ponto de vista em cima da existência dessa lacuna, ele busca conduzir uma reflexão sobre as possibilidades de pensarmos a vontade livre como uma questão que pode ser resolvida no plano neurobiológico.

No entanto, para Searle, mesmo admitindo a realidade psicológica da lacuna, a vontade livre ainda nos apresenta um problema restante, pois, ainda não sabemos ao certo o que exatamente ela é, e como podemos resolvê-la. Para tornar claro o problema, o autor propõe o seguinte exemplo:

Suponhamos que me ofereceram escolher num tempo t_1 entre dois copos de vinho tinto, um Borgonha e um Bordeaux(...) Suponhamos que eu achei ambos atrativos, e após 10 segundos, num tempo t_2 , eu decidi em favor do Borgonha(...) Chamemos esse ato de (A), e vamos supor que ele começa em t_2 e continua por alguns segundos até t_3 (...)Vamos supor que não exista nenhuma lacuna temporal psicológica entre a decisão e a sua execução. No momento em que eu decidi pelo Borgonha em t_2 , a intenção de agir começou e eu já estava alcançando o copo. (Em tempo real, é claro, existe uma lacuna temporal de aproximadamente 200 milissegundos entre o início da minha intenção de agir e o início real dos movimentos musculares). Vamos supor também que essa foi uma ação voluntária com uma lacuna: eu não estava dominado por uma obsessão ou dominado por outra causa que determinou a ação. Minha ação foi livre no sentido de que as causas psicológicas que operaram em mim não foram suficientes para determinar o ato A (...) Uma completa especificação de todas as causas psicológicas que operaram em mim em t_1 , com todos seus poderes causais, incluindo todas leis psicológicas relevantes para esse caso, não seriam suficientes para acarretar que eu fizesse a ação A, sob qualquer descrição (Searle, 2000: 12, tradução nossa).

Para Searle, como já foi dito, todos esses processos psicológicos são causados e percebidos pelo cérebro. Então, em t_1 , a percepção consciente dos dois copos de vinho tinto, e as reflexões conscientes sobre seus relativos méritos foram causados por processos neurobiológicos de baixo nível no cérebro e percebidos por estruturas do cérebro. O problema da vontade livre estaria, portanto, no seguinte ponto: *“foi o estado cerebral em t_1 , neurobiologicamente descrito, causalmente suficiente para determinar o estado cerebral em t_2 , e foi o estado t_2 suficiente para levá-lo a t_3 ?”* (Searle, 2000: 13).

Se a resposta a estas perguntas for sim, para esse e para todos outros casos similares relevantes, então não possuímos vontade livre. A lacuna psicológica real não corresponderia então a nenhuma realidade neurobiológica e a liberdade da vontade seria uma grande ilusão. Agora, se a resposta for não, então, dadas certas suposições sobre o papel da consciência, realmente possuiríamos vontade livre.

Frente a esta questão, Searle (2000) passa então a analisar as duas hipóteses mais prováveis para explicar o comportamento humano. A primeira é a que ele

chamou de um compatibilismo entre “*libertarismo psicológico com determinismo biológico*”.

Nesta hipótese, os processos psicológicos, embora sejam causados por processos neurais de baixo nível, são todavia condições causais não suficientes para o evento psicológico subsequente da ação intencional. Temos, então, lacunas no nível psicológico, mas nenhuma lacuna no nível neurobiológico entre qualquer estado do sistema e estados seguintes. Isso nos forneceria um determinismo fisiológico com um libertarismo psicológico. Para o autor, essa hipótese seria um resultado intelectualmente insatisfatório, porque seria uma forma modificada de epifenomenalismo:

Talvez seja assim que as coisas funcionem, mas nesse caso, a hipótese parece ir contra tudo aquilo que sabemos sobre a evolução. Ela teria a consequência de que o incrivelmente elaborado e complexo sistema de formação de decisão racional consciente do homem e dos animais não faria nenhuma diferença para a vida e para a sobrevivência do organismo. O epifenomenalismo é uma tese possível, mas ela é absolutamente inacreditável porque ela provocaria uma mudança na forma de enxergarmos o mundo, ou seja, na nossa concepção sobre nossa relação com o mundo, mais radical do que qualquer mudança anterior, incluindo a revolução copernicana, a teoria da relatividade de Einstein e a mecânica quântica (Searle, 2000: 16, tradução nossa).

A segunda hipótese é apresentada como “*sistema de causação com consciência e indeterminação*”. Nesta segunda hipótese, a ausência de condições causalmente suficientes no nível psicológico é acompanhada por uma falta paralela de condições causalmente suficientes no nível neurobiológico. Mas o que isso poderia significar?

Na opinião de Searle, os recursos metafóricos que podem ser utilizados na explicação da primeira hipótese (“*de baixo para cima*”, “*de cima para baixo*”, “*níveis de descrição*”, etc.) vão se mostrar insatisfatórios para este caso, porque na verdade todos eles são incorretos. O problema é que a idéia de que a consciência seja um

nível superior, ou de que seja uma “característica de superfície” do cérebro, nos dá uma imagem da consciência como uma pintura na superfície de uma mesa. Sendo assim, ele afirma:

A consciência não está na superfície do cérebro assim como a liquidez não está na superfície da água. Pelo contrário, a idéia que estamos tentando expressar é de que a consciência é uma característica de sistema. Ela é uma característica do sistema como um todo e está – literalmente – em todos os lugares relevantes do sistema da mesma maneira em que a água num copo é líquida em toda sua extensão. A consciência não existe numa sinapse individual, assim como a liquidez não existe numa molécula individual (Searle, 2000: 16, tradução nossa).

Para podermos perguntar sobre como a lacuna funciona na neurobiologia, temos que estar esclarecidos sobre como ela funciona na psicologia consciente. No caso da racionalidade consciente, nada preenche a lacuna. A pessoa se decide, então simplesmente age. Aqueles fatos só são inteligíveis para nós se postularmos um agente racional consciente capaz de refletir em suas próprias razões, e, então, de agir com base nessas razões.

Para Searle, só podemos fazer um sentido para as ações conscientes livres e racionais se postularmos um eu. Mas, essa postulação só faz sentido quando é relativa ao fato do campo consciente unificado de uma subjetividade, uma vez que não podemos considerar o eu racional apenas em termos de um feixe Humeano de percepções desconectadas.

Assim, esta segunda hipótese não é a de que temos uma separação entre a indeterminação no nível psicológico, e a indeterminação no nível neurobiológico, mas a de que todo o sistema move-se simultaneamente, como um sistema racional e consciente fundamentado na neurobiologia; e a falta de condições causalmente suficientes no nível psicológico desce até o nível inferior. Searle propõe uma certa analogia:

Pensemos numa molécula numa roda em movimento. A estrutura da roda como um todo determina os movimentos da molécula, embora a roda seja feita de tais moléculas. E o que é verdade para uma molécula é verdade para todas elas (...) Analogamente a esta segunda hipótese, o sistema, como um sistema consciente, pode ter efeitos sobre os elementos individuais – neurônios e sinapses – embora o sistema seja feito dos elementos. Semelhante ao cérebro consciente, cada neurônio, na parte consciente do sistema, pode ser afetado pela consciência do cérebro, embora não haja nada além de neurônios (...) (Searle, 2000: 17, tradução nossa).

Searle ressalta que essa analogia funciona bem até um certo ponto, mas ela deixa uma lacuna no seguinte: o comportamento da roda é totalmente determinado e o comportamento do cérebro, na hipótese 2, não é. Como pode ser isso? Como exatamente a neurobiologia funcionaria nesta hipótese? O autor afirma que ele não possui essa resposta, mas que se encontra atingido pelo fato de que muitas das explicações dadas na neurobiologia não postulam condições antecedentes causalmente suficientes. Tomando como exemplo de análise o caso famoso do “Potencial de Prontidão”, discutido por Deecke, Kornhuber, Sced and Libet, Searle afirma que ele não é causalmente suficiente para determinar a ação subsequente, como é enfatizado na discussão de Libet sobre como a consciência pode interferir na operação do potencial de prontidão. Paradoxalmente, diz ele, esses experimentos são tomados de algum modo como argumento contra a liberdade da vontade nesses casos. Para ele, essa é uma conclusão que não está implicada nos dados, e por isso, merece uma discussão.

Searle retoma a questão estudada por Libet. O sujeito forma uma intenção prévia consciente de mover seu dedo de tempos em tempos, que é uma decisão consciente. Com base nisso, ele conscientemente move seu dedo a qualquer momento, e antes de cada movimento há uma ativação do cérebro, sob a forma de um potencial de prontidão, registrável no couro cabeludo. Nesses casos, o potencial

de prontidão precede a consciência da intenção de agir em aproximadamente 350 milissegundos.

No entanto, Searle se pergunta sobre como isso pode ser uma ameaça à vontade livre. Libet (1985) descreve o caso afirmando que a iniciação do ato voluntário livre parece começar inconscientemente no cérebro, bem antes da pessoa saber conscientemente que ela quer agir. Em sua opinião, uma outra forma de descrever o caso poderia ser a seguinte:

O sujeito conscientemente adota uma prática de movimentos com os dedos e conseqüentemente sabe que tipos de atos ele quer realizar quando tomar a decisão. O cérebro, inconscientemente, se prepara para cada movimento antes da iniciação consciente do movimento (Searle, 2000: 18, tradução nossa).

Segundo Searle, pelo que se sabe, ninguém argumenta que a ativação não está relacionada à decisão consciente prévia; nem que a ativação é uma causa suficiente para determinar o movimento do dedo. Em todo caso, pelo que sabemos a partir dos dados, a ocorrência do potencial de prontidão não é causalmente suficiente para realizar a ação. A partir disso, ele conclui:

Até onde se pode falar, não sabemos o suficiente sobre toda a neurobiologia da ação intencional para termos uma teoria completa sobre o papel do potencial de prontidão na causação da ação. Mas, parece claro que é prematuro assumir que a existência do potencial de prontidão mostra em todos os sentidos que não temos vontade livre (Searle, 2000: 18, tradução nossa).

Retomando a análise das duas hipóteses apresentadas, Searle posiciona-se criticamente em relação a essas duas posições. Particularmente por esta atitude, o pensamento de Searle encontra uma repercussão muito grande dentro da proposta de nosso trabalho, no sentido de que enxergamos sua argumentação como uma importante forma de aprofundar a discussão sobre a vontade livre, sem reduzi-la a respostas simples e imediatas.

Na opinião de Searle, considerando a realidade psicológica da lacuna, parece que essas duas hipóteses são as duas formas mais prováveis para a explicação do comportamento humano. Se a primeira hipótese (indeterminismo psicológico coexiste com determinismo biológico) está correta, a vida racional livre então é uma grande ilusão. Quanto à segunda (indeterminismo psicológico é acompanhado de indeterminismo neurobiológico), ele acredita que ela é, pelo menos, uma possibilidade empírica.

Na verdade, ao realizar esta extensa análise, Searle acaba por revelar que pessoalmente ele não está convencido de qual dessas teorias vai se mostrar a verdadeira, e levanta ainda a possibilidade de que no futuro uma outra hipótese venha se mostrar mais satisfatória.

Posicionando-se de maneira franca, Searle mostra-se pouco atraído por ambas as hipóteses. Na sua opinião, a primeira é confortante porque nos impossibilita de tratar o cérebro como outro órgão qualquer. Mas, ela não combina muito bem com aquilo que sabemos sobre a evolução humana. Nela, a consciência é caracterizada como um sistema extremamente elaborado, um sistema de tomada racional de decisão, que não desempenha nenhum papel no comportamento do organismo, porque o comportamento está inteiramente fixado no nível inferior. Nessa visão, não existiria nenhuma vantagem, em termos de seleção, o fato de ter um sistema consciente e racional de tomada de decisões.

Já a segunda hipótese mostra-se insatisfatória principalmente no ponto em que mostra-se problemático entender como é que a consciência do sistema poderia fornecê-la uma eficácia causal que não fosse determinista. Além disso, diz ele, não seria de muita ajuda dizer que poderíamos aceitar a aleatoriedade das explicações

da mecânica quântica, porque não se supõe que a racionalidade consciente herde a aleatoriedade da mecânica quântica. Ao contrário,

Supõe-se que a racionalidade consciente seja um mecanismo causal que procede causalmente, embora não nas bases de condições causais antecedentemente suficientes. De fato, em algumas explicações, uma das funções da célula é superar a instabilidade da indeterminação quântica nos níveis sub-celulares (Searle, 2000: 21, tradução nossa).

Por fim, queremos ressaltar que consideramos bastante enriquecedor o estilo que Searle imprime no raciocínio sobre o problema da vontade livre. Apesar de sua análise não nos conduzir a uma resposta única e definidora, ela amplia bastante os horizontes para o estudo desse tema.

Nesse aspecto, podemos considerar que a atitude de Searle vai ao encontro da hipótese que norteia nossa pesquisa, pois quando ele justifica a forma como concluiu sua análise, ele argumenta que não é possível fechar essa questão, pois seu trabalho não foi o de resolver o problema da liberdade da vontade, mas sim de tentar mostrar exatamente qual é o problema que está em jogo e quais são as linhas mais prováveis para solucioná-lo. Quanto a essa postura, nos parece inteiramente vantajoso segui-lo.

3.0 CONSIDERAÇÕES SOBRE O DETERMINISMO NA PSICANÁLISE

Freud, ao elaborar sua metapsicologia, buscando explicações para a vida psíquica e seus fenômenos, de uma maneira original e inovadora, acaba deparando-se também com a velha questão filosófica a respeito do determinismo e da vontade livre.

É evidente que o prisma pelo qual Freud desenvolvia sua teoria era completamente diferente dos demais campos do saber, o que concede ainda hoje à psicanálise, a especificidade de sua construção teórica no que tange ao conceito do inconsciente. No entanto, o enigma é o mesmo: o que significavam para a psicanálise os fenômenos psíquicos estudados por Freud? Eram eles produtos do acaso, da liberdade consciente, ou resultados de algum determinismo?

Uma análise da teoria freudiana é capaz de demonstrar que ao longo de sua elaboração teórica, Freud esteve sempre apostando no determinismo como regente da vida anímica. Em alguns artigos¹⁶, ele se dedicou, em particular, a comprovar sua hipótese de uma aplicação universal do determinismo aos eventos psíquicos, chegando a afirmar que *“não há nada no psíquico que seja arbitrário ou indeterminado”* (Freud, 1901: 240).

No entanto, o estudo dessa posição teórica freudiana nos conduz a algumas interrogações: podemos tratar essa noção como sendo óbvia à teoria psicanalítica ou devemos reconhecer que estamos diante de uma questão complexa, que na amplitude desta teoria acaba por conviver com outros conceitos?

Vemos, que ao mesmo tempo em que Freud se apega a um determinismo da vida anímica, ele desenvolve também alguns conceitos que aparentemente produziriam uma controvérsia. Ao falar de *escolha de objeto (Objektwahl)* e *escolha da neurose (Neurosenwahl)*, Freud utiliza-se de uma noção que tradicionalmente tem sido remetida à noção de liberdade e que, portanto, se choca com seu

¹⁶ “A interpretação dos Sonhos” (1900), “Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana” (1901), “Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente” (1905), “O Inconsciente” (1915).

determinismo. O próprio conceito da *associação livre* (*Freie Assoziation*) traria também uma relação paradoxal entre o que seria da ordem da livre escolha de uma idéia com aquilo que seria de uma ordem determinada.

É, justamente, nessas “encruzilhadas” da teoria psicanalítica, que pretendemos desenvolver nosso estudo, na medida em que as reconhecemos como um campo rico para discussão e pesquisa. Sendo assim, este capítulo tem como ponto de partida as seguintes questões: Como podemos entender o determinismo psíquico, tal como foi apresentado por Freud? Como ele chega a essa noção? O que teoricamente sustenta sua hipótese? Se o psiquismo é regido por um determinismo, como entender a questão paradoxal das *escolhas* e da *livre associação*, já que aparentemente são idéias que envolvem uma liberdade?

Consideramos que para dar conta desta questão, será necessário amparar nossa pesquisa na seguinte premissa: apesar das grandes inovações que o pensamento de Freud trouxe para a psicologia de sua época, como um homem que não pôde fugir completamente das influências de seu “Zeitgeist” (o espírito de seu tempo), Freud, não diferente de seus contemporâneos, foi também um grande adepto e defensor do caráter determinista das explicações científicas.

O estudo de sua metapsicologia nos revela que a descoberta e a teorização do inconsciente foi uma empreitada que encontrou sucesso, porque na verdade Freud esteve todo o tempo pautando sua pesquisa naquilo que constituía para ele uma enorme certeza: a aplicação universal do determinismo aos eventos psíquicos.

Podemos imaginar que se Freud não fosse um forte adepto do determinismo psíquico, ele jamais poderia ter feito o que fez, ou seja, ter alçado tanto os sintomas neuróticos quanto uma classe de fenômenos psíquicos extremamente banais –

desconhecidos e desprezados pelos estudiosos da época – à categoria de fundamental importância em sua pesquisa.

Apostando que nada que tivesse relação com a vida mental poderia ser fruto do acaso, Freud toma primeiramente os sintomas como portadores de um sentido e como reveladores da existência de uma atividade mental inconsciente. Daí em diante, ele não tarda a outorgar à sua teoria uma abrangência muito maior. Através desse *determinismo psíquico inconsciente*, ele acaba por estender também aos sonhos e aos mais variados tipos de lapsos da consciência, a mesma condição dos sintomas: todos eles são provenientes da ação dos desejos inconscientes, e como tais, são portadores de um sentido.

Isto posto, consideramos relevante para o nosso estudo compreender primeiramente de que maneira a noção de determinismo psíquico em Freud pode ser visto como sendo paralela às construções teóricas a respeito do aparelho psíquico e de sua psicodinâmica.

No entanto, essa não é a nossa única intenção. Estaremos preocupados também quanto à necessidade de destacar o caráter diferencial da tese freudiana a respeito da *sobredeterminação*, uma vez que tal posição teórica coloca a teoria psicanalítica num lugar bastante singular. Pretendemos demonstrar que a tese freudiana sobre o determinismo psíquico encontra sua significação mais adequada no conceito de *sobredeterminação*. Desta forma, o fato de reconhecermos múltiplos fatores causais para os fenômenos psíquicos, é algo que necessariamente coloca a psicanálise num lugar bastante diferente das ciências clássicas quanto aos aspectos da *causalidade*. E é justamente essa diferenciação que vai nos permitir pensar a questão da escolha na psicanálise.

3.1 – O determinismo na metapsicologia freudiana

Perante a difícil tarefa de se iniciar uma exposição a respeito do que vem a ser a psicanálise e das implicações de seus postulados, vamos nos deixar influenciar aqui pelo caminho que, por várias vezes, foi escolhido pelo seu próprio fundador: “A melhor maneira de compreender a psicanálise ainda é traçar sua origem e evolução” (Freud, 1923 [1922]: 253).

Dentro dessa perspectiva, é mais que plausível começar o estudo a respeito do determinismo na metapsicologia freudiana através dos estudos freudianos sobre as neuroses, mais especificamente sobre os quadros de *histeria*, uma vez que os estudos desses quadros sintomáticos representaram a primeira e grande via pela qual Freud lançou-se à descoberta e à teorização do inconsciente.

Cabe, aqui, fazermos uma observação de que os sintomas neuróticos caracterizavam-se por não apresentarem uma base fisiológica que pudesse explicá-los e ser reconhecida como a causa física daquela sintomatologia. Justamente por esta condição, as queixas dos pacientes histéricos não eram dignas de atenção dos médicos e cientistas, que por sua vez eram altamente imbuídos do racionalismo cientificista do final do século XIX.

Contudo, apesar da formação científica de Freud ter ocorrido em meio a esse espírito, o que não deixou de influenciar sua teoria quanto à analogia com essas idéias, Freud ainda assim promove uma ruptura ao tomar a queixa dos histéricos como um discurso subjetivo digno de atenção por parte das *ciências do espírito* e, a partir daí, tem como fator motivante o desejo de decifrar o sentido do sofrimento

histórico. Nesse ponto, é digna de nota a importância dos seus estudos com Jean Martin Charcot, médico parisiense, que foi um dos pioneiros nessa atitude de valorização da histeria como sintomatologia médica.

Retornando à Viena em 1886, após conclusão de seus estudos com Charcot em Paris, Freud engaja-se com Josef Breuer na pesquisa e no tratamento de pacientes sob quadros de histeria, uma vez que Breuer já vinha há tempo trabalhando no tratamento da histeria, através de uma técnica desenvolvida por ele, a “talking cure” (cura de conversação). Fruto desse trabalho em conjunto, em 1893, eles publicam um artigo preliminar, *“Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos”*, e, em 1895, um trabalho intitulado *“Estudos sobre a Histeria”*.

Em *“Dois verbetes de Enciclopédia”*, texto em que Freud (1923) reproduz as suas descobertas através de uma visão geral, Freud comenta que as investigações realizadas por ele e por Breuer conduziram a dois resultados principais, que não foram desmentidos pelas experiências posteriores. Primeiro, que os sintomas histéricos possuem sentido e significado, sendo substitutos de atos mentais normais, e, segundo, que a descoberta desse significado é capaz de produzir a remoção dos sintomas. Estas observações foram retiradas a partir do estudo e tratamento de uma série de pacientes histéricos tratados da mesma maneira que os primeiros pacientes de Breuer, isto é, colocados em estados de hipnose profunda, com o objetivo de possibilitar ao médico descobrir os sentidos ocultos de seus sintomas (Freud, 1923 [1922]: 253).

Até então, Freud e Breuer trabalhavam sob influência das teorias de Charcot sobre a histeria traumática e também das descobertas de um dos seus alunos, Pierre Janet. Na opinião destes, os sintomas histéricos deveriam ser analisados por

via do “afeto”, porque eles surgiam quando uma forte carga emocional era de alguma maneira impedida de nivelar-se ao longo do caminho normal que conduz à consciência e ao movimento (isto é, era impedido de ser ‘ab-reagido’); como consequência desse represamento, o “afeto” passava a ser desviado ao longo de caminhos errados até ser transbordado para a inervação somática, processo que passou a ser chamado de “*conversão somática*”.

As situações vividas pelos pacientes, nas quais surgiam essas fortes cargas emocionais, foram chamadas por Freud e por Breuer de “*idéias patogênicas*”, na medida em que eram elas as responsáveis pela instauração de “*traumas psíquicos*”.

Tendo percebido que esses traumas remontavam a experiências vividas pelos pacientes num passado bastante remoto, Freud e Breuer passam a afirmar que os histéricos sofriam principalmente de *reminiscências* (que não haviam sido tratadas). Sendo assim, o método da hipnose visava a induzir o paciente a um processo de “*catarse*”, visto que dessa forma era possível abrir certos caminhos na consciência e possibilitar uma descarga normal do afeto, antes represado (Freud, 1923 [1922]: 254).

Salientado pelo próprio Freud, é importante notarmos que uma parte essencial desse ponto de vista já constituía uma pressuposição da existência de processos mentais *inconscientes*. No entanto, a concepção e o valor que Freud passou a dar a esses processos foi o início de sua divergência com relação aos pontos de vista de Breuer e também de Janet, visíveis já nos “*Estudos sobre a Histeria*”.

Discordando de Breuer e de Janet, Freud considerava que os quadros histéricos não tinham origem nem em “*estados hipnóides*” nem na “*incapacidade constitucional*” dos pacientes. Para Freud, as idéias se tornavam patogênicas,

adquirindo poderes traumatizantes, quando o seu conteúdo era contrário à tendência predominante da vida mental, de maneira que vinha a incitar no sujeito a adoção de *defesas mentais*.

Disposto a levar adiante suas hipóteses, mesmo que sozinho, Freud dá início a duas grandes inovações, cuja compreensão é fundamental para o nosso estudo: a técnica da *associação livre* e a descoberta da *etiologia sexual das neuroses*.

Apesar do êxito inicial da técnica hipnótica, a experiência acabou por trazer à tona logo os seus pontos fracos. O hipnotismo mostrou-se logo como um recurso incerto, pois o pequeno número de pessoas que podia ser colocado em profundo estado de hipnose envolvia uma limitação considerável, do ponto de vista de sua aplicabilidade. Além disso, Freud destaca uma questão ainda mais grave:

Logo mostrou-se que as esperanças terapêuticas, antes depositadas no tratamento catártico da hipnose, achavam-se até certo ponto irrealizadas. Era verdade que o desaparecimento dos sintomas ia de mãos dadas com a catarse, mas o sucesso total revelara ser inteiramente dependente da relação do paciente com o médico e, assim, assemelhava-se ao efeito da 'sugestão'. Se essa relação era perturbada, todos os sintomas reapareciam, como se nunca houvessem sido dissipados (Freud, 1923 [1922]: 255).

Por esses motivos, Freud foi levado a abandonar a prática hipnótica, tornando o procedimento catártico independente dela. No entanto, as impressões que a antiga prática havia deixado forneceram-lhe os meios para substituí-la. Perante a necessidade de uma nova técnica, Freud recorda-se de uma experiência conduzida por Bernheim (em 1889), assistida por ele em Nancy, na qual este afirmava que as coisas experimentadas em estado de sonambulismo "(...) *eram apenas aparentemente esquecidas e podiam ser trazidas à lembrança em qualquer época,*

se o médico insistisse energicamente em que o paciente as conhecia.” (Freud, 1923[1922]: 255).

A nova técnica consistia, portanto, na atitude do psicanalista de solicitar aos seus pacientes não hipnotizados que lhe fornecessem suas associações de idéias, a fim de que, do material fornecido, ele pudesse achar o caminho que levava às idéias esquecidas ou desviadas, podendo agora o analista estabelecer os liames existentes entre as cenas patogênicas olvidadas e os seus resíduos, no caso, os sintomas.

No entanto, Freud percebe que a atitude de insistir com o paciente para que se recordasse de experiências remotas era de algum modo desnecessária. Uma grande quantidade de idéias freqüentemente surgia na mente de seus pacientes, porém um fenômeno singular passou a ser visível. As idéias eram impedidas de serem comunicadas e, até mesmo, de se tornarem conscientes, devido a objeções criadas na mente dos próprios pacientes, isto é, devido a uma espécie de força mental capaz de deter as idéias e de mantê-las inconscientes.

A existência dessa força podia ser admitida com segurança, porque sua atuação tornava-se visível quando, em oposição a ela, buscava-se trazer à consciência do doente as lembranças inconscientes, tratando-se, portanto, de uma *resistência* do paciente. Daí é que surgiu a técnica de solicitar que o paciente tentasse abandonar ao máximo sua atitude crítica, buscando fazer uso do material que lhes vinham à mente, o que existe de “livre” na *associação livre* é justamente a tentativa de fazer o paciente livrar-se de suas autocríticas e censuras.

Foi em cima da idéia de resistência que Freud alicerçou sua concepção acerca dos processos psíquicos da histeria. As mesmas forças que atuam no presente

como resistência, mantendo os pensamentos em estado inconsciente, são as mesmas que no passado expulsaram da consciência o material patogênico correspondente. A resistência, que era visível no momento do tratamento dos sintomas, era um indício de um outro processo anterior chamado por Freud de “*recalque*”¹⁷ (Freud, 1910 [1909]: 39).

Para Freud, a explicação a respeito das condições incitadoras de recalque podia ser encontrada na própria dinâmica psíquica do sujeito. Analisando seus casos clínicos, Freud percebe que em todos eles era possível identificar o aparecimento de um forte desejo e sendo este incompatível com as aspirações morais e estéticas da própria personalidade do sujeito acabava por instaurar imediatamente no psiquismo um conflito. O desfecho desse conflito interno consiste na submissão da idéia portadora do desejo inconciliável às forças do recalque, submissão esta que a expulsa da consciência juntamente com todas as suas lembranças.

Era, portanto, a incompatibilidade entre a idéia e o ego do doente, o motivo da repressão; as aspirações individuais, éticas e outras, eram as forças repressivas. A aceitação do impulso desejoso incompatível ou o prolongamento do conflito teriam despertado intenso desprazer; a repressão evitava o desprazer, revelando-se desse modo um meio de proteção da personalidade psíquica (Freud, 1910 [1909]: 39).

¹⁷ O termo original usado por Freud é “*Verdrängung*”. Muitos utilizam a tradução “repressão” enquanto outros preferem o termo “recalque”. Na edição das obras completas de Freud que estamos utilizando para pesquisa usa-se o termo “repressão”, no entanto ao longo de nosso texto preferimos utilizar o termo “recalque”.

Tendo percorrido esse longo e laborioso percurso, Freud pôde chegar enfim a uma compreensão não só dos sintomas histéricos, mas também do funcionamento psíquico subjacente.

O processo do recalque expelle da vida psíquica do sujeito aqueles desejos que se mostraram insuportáveis; com isso o sujeito se livra de grande cota de sofrimento. No entanto, um fato adicional precisa ser levado em consideração: o recalque parece não conseguir alcançar um êxito total nas suas ações.

O *impulso desejoso* que foi recalcado continua existindo no inconsciente, mas isso não o impede de estar sempre à espreita de uma oportunidade de se expressar na consciência. Com esse intuito, o conteúdo recalcado concebe a formação de um elemento substituto, disfarçado e irreconhecível, que buscará daí em diante um retorno à consciência. Possuindo, portanto, esse caráter e essa função, o sintoma neurótico traz consigo a mesma sensação de desprazer que tentou ser evitada pelo recalque. Sendo assim, Freud compreende que “*esta substituição da idéia reprimida — o sintoma — é protegida contra as forças defensivas do ego e em lugar do breve conflito, começa então um sofrimento interminável*” (Freud, 1910 [1909]: 39).

A possibilidade de aplicar a técnica da *associação livre* no tratamento das neuroses parecia completamente coerente e justificável, destacando-se aqui a questão analisada pelo nosso estudo: o abandono da hipnose e a elaboração da técnica da associação livre tiveram como fator financiador a forte crença, por parte de Freud, na *determinação* dos fatos mentais. Tal como ele afirma:

Devo afirmar que às vezes é muito útil ter um pressuposto. Eu tinha em alto conceito o rigor do determinismo dos processos mentais e não podia crer que uma idéia concebida pelo doente com atenção concentrada fosse inteiramente espontânea, sem nenhuma relação com a representação mental esquecida e por nós procurada. Que

não fosse idêntica a esta, explicava-se satisfatoriamente pela situação psicológica suposta. (Freud, 1910 [1909]: 43)

Levando em consideração o fato de que quanto maior era a deformação de uma idéia maior era a sua resistência (e vice-versa), Freud postula que os pensamentos que surgem à mente dos pacientes, em lugar daqueles que foram recalçados, tinham origem idêntica à de um sintoma. Desta forma, as idéias que surgiam como fruto das associações livres não se davam pelo acaso, elas eram uma substituição artificial do conteúdo recalçado. As “*livres associações*”, apesar de suas distorções, mantinham ainda uma certa semelhança com o conteúdo procurado, porque na verdade o pensamento consciente do sujeito comporta-se como uma alusão dos pensamentos recalçados.

Nestas condições, estando a par das características deformadas dos sintomas, Freud reconhece que através de uma atitude de interpretação seria possível reconhecer os traços de semelhança entre o sintoma e a idéia recalçada. Tendo adotado uma nova técnica e tendo descoberto novos princípios para o funcionamento psíquico envolvido nas neuroses, era mais que justificável o uso de um novo nome para esse novo campo teórico e clínico: *psicanálise*. Através do tratamento psicanalítico, era possível desvendar o trajeto ao longo do qual se realizou a substituição da idéia patogênica, e para a recuperação do paciente cabia ao analista reconduzi-lo por esses mesmos caminhos até que fosse possível ter acesso a ela (Freud, 1910 [1909]: 43).

Considerando a ressalva freudiana de que o estudo das “*divagações*”, quando o doente se sujeita às regras da *associação livre*, não representa o único recurso

técnico para sondagem do inconsciente, vamos dar continuidade a nossa pesquisa, focando-nos agora em seus estudos a respeito dos sonhos.

Sendo novamente guiado por sua hipótese de um determinismo dos fenômenos mentais, Freud restaura aos sonhos a importância que lhes era geralmente atribuída nos tempos passados. Assim, os sonhos passam a possuir uma importância tão grande no trabalho de Freud que ele chega a afirmar que a interpretação desses fenômenos constitui na realidade “*a estrada real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura da psicanálise*” (Freud, 1910 [1909]: 46).

É com esse espírito que Freud se debruça sobre o estudo dos sonhos. “*Nas páginas que seguem*”, escreve Freud, “*apresentarei provas de que existe uma técnica psicológica que torna possível interpretar os sonhos*” (Freud, 1900: 39). No uso desse procedimento, continua ele, todo sonho se revela como uma estrutura psíquica que tem um sentido e que pode ser inserida num ponto designável das atividades mentais da vida de vigília.

Freud observa que quando as pessoas estão acordadas, elas costumam tratar os sonhos com o mesmo descaso com que os pacientes neuróticos rejeitam as idéias soltas despertadas pela técnica psicanalítica. Esse descaso, explica ele, tem seu fundamento não só pelo caráter exótico dos sonhos, mas principalmente pelas tendências imorais que se expressam neles.

Tal semelhança com os sintomas neuróticos é algo que Freud (1910) não vai deixar passar em branco. Parecia claro que o descaso para com os sonhos se tratava da mesma força mental que antes ele havia identificado como “resistência” e pela lógica antes descoberta, *resistência* era sinal de conflito e de recalque. Acompanhemos Freud numa abordagem inicial sobre o problema dos sonhos.

Em “*Cinco Lições de Psicanálise*”, Freud (1910) observa que, em primeiro lugar, nem todos os sonhos são estranhos, incompreensíveis e confusos para quem os sonhou. A análise de sonhos de crianças bem pequenas revela que eles são realizações de desejos, que surgiram no dia anterior, e que permaneceram insatisfeitos. Contudo, se é simples proceder assim com os sonhos das crianças, por outro lado, os sonhos dos adultos apresentam uma dificuldade, via de regra eles apresentam um conteúdo ininteligível, sem nenhuma semelhança aparente com a satisfação de desejos.

Freud responde a este problema afirmando que a explicação para o caráter incompreensível dos sonhos dos adultos estava na distorção ocorrida nos sonhos, e que a compreensão desses fenômenos estaria disponível ao psicanalista, porque na realidade este processo de deformação possuía um mecanismo idêntico ao que se tornou conhecido pelo estudo sobre a gênese dos sintomas histéricos

(...) estes sonhos estão distorcidos, o processo psíquico correspondente teria originariamente uma expressão verbal muito diversa. O conteúdo *manifesto do sonho*, recordado vagamente de manhã e que, não obstante a espontaneidade aparente, se exprime em palavras com esforço, deve ser diferenciado *dos pensamentos latentes do sonho* que se têm de admitir como existentes no inconsciente (Freud, 1910 [1909]: 48).

Se o mecanismo deformador é o mesmo tanto nos sintomas histéricos quanto na formação dos sonhos, Freud estava apto a concluir que também estavam presentes nos sonhos os mesmos tipos de interações entre forças psíquicas. O conteúdo manifesto dos sonhos passa então a ser compreendido como um substituto deformado dos pensamentos inconscientes, deformação esta que deve ser entendida como “*obra das forças defensivas do ego, isto é, das resistências que*

na vigília impedem, de modo geral, a passagem para a consciência, dos desejos recalcados do inconsciente” (Freud, 1910 [1909]: 48).

Para Freud, durante o sono haveria um enfraquecimento das resistências, e é aí que surge uma questão: se durante o sono as resistências têm seus poderes diminuídos, como pode, ainda assim, elas conseguirem impedir o acesso dos conteúdos recalcados à consciência? A resposta está no fato de que mesmo tendo uma parcela de suas forças diminuídas, durante o sono elas ainda conseguem ser suficientemente fortes para não tolerar certas idéias. Daí que o conteúdo recalcado só poderá ser tolerado pelas resistências se estiverem disfarçados. Dessa forma, um sonhador tem a mesma dificuldade de encontrar os sentidos para seus sonhos que o histórico tem para decifrar seus sintomas.

Vemos, então, que ao aplicar a técnica da *associação livre* no caso dos fenômenos oníricos, Freud cria uma nova e ampla abordagem sobre os fenômenos da vida mental. No que tange à importância dada aos sonhos, a atitude psicanalítica vai se assimilar aos antigos intérpretes de sonhos, porém, no que tange à técnica interpretativa, vai existir entre eles uma enorme diferença. Sempre que puder o psicanalista não tomará para si a função de intérprete do sonho, pelo contrário, esta função será dada ao próprio sonhador.

Através da associação livre, o sonhador fornecerá pensamentos a respeito dos elementos presentes em seu sonho e levando essas associações mais além, o psicanalista poderá ter conhecimento de pensamentos que coincidem inteiramente com o sonho, mas que podem ser identificados, até certo ponto, como partes genuínas e completamente inteligíveis da atividade mental desperta. Sendo assim, Freud afirma que:

(...) o sonho lembrado surge como o *conteúdo onírico manifesto*, em contraste com os *pensamentos oníricos latentes*, descobertos pela interpretação. O processo que transformou os últimos no primeiro, isto é, no 'sonho', e que é desfeito pelo trabalho da interpretação, pode ser chamado de '*elaboração onírica*' (Freud, 1923[1922]: 258).

O sonho se inscreve, portanto, em dois registros: o que corresponde ao sonho lembrado e contado pela pessoa, e um outro que é oculto e inconsciente, que o psicanalista pretende atingir pela interpretação. Ao material do primeiro, Freud deu o nome de *conteúdo manifesto do sonho*, e ao do segundo dá o nome de *pensamentos oníricos latentes*, podendo estes últimos serem descritos, devido a sua vinculação com a vida de vigília, como "*resíduos do dia [anterior]*". Pela operação deformadora da *elaboração onírica*, os pensamentos latentes se condensam, deformam-se pelo deslocamento das intensidades psíquicas e ainda passam a ser representados em quadros visuais (Freud, 1923[1922]: 258).

A hipótese de que entre os pensamentos latentes e o conteúdo manifesto existe um nexó é comprovada por Freud através dos resultados que a técnica da associação livre produz. Tendo o sonhador posto de lado a aparente conexão dos elementos do sonho manifesto, ele será incentivado a evocar idéias, deixando-se levar pela livre associação. De posse desse material, a técnica analítica permitirá que o sonhador chegue aos pensamentos latentes do sonho com a mesma perfeição pela qual os pacientes histéricos chegavam às idéias patogênicas recalçadas envolvidas em seus sintomas (Freud, 1910 [1909]: 48).

Desse modo, Freud justifica que a diferença, antes atribuída aos sonhos das crianças e dos adultos, é apenas aparente, pois parece claro agora que o sonho manifesto do adulto nada mais é que a expressão *velada* de desejos recalcados.

Tendo chegado a este estágio de compreensão, Freud pôde então demonstrar que entre os sonhos e os sintomas não havia a menor diferença quanto aos seus processos psíquicos:

Em ambos os casos, encontramos uma luta entre duas tendências, das quais uma é inconsciente, normalmente reprimida, e se esforça por obter satisfação, isto é, a realização do desejo, enquanto que a outra, pertencente provavelmente ao ego consciente, é desaprovadora e repressiva (Freud, 1923[1922]: 259).

Os sonhos e os sintomas, vistos por esse prisma, constituem aquilo que Freud chamou de *formações conciliatórias*. Sendo resultado de um conflito psíquico, essas formações possibilitam que ambas as tendências encontrem uma expressão incompleta.

Contudo, levando em consideração o objetivo de nossa pesquisa, podemos levantar a seguinte questão: qual é a importância dessa similaridade que Freud descobre entre os sintomas e os sonhos? Porquanto os sonhos não são fenômenos patológicos, tal descoberta mostra-se reveladora de que os mesmos mecanismos psíquicos que estão presentes na vida patológica estão presentes na vida mental considerada normal.

Para o nosso estudo isso tem o valor de nos indicar a amplitude que o determinismo psíquico tem na teoria freudiana, na medida em que o determinismo inconsciente está presente na dinâmica tanto dos sintomas, quanto nos fenômenos vividos no cotidiano.

Apesar de, cronologicamente, os estudos realizados por Freud (1901) em “*Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*” – obra dedicada ao estudo das

“*parapraxias*”¹⁸ – serem posteriores aos estudos dos sintomas histéricos e da interpretação dos sonhos, vamos ver que muitas vezes Freud fez o caminho inverso quando estava de frente para a tarefa de comunicar amplamente suas descobertas para um público leigo.

Pode parecer uma atitude estranha começar um estudo a respeito de um tema tão complexo quanto o da noção de inconsciente, priorizando fenômenos extremamente comuns e conhecidos (uma vez que estes se fazem presentes com grande frequência em nossa própria vida cotidiana), mas é justamente adotando essa tática que Freud por várias vezes escolheu começar sua abordagem a respeito do inconsciente. Acompanhemos o raciocínio de Freud para que daí possamos compreender o valor de tal atitude.

Em suas “*Conferências introdutórias sobre psicanálise*”, Freud (1916) propõe iniciar sua investigação através do estudo de certos fenômenos que ele intitulou de “*parapraxias*”, fenômenos comuns na vida de qualquer pessoa, que nada têm a ver com patologias, às quais todos nós estamos sujeitos. Vejamos, o que constituem esses fenômenos.

A primeira classe desses fenômenos inclui uma série de situações em que ocorrem no sujeito os mais variados tipos de *lapsos*. Freud chamou de “*lapsos de língua*” (“*Versprechen*”, em alemão), os casos nos quais a pessoa tinha a intenção de dizer algo e acaba vindo a usar, em vez da palavra planejada, uma outra palavra, podendo a pessoa perceber tal fato ou não. Semelhante a estes são os casos de

¹⁸ “*Fehlleistungen*”, literalmente quer dizer “atos falhos” ou “funções falhas”. O conceito geral não existia antes de Freud, daí que foi inventada uma palavra inglesa para sua tradução, que em português é dita como “parapraxias”.

“*lapsos de leitura*” (“*Verlesen*”), nos quais a pessoa lê algo, seja impresso ou manuscrito, de maneira diferente do que na realidade está diante dos seus olhos. Existem ainda os “*lapsos de audição*” (“*Verhören*”), constituindo situações nas quais a pessoa escuta algo que na realidade não lhe foi dito daquela forma.

A segunda classe de “*parapraxias*” tem como sua base o “*esquecimento*” (“*Vergessen*”), não se tratando, porém, de esquecimentos permanentes, mas sim esquecimentos temporários. Nesses casos, temos as situações nas quais a pessoa vê-se incapaz de se lembrar de uma palavra que conhece, ou situações em que a pessoa se esquece de executar uma *intenção*, embora consiga se lembrar dela mais tarde¹⁹

Considerando a freqüência desses fenômenos e o caráter corriqueiro e banal de suas ocorrências, Freud levanta a possibilidade de que com muita probabilidade sua platéia, composta em sua maioria de leigos ou novatos quanto à teoria psicanalítica, poderia construir o seguinte protesto:

Há tantos problemas ingentes no amplo universo, assim como dentro dos estreitos limites de nossas mentes, tantas maravilhas no campo dos distúrbios mentais, que exigem e merecem elucidação, que parece realmente injustificado investir trabalho e interesse em tais trivialidades. Se o senhor puder fazer-nos compreender por que uma pessoa com olhos e ouvidos são pode ver e ouvir, em plena luz do dia, coisas que não se encontram ali; por que outra pessoa subitamente pensa estar sendo perseguida pelas pessoas das quais foi, até então, muito amiga, ou apresenta os mais engenhosos argumentos em apoio de suas crenças delirantes, que qualquer criança poderia ver que são disparatadas, então deveríamos ter algum apreço pela psicanálise. (Freud, 1916 [1915]: 36)

¹⁹ Freud ressalta que para fazerem parte dessas classes de fenômenos é necessário que o sujeito em questão não apresente nenhuma perturbação orgânica que possa estar relacionada aos fenômenos ocorridos.

Perante o ato paradoxal de preferir os fenômenos simples em detrimento dos complexos fenômenos da vida mental, Freud responde a esta provável interlocução e defende o uso que faz desses “desprezíveis” fenômenos, sob a ótica da ciência da época, propondo a seguinte pergunta: “*Não existem coisas muito importantes que, sob determinadas condições e em determinadas épocas, só se podem revelar por indicações bastante débeis?*” (Freud, 1916 [1915]: 37).

Comparando metaforicamente a pesquisa científica com a atitude de um detetive que está empenhado na localização de um assassino, Freud levanta a questão se por acaso poderíamos esperar que o assassino tivesse deixado no local do crime a sua fotografia e ainda o seu endereço assinalado nela. Freud nos adverte que se não quisermos ser ingênuos, não devemos desprezar os vestígios fracos e obscuros que nosso objeto perseguido deixou como pista. Assim, não é interessante, do ponto de vista da atitude científica, desprezarmos mesmos os pequenos vestígios, já que com sua ajuda poderemos obter êxito na elucidação de questões muito maiores. Para Freud, portanto, é mais promissor, em se tratando de um trabalho científico, atacar o que quer que esteja à nossa frente e ofereça uma oportunidade à pesquisa.

Tendo feito uma breve exposição dos variados tipos de *parapraxias* e uma justificativa de sua importância científica para o desenvolvimento da psicanálise, Freud parte para a tarefa seguinte, a saber, mostrar que além desses fenômenos se constituírem como *atos psíquicos* legítimos, eles ainda são portadores de um *sentido*. Vejamos, como Freud chegou a estas conclusões.

Frente à exposição do que constitui essas *parapraxias*, um interlocutor, não familiarizado com as proposições psicanalíticas, poderia certamente não negar a

existência de tais fenômenos (tirando tal conclusão a partir de sua própria observação da vida psíquica “normal” e cotidiana), porém ainda assim ele poderia continuar pensando que não há nada para ser explicado nesses fenômenos, uma vez que eles não passam de acontecimentos gerados pelo acaso.

No entanto, para Freud, a atitude de afirmar que os fenômenos mentais são regidos por princípios aleatórios, ou seja, pelo acaso, seria a mesma atitude de afirmar que existem ocorrências, embora pequenas, que escapam à concatenação universal dos fatos. Em tom de reprovação, ele ressalta que, caso cometêssemos essa infração em qualquer ponto do determinismo dos eventos naturais, estaríamos gravemente desconsiderando toda a “*Weltanschauung*”²⁰ da ciência. (Freud, 1916 [1915]: 38).

Frente à variedade de fenômenos estudados por Freud, por motivos metodológicos, tomemos aqui os *lapsos de língua* como exemplificador de suas investigações.

Segundo Freud, o tipo mais comum e, ao mesmo tempo, mais notável de lapsos de língua, são aqueles em que o sujeito diz justamente o oposto do que se pretendia dizer. Nestes casos, estamos muito longe de relações entre sons e os

²⁰ Essa palavra pode ser traduzida como “uma visão do universo”, mas o próprio Freud explica seu significado. Em “*Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise*”, Freud adverte que o termo *Weltanschauung* é um conceito especificamente alemão, cuja tradução para línguas estrangeiras certamente apresenta dificuldades. Na sua opinião a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo (Freud, 1933 [1932]:155).

efeitos de semelhança²¹; e, em vez disso, podemos “*apelar para o fato de que os contrários têm um forte parentesco conceitual uns com os outros e mantêm entre si uma associação psicológica especialmente próxima*” (Freud, 1916 [1915]: 44).

Um caso famoso que foi analisado por Freud diz respeito a um lapso cometido pelo presidente da câmara dos deputados de sua época. Certa vez, o presidente abriu a sessão parlamentar com as seguintes palavras: “*senhores, observo que está presente a totalidade dos membros, e por isso declaro a sessão encerrada*” (Freud, 1916 [1915]: 43).

Buscando compreender as prováveis condições e influências que poderiam ter determinado este tipo de lapso, Freud descobre que o presidente da câmara, no dia anterior, havia sido profundamente criticado por seus companheiros de parlamento. Quando Freud utiliza esse fato e busca compreender a razão pela qual o presidente encerrou a sessão em vez de abri-la, Freud vê-se inclinado a reconhecer que as parapraxias possuem um sentido próprio e que, em determinados casos, elas são evidentes e inequívocas. Mas, o que ele quer dizer com isso? Para ele, isto quer dizer que o produto do lapso de língua pode, talvez, “*(...) ele próprio ter o direito de ser considerado como ato psíquico inteiramente válido, que persegue um objetivo próprio, como uma afirmação que tem seu conteúdo e seu significado (...)*” (Freud, 1916 [1915]: 44).

²¹ Aqui Freud está se opondo a dois escritores, Meringer e Mayer, que em 1895 tentaram explicar esses fenômenos baseados numa explicação que envolvia a semelhança entre os sons das palavras. No entanto, Freud argumenta que tal explicação não é suficiente para explicá-los, visto que um dos tipos mais interessantes ocorre nas situações nas quais o sujeito diz o oposto do que pretendia dizer, sendo que aqui podem estar presentes palavras que não possuem semelhança sonora (Freud, 1916 [1915]: 42).

Convencido que não só os *lapsos de língua* possuem um sentido, mas também toda a classe de *parapraxias*, Freud põe de lado todos os fatores fisiológicos e psicofisiológicos²² e passa a se dedicar inteiramente à investigação psicológica desses fenômenos.

Foi, portanto, em “*Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*” que Freud (1901) se dedicou a construir um estudo detalhado da relação existente entre os mecanismos psíquicos dos sintomas e dos sonhos com os atos psíquicos chamados por ele de *parapraxias*. Tomando como material de estudo um amplo e variado repertório de fenômenos, Freud conclui que quando a psicanálise aborda esses fenômenos ela pode coerentemente encontrar explicações, porque o que está em questão são pequenas falhas no funcionamento da atividade mental, cujos determinantes mostram-se compreensíveis à luz da psicanálise:

Podemos considerar como resultado de nossos esforços até agora desenvolvidos e como base de nossas ulteriores investigações o fato de as *parapraxias* terem um sentido (...) De um modo geral, é verdade que apenas uma parcela dos erros que ocorrem na vida comum, pode ser julgada segundo nosso ponto de vista. Os senhores devem ter em mente essas limitações quando, de ora em diante, dermos por estabelecido o fato de que as *parapraxias* são atos psíquicos e surgem de mútua interferência entre duas intenções (Freud, 1916 [1915]: 38).

A respeito dessa mútua interferência entre duas intenções diferentes, Freud faz uma distinção entre aquela que pode ser considerada como a *intenção perturbada* e a outra que está na posição de *intenção perturbadora*. Buscando compreender as razões que fazem uma intenção assumir a característica de ser perturbadora de

²² Freud deixa claro que para se incluir na categoria do que ele está chamando de “parapraxia” é necessário que se tenha excluído a hipótese sobre a existência de alguma patologia fisiológica ou anatômica que possa explicar completamente o fenômeno em questão.

outra intenção, ele vai primeiramente reconhecê-las como sendo de três tipos. O primeiro grupo contém os casos nos quais a intenção perturbadora é do conhecimento de quem fala e foi por este percebida antes de cometer o lapso. Um segundo grupo é formado por casos nos quais a intenção perturbadora também é reconhecida pela pessoa que comete o lapso, porém a pessoa não a percebe de imediato. Em um terceiro grupo, a pessoa que comete o lapso rejeita energicamente que a intenção estava atuante nele antes do lapso, além de afirmar que a intenção lhe é inteiramente estranha (Freud, 1916 [1915]: 71).

A conclusão que Freud tira dessa análise é que a *“supressão da intenção de alguém que fala, de dizer algo, é a condição indispensável para que ocorra um lapso de língua”* (Freud, 1916 [1915]: 72), uma vez que o que existe em comum nos três casos é o fato da intenção perturbadora ser repelida.

Feito estes esclarecimentos, Freud estava enfim diante de um terreno mais seguro para poder fazer as seguintes conclusões: as parapraxias são atos mentais dotados de sentido e intenção; elas acontecem por mútua interferência entre duas intenções diferentes; uma dessas intenções foi coagida a não ser posta em execução; e por fim, elas são resultado de um acordo, pois constituem *“(...) um meio-êxito e um meio-fracasso para cada uma das duas intenções; a intenção que está sendo desafiada não é completamente suprimida, salvo em casos especiais, nem é levada a cabo em sua íntegra.”* (Freud, 1916 [1915]: 73).

Para Freud, portanto, as parapraxias fazem jus à mesma consideração que os sintomas, e o seu exame, tanto quanto os dos sonhos, pode levar ao descobrimento da parte oculta do psiquismo. *“Por elas o homem trai, em regra, os mais íntimos segredos”*, diz ele, e é por esse motivo que devem ser consideradas pelo seu alto

valor teórico, uma vez que testemunham a existência da repressão e da substituição mesmo na saúde perfeita (Freud, 1910 [1909]: 50).

Em “*Dois verbetes de enciclopédia*”, Freud de maneira sucinta faz um relato sobre suas investigações a respeito das parapraxias assim como o impacto de suas conclusões:

Constituiu um triunfo para a arte interpretativa da psicanálise conseguir demonstrar que certos atos mentais comuns de pessoas normais, para os quais ninguém havia até então buscado apresentar explicação psicológica, deveriam ser considerados sob o mesmo ângulo que os sintomas dos neuróticos, isto é, que tinham um *significado*, desconhecido do sujeito, mas capaz de ser facilmente descoberto pelos meios analíticos (Freud, 1923 [1922]: 257).

No entanto, quanto à importância desses estudos, Freud reconhece algo a mais: o âmbito do *determinismo mental* foi ampliado de maneira imprevista. Estreitando-se o suposto abismo existente entre os fatos mentais normais e patológicos, a análise dos variados casos promoveu uma compreensão útil ao jogo das forças mentais que se deve suspeitar existir por trás dos fenômenos. Finalmente, diz, Freud:

(...) foi trazida à luz uma classe de material que se adapta melhor que qualquer outra para estimular a crença na existência de atos mentais inconscientes mesmo em pessoas a quem a hipótese de algo ao mesmo tempo mental e inconsciente parece estranha, e até absurda. O estudo de nossas próprias parapraxias e atos fortuitos, para o qual a maioria das pessoas possui amplas oportunidades, é ainda hoje a melhor preparação para uma abordagem da psicanálise (Freud, 1923 [1922]: 257).

3.2 A causalidade psíquica

No item anterior, nosso estudo buscou situar, ainda de uma forma ampla, a importância da noção de determinismo psíquico no trabalho em que Freud tentava

fornecer explicações conceituais para sua noção de inconsciente e de dinâmica psíquica. No entanto, tivemos que adiar, para este segundo item, a possibilidade de analisar mais cautelosamente algumas questões que são preciosas para nosso estudo, a saber: os múltiplos fatores atuantes na etiologia dos sintomas neuróticos; a questão da “*escolha da neurose*”; e a noção do “*a posteriori*” existente na teoria do trauma.

Vimos no tópico anterior que a história da psicanálise tem seu início com os estudos sobre a histeria, principalmente com a tentativa de Freud em decifrar a sua etiologia. Desde seus primeiros textos, podemos observar que a preocupação quanto à etiologia já se faz presente. No “*Rascunho B*”, texto de 1893, já podemos ver que Freud aborda a questão da etiologia da histeria como sendo dependente da articulação de dois fatores: (1) a condição necessária, sem a qual o estado não pode surgir em absoluto; e (2) os fatores desencadeantes. A condição necessária, quando atua de modo suficiente, torna inevitável a instauração da afecção nervosa, porém, quando não atua de modo suficiente ocorre uma disposição para a afecção, que só se manifestará com o acréscimo dos fatores secundários. Assim, “*o que falta para o efeito integral na etiologia primária pode ser substituído pela etiologia de segunda ordem; esta, contudo, é dispensável, ao passo que a de primeira ordem é imprescindível*” (Freud, 1893: 224).

Em 1895, Freud publica um breve artigo ²³, no qual ele tenta, de maneira arriscada, isolar da neurastenia vários estados nervosos e estabelecê-los como uma entidade independente, sob o nome de “*neurose de angústia*”. Apesar do envio para

²³ Este artigo foi intitulado “*Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia*” (1895 [1894]).

publicação, Freud reconheceu, posteriormente, que se tratava de uma tentativa arriscada, pois, o artigo ainda consistia de uma explicação incompleta e de difícil compreensão. A idéia central deste artigo era a de que os sintomas da angústia possuíam uma etiologia específica e uniforme, sendo ela de natureza sexual (Freud, 1895: 124).

Tendo este artigo recebido fortes críticas por parte de Loewenfeld, um importante autor no meio médico, Freud escreve então uma réplica, através da qual pretendia combater a impressão de que sua teoria poderia ser refutada pelas primeiras objeções que apareciam. Sendo assim, em seu artigo intitulado “*Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose da angústia*”, ao elaborar uma defesa de seu ponto de vista, Freud (1895) acaba por desenvolver um quadro bastante complexo da situação etiológica, através do qual pôde demonstrar que “*as neuroses são sobredeterminadas, isto é, vários fatores operam conjuntamente em sua etiologia*” (Freud, 1895: 130).

A partir da concepção de que a constituição etiológica das neuroses se dá de maneira sobredeterminada, Freud passa a usar a expressão “*equação etiológica*” para se referir aos vários fatores que precisam ser satisfeitos para que o efeito neurótico ocorra, são eles: *precondição, causa específica, causa concorrente, causa precipitante* ou *causa desencadeante*.

Segundo Freud, a *causa precipitante*, ou *desencadeante*, pode ser caracterizada como aquela que aparece por último na equação, de modo que precede imediatamente a emergência do efeito, sendo esse fator cronológico a essência de sua natureza principal. As *precondições* são os fatores em cuja ausência o efeito nunca se manifestaria, mas que são incapazes de produzi-lo por si mesmos. A *causa específica* é aquela que nunca está ausente quando o efeito se dá

e, numa certa quantidade e intensidade, ela é suficiente para produzir efeitos, desde que as condições também estejam presentes. As *causas concorrentes* são aquelas que não estão necessariamente presentes todas as vezes, nem podem provocar a manifestação dos sintomas por si mesmas, porém operam em conjunto com as condições e a causa específica para satisfazer a equação etiológica. Apesar de afirmar claramente que a condição e a causa específica são indispensáveis para a equação etiológica, Freud ressalta que nenhuma delas pode se bastar isoladamente como uma causa (Freud, 1895: 134).

Ao traçar esse quadro etiológico, somos alertados por Bernardes para uma questão interessante: Freud faz uma distinção entre *condição* e *causa*, pois denominou todos os fatores como *causas*, menos o fator prévio, hereditário, que ele chamou de *precondição*. Isto nos possibilita fazer uma distinção entre condição e causa: “*condição não é causa, uma vez que as condições podem estar presentes e não causarem a determinação de um sintoma ou neurose (...), portanto, a causa é o que determina um efeito*” (Bernardes, 2000: 18).

Retomando a hipótese central de seu artigo, Freud conduz sua réplica afirmando que não há nenhuma relação antitética entre a predisposição hereditária e o fator sexual específico. Na sua opinião, os dois fatores etiológicos se apóiam e se complementam:

O fator sexual só costuma ser atuante nas pessoas que têm também uma tara hereditária inata; a hereditariedade, por si só, usualmente não é capaz de produzir uma neurose de angústia, tendo que aguardar a ocorrência de uma quantidade suficiente da perturbação sexual específica. A descoberta do fator hereditário, por conseguinte, não nos isenta da busca de um fator específico (Freud, 1895: 136).

Acreditando que a hereditariedade, tomada isoladamente, não pode ajudar-nos a compreender nem o desencadeamento episódico de uma neurose nem a cessação dessa neurose em conseqüência de tratamento, Freud dá prosseguimento ao estudo dessa questão. Em 1896, Freud publica “*A Hereditariedade e a etiologia das neuroses*”, texto no qual ele vai se dirigir em particular aos seguidores de Charcot, para redigir uma objeção à teoria de que a hereditariedade corresponde à única causa verdadeira e indispensável das afecções neuróticas.

A objeção formulada por Freud desenvolve-se no sentido de apresentar a necessidade de se reconhecer a existência tanto de distúrbios nervosos adquiridos quando de distúrbios hereditários. Vejamos nas suas próprias palavras a forma como ele tece sua crítica, ao mesmo tempo, que introduz uma questão importante, a questão da *escolha da neurose*:

(...) tanto na patogênese neurótica quanto em qualquer outra área, não se pode falar em acaso, deve-se admitir que não é a hereditariedade que rege a escolha do distúrbio nervoso específico a ser desenvolvido no membro predisposto de uma família, mas que há motivos para se suspeitar da existência de outras influências etiológicas de natureza menos incompreensível, que mereceriam então ser chamadas de *etiologia específica* dessa ou daquela afecção nervosa. Sem a existência desse fator etiológico especial, a hereditariedade nada poderia ter feito (Freud, 1896: 145).

Podemos ver que apesar de não desconsiderar a hereditariedade como um fator importante na produção de uma neurose, Freud estava cada vez mais convencido de que a hereditariedade nervosa, por si só, era incapaz de produzir as psiconeuroses se faltasse sua etiologia específica, isto é, a excitação sexual precoce. Reconhecendo os vários tipos de quadros neuróticos, Freud vai se perguntar sobre o que estaria em jogo no fato de um paciente desenvolver um certo

tipo de neurose em detrimento de outro. Assim, ele fecha seu artigo fazendo o seguinte comentário:

No que concerne à hereditariedade nervosa, (...) Admito que sua presença é indispensável para os casos graves; duvido que seja necessária para os leves, mas estou convencido de que a hereditariedade nervosa, por si só, é incapaz de produzir as psiconeuroses se faltar sua etiologia específica, isto é, a excitação sexual precoce. Creio mesmo que a decisão quanto ao desenvolvimento de uma das duas neuroses, histeria ou obsessões, em determinado caso, não provém da hereditariedade, mas de uma característica especial do evento sexual na tenra infância (Freud, 1896: 155).

Em “*A sexualidade na etiologia das neuroses*” (1898), Freud dá continuidade a sua pesquisa afirmando que os resultados de suas pesquisas o conduziam à necessidade de reconhecer que “*as causas mais imediatas e, para fins práticos, mais importantes de todos os casos de doença neurótica são encontrados em fatores emergentes da vida sexual*” (Freud, 1898: 251). Cabe lembrarmos que Freud está aqui começando a trabalhar com aquela que ficou conhecida como “teoria da sedução traumática”.

Em um artigo anterior, intitulado “*A etiologia da Histeria*” (1896), Freud conduziu sua argumentação no sentido de construir uma explicação detalhada sobre a influência de um evento sexual perturbador na eclosão dos quadros histéricos, podendo este ser considerado, então, pelo seu valor de cena traumática.

Nesse texto, vemos que Freud faz recair sobre a questão do trauma o fator de maior importância na eclosão dos quadros neuróticos. Contudo, como corretamente salienta Bernardes, não existe aí uma intenção de substituir pelo sexual todos os outros fatores etiológicos, visto que a teoria do trauma, ou da sedução, não exclui a

idéia de uma combinação de fatores. A idéia freudiana é de que os fatores sexuais possuem um papel de destaque na série etiológica (Bernardes, 2000: 22).

A grande validade dessa questão para o nosso trabalho é a de que a teoria do trauma passa a pôr em destaque uma descontinuidade fundamental entre a causa e o efeito. Compreender, como Freud entende o poder causal que uma certa experiência possui na direção que a neurose do sujeito vai tomar posteriormente é, portanto, extremamente válido, já que o que perseguimos em sua obra é a questão do determinismo psíquico.

O trauma, como passa a ser entendido por Freud, deve ser analisado não somente a partir da lembrança mais recente que o paciente possui sobre a experiência traumática. O primeiro motivo que o leva a reconhecer esta necessidade é o fato de que, trabalhando conforme o procedimento de Breuer, o analista logo se depara com uma dificuldade: é possível que a cena lembrada pelo paciente não tenha nenhuma relação aparente com o sintoma analisado; ou é possível que mesmo tendo alguma relação com o sintoma, ainda assim ela se revele “*uma impressão inócua e, via de regra, incapaz de produzir qualquer efeito*” (Freud, 1896: 192).

Se a lembrança que é trazida de imediato pelo paciente neurótico não satisfaz a expectativa de compreender o nexos traumático entre a experiência sexual e o sintoma, é porque uma segunda cena estava sendo ignorada pelo método anterior. Sendo assim, Freud afirma:

Se a lembrança que descobrimos não atende a nossa expectativa, talvez devamos prosseguir um pouco mais no mesmo caminho; é possível que, por trás da primeira cena traumática, oculte-se a lembrança de uma segunda cena que satisfaça melhor a nossos requisitos e cuja reprodução tenha maior efeito terapêutico; de modo

que a cena descoberta em primeiro lugar tem apenas a importância de um elo de ligação na cadeia de associações (Freud, 1896: 193).

A teoria do traumatismo psíquico concebe, portanto, a existência de dois tempos separados na produção do trauma. O primeiro tempo é o momento da sedução propriamente dita, ocorrido na infância. Neste momento, a criança suporta passivamente a investida sexual de um adulto – podendo ser o pai ou outro homem próximo – sob a forma de palavras, gestos ou mesmo de uma agressão sexual. No segundo momento, uma experiência ocorrida após a puberdade, sem necessariamente conter qualquer conteúdo sexual, faz por evocar através de um traço associativo a primeira cena. O trauma envolve, assim, a participação dessas duas cenas, na medida em que é somente a partir dessa segunda cena que a primeira ganha um valor traumático.

Aqui Freud já está utilizando uma noção que será de grande importância em toda a sua obra. Através da noção de “*a posteriori*” (“*Nachträglichkeit*”), Freud passa a compreender que a experiência da criança perante a investida sexual não é traumática no momento em que ocorre, mas “*só-depois*” da puberdade, por meio de algum traço associativo.

A noção de “*Nachträglichkeit*” assume uma importância fundamental para a teoria psicanalítica, pois está na base de toda a compreensão que Freud faz a respeito da questão da temporalidade e da causalidade psíquica. O “*a posteriori*” permite a Freud estabelecer que existem experiências, impressões e traços mnêmicos que podem ser remodelados posteriormente em função de novas experiências vividas pelo sujeito. Esta remodelagem posterior implica, portanto, na

possibilidade de que além desses traços poderem receber um novo sentido, eles poderão apresentar uma nova eficácia psíquica.

Sobre a importância deste conceito, Laplanche e Pontalis (1986) ressaltam que a noção do “*a posteriori*” “*começa por impossibilitar uma interpretação sumária que reduza a concepção psicanalítica da história do sujeito a um determinismo linear que considere unicamente a ação do passado sobre o presente*” (Laplanche e Pontalis, 1986: 442). Analisar esta questão é fundamental para o nosso trabalho, pois pensar o determinismo na psicanálise é algo que nos remete à necessidade de compreendermos que não se trata de um determinismo linear e estrito.

Uma das críticas mais freqüentes à psicanálise consiste justamente da acusação de que ela reduz ao passado infantil o conjunto das ações e dos desejos humanos. Podemos ver que esse tipo de crítica toma por base uma visão completamente rígida e incorreta a respeito da causalidade existente na psicanálise. Para Laplanche e Pontalis, se considerarmos que desde suas primeiras correspondências com W. Fliess²⁴, Freud já trabalhava na hipótese de que o mecanismo psíquico havia se estabelecido por estratificação, através da qual os materiais presentes sob a forma de traços mnêmicos sofriam, de tempos em tempos, uma reorganização, então esse tipo de acusação mostrar-se-á como ingênua e como fruto de um desconhecimento mais aprofundado da psicanálise (Laplanche e Pontalis, 1986: 442).

Fica claro, portanto, que reconhecendo o caráter “*a posteriori*” existente no funcionamento do psiquismo, Freud toma o passado com algo flexível ficando as representações psíquicas do passado sujeitas a um rearranjo promovido pela

²⁴ Carta de Freud à W. Fliess datada de 06/12/1896.

inscrição de novos traços. Deste modo, refletir sobre este conceito constitui uma atitude fundamental para nossa pesquisa, porque ela fornece uma via para reconhecermos que na psicanálise existe uma maneira singular de pensar a relação entre os fatores antecedentes e conseqüentes do âmbito psíquico. Certamente, como a nossa pesquisa já mostrou, Freud toma o determinismo como uma hipótese de caráter universal para o funcionamento psíquico, mas o que fica mais claro agora é que não se trata de qualquer forma de determinismo, pois Freud parece ter tomado um caminho diferente daquele que era o paradigma científico de sua época: o modelo de determinismo linear causal da física clássica.

Deixemos essa questão, provisoriamente, de lado para que possamos dar continuidade ao estudo da questão da escolha da neurose, até que possamos por fim retomar a questão do determinismo na psicanálise.

Retornando à questão da teoria do trauma, vamos ver que Freud não se apegou durante muito tempo a sua hipótese de uma sedução real vivida pela criança. De início, o relato de suas pacientes deram a impressão a Freud, de que na raiz das neuroses estavam presentes situações que remetiam a uma sedução real efetuada pelos pais das pacientes. No entanto, a experiência mostrou-lhe que havia algo de errado nessa generalização. Freud se dá conta de que havia, até então, ignorado o poder das fantasias como criadoras de uma outra realidade, muito mais importante ao psicanalista, a *realidade psíquica*. Reconhecendo que as cenas de sedução eram fantasias de suas pacientes, ele confessa a W. Fliess: “*não acredito mais em minha neurótica*” (Freud, 1897: 309).

Apesar do abandono da teoria da sedução, é preciso observar que a revisão feita por Freud em suas concepções a respeito da etiologia das neuroses não

implicou no abandono da teoria do trauma. O reconhecimento da fantasia leva Freud a afirmar que:

Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas e traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na *fantasia*, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática (Freud, 1914: 27).

Levando à frente esta descoberta, Freud compreende que essas fantasias destinavam-se a encobrir a atividade auto-erótica dos primeiros anos da infância, ou melhor, elas eram criadas, pelos adultos, para embelezar e elevar a sexualidade vivenciada na infância. Com a revelação da atividade sexual infantil por detrás das fantasias, Freud reconhece a *constituição herdada* do sujeito. Para ele, a *disposição* e a *experiência* passam a ser vistas como ligadas numa unidade etiológica indissolúvel, pois:

(...) a *disposição* exagera impressões — que de outra forma teriam sido inteiramente comuns e não teriam nenhum efeito —, de modo a transformá-las em traumas que dão margem a estímulos e fixações; por outro lado, as *experiências* despertam fatores na disposição que, sem elas, poderiam ter ficado adormecidos por muito tempo e talvez nunca se desenvolvessem (Freud, 1914: 28).

Freud encontra nos estudos de um dos seus seguidores uma boa explicação para o seu pensamento sobre a questão do trauma. Ele cita uma conclusão de Abraham (1907) como sendo sinônimo de sua hipótese: “*a constituição sexual peculiar às crianças é calculada precisamente para provocar experiências sexuais de uma natureza particular, ou seja, traumas*” (Freud, 1914: 28). Sendo assim, não havia necessidade de descartar a teoria do traumatismo psíquico, uma vez que a compreensão dos dois tempos na instauração do trauma era compatível com a elucidação obtida sobre as fantasias.

Uma das conseqüências do grande valor que a teoria do trauma passou a ter nas explicações freudianas foi a exclusão da hereditariedade do primeiro plano na etiologia dos sintomas neuróticos, e o início do desenvolvimento de uma teoria da defesa.

Em seu artigo “*As neuropsicoses de defesa*”, observamos que é justamente esse o objetivo de Freud (1894), tanto que no subtítulo do artigo ele revela sua tentativa de formulação de uma teoria da histeria adquirida, assim como a de outros quadros psíquicos, tais como as fobias, as obsessões e as psicoses.

Contraopondo-se às concepções de Janet e de Breuer, Freud adota o termo “*histeria de defesa*”, para se referir à sua concepção de que a histeria pode ser considerada como um estado adquirido, uma vez que nos casos analisados por ele não se tratava nem de uma grave *tara* hereditária nem de uma atrofia degenerativa individual. Para Freud, a histeria de defesa pode ser explicada da seguinte forma: as pacientes gozavam de boa saúde mental até o momento em que houve uma ocorrência em sua vida representativa, isto é, “(...) *até que seu eu se confrontou com uma experiência, uma representação ou um sentimento que suscitaram um afeto tão aflitivo que o sujeito decidiu esquecê-lo (...)*” (Freud, 1894: 55).

Assim, para Freud, as lembranças das experiências traumáticas remetem a situações angustiantes – capazes de desencadear certos tipos de afetos – que se mostram incompatíveis com o ego do sujeito, dando início, então, a um procedimento psíquico cuja finalidade seria defender o ego das representações incompatíveis. No entanto, considerando a análise de suas pacientes, diz Freud, “*sei apenas que esse tipo de ‘esquecimento’ não funcionou (...), mas levou a várias reações patológicas que produziram ou a histeria, ou uma obsessão, uma psicose*

alucinatória” (Freud, 1894: 55). O mecanismo da defesa passa a ser compreendido como uma tentativa de separação entre as representações psíquicas e os afetos. A defesa torna as representações psíquicas inconscientes, contudo, o destino que o afeto vai encontrar em cada sujeito é o que vai definir a escolha do sintoma: assim se definirá ou uma histeria, ou uma obsessão, ou uma fobia.

Frente a isso, podemos observar que é na busca da causalidade, ou da determinação dos sintomas neuróticos, que Freud chegou à questão da *escolha da neurose*. O fato interessante e curioso, cuja reflexão é um dos objetivos de nossa pesquisa, é o fato de que desde o início de seus estudos, já podemos ver Freud articulando duas condições que são aparentemente opostas: ele fornece uma explicação das patologias neuróticas articulando *causalidade* com *escolha*.

Entender como esses dois termos podem se articular sem vir a produzir um grave equívoco será o nosso trabalho no último item desse capítulo. Por enquanto, busquemos mais indícios de como Freud analisou a questão da escolha da neurose ao longo de sua obra.

Em um artigo intitulado “*A disposição à Neurose Obsessiva*” (1913), Freud dedica-se com grande ênfase à pesquisa dos fatores que estariam envolvidos no problema da *escolha da neurose*. Ele começa seu artigo colocando a questão da escolha da neurose nos seguintes termos: “(...) *por que é que esta ou aquela pessoa tem de cair enferma de uma neurose específica e de nenhuma outra (...)*” (Freud, 1913: 341).

Freud ressalta que, considerando sua pesquisa etiológica anterior, ele foi levado a dividir os determinantes patogênicos envolvidos nas neuroses em dois tipos: o “constitucional” e o “acidental”. O primeiro constitui os determinantes que a

pessoa traz consigo para a sua vida, enquanto o segundo são aqueles a vida traz para a pessoa. O importante de se reconhecer é que é somente através de uma operação combinada que o quadro patológico pode ser estabelecido (Freud, 1913: 341).

Freud vai tentar responder à questão da escolha da neurose enfatizando o poder das *disposições*. No entanto, é preciso levar em consideração que quando Freud utiliza o termo *disposições* ele não está se referindo apenas a algo puramente hereditário. Em trabalhos posteriores, ele vai ampliar o alcance desse termo, passando este a se referir também aos efeitos da experiência na infância²⁵.

Mas, onde a fonte dessas disposições se faz acessível ao conhecimento psicanalítico? Para Freud a fonte destas disposições deve ser procurada naquilo que ele chamou de *pontos de fixação da libido*, questão que já havia sido estudada por ele anteriormente nos “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” (1905). Em suas palavras:

Tornamo-nos cientes de que as funções psíquicas envolvidas — sobretudo a função sexual, mas também várias importantes funções do ego — têm de passar por um longo e complicado desenvolvimento, antes de chegar ao estado característico do adulto normal. Podemos presumir que estes desenvolvimentos não são sempre tão serenamente realizados que a função total atravesse esta modificação regular progressiva. Onde quer que uma parte dela se apegue a um estágio anterior resulta o que se chama ‘ponto de fixação’, para o qual a função pode regredir se o indivíduo ficar doente devido a alguma perturbação externa (Freud: 1913: 341).

Postulando que em cada fase do desenvolvimento psicosexual existe a possibilidade de surgir um ponto de fixação da pulsão, Freud propõe que a

²⁵ Tal fato está explicitado em uma nota de rodapé escrita pelo editor no próprio artigo “*A disposição à Neurose Obsessiva*” (Freud, 1913: 341).

compreensão da escolha do sintoma deve levar em consideração a fixação do sujeito em determinadas etapas de seu desenvolvimento.

Posteriormente, em 1917, em uma conferência intitulada “*Algumas idéias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia*”, Freud desenvolve mais a fundo essa relação existente entre o desenvolvimento psicosssexual e a causação das neuroses. Partindo da constatação, obtida em seus estudos sobre a sexualidade infantil, de que a função libidinal sofre uma prolongada evolução até que possa, por fim, ser posta a serviço da reprodução, Freud ressalta que nesse desenvolvimento existe a possibilidade de ocorrência de dois “perigos”: primeiro, a *inibição*, e, segundo, a *regressão*. Acreditando que tal concepção estava de acordo com as teorias da patologia geral, ele justifica seu ponto de vista alegando que:

(...) em vista da tendência geral dos processos biológicos à variação, não há como fugir ao fato de que nem todas as fases preparatórias são ultrapassadas com igual êxito e superadas completamente: partes da função serão retidas permanentemente nesses estádios iniciais e o quadro total do desenvolvimento será limitado por determinada quantidade de inibição de desenvolvimento (Freud, 1917: 343).

Durante o desenvolvimento da função libidinal, é possível que algumas partes das tendências sexuais permaneçam estagnadas em estágios anteriores, caracterizando o que Freud chamou de fixação da pulsão. Por outro lado, é igualmente possível que certas tendências sexuais, que conseguiram prosseguir para os estádios posteriores, também retornem a um desses estágios precedentes fixados, o que constitui o fenômeno da regressão. Para Freud, as tendências sexuais tomam o caminho da regressão quando elas encontram fortes obstáculos ao exercício de sua função, ou seja, quando a obtenção de satisfação torna-se impedida por algum obstáculo externo (Freud, 1917: 343).

Pela maneira que concebe a fixação e a regressão, vemos que no pensamento freudiano estes dois processos não podem ser compreendidos como sendo independentes um do outro. Assim, podemos considerar plausível que quanto mais intensas são as fixações da pulsão, mais prontamente ela fugirá das dificuldades externas, adotando como saída o processo regressivo.

Propondo que a compreensão da relação existente entre a fixação e a regressão representa uma via segura e fértil para compreensão da formação das neuroses, Freud postula a existência de dois tipos de regressão. O primeiro tipo diz respeito a um retorno aos objetos que foram inicialmente catexizados pela libido, os quais, a psicanálise já havia identificado como sendo de natureza incestuosa, sendo este o caso que se faz presente na neurose histérica. O segundo tipo, presente na neurose obsessiva, é aquele no qual há uma regressão ao estágio preliminar da organização sádico-anal (Freud, 1917: 345).

A fim de tornar mais clara esta relação entre a etiologia das neuroses e os mecanismos da fixação e da regressão, Freud introduz a questão da *frustração*. As pessoas adoecem de neurose quando por algum motivo foram impedidas de satisfazer suas libidos dando origem a um sentimento de frustração. Desta forma, a psicanálise passa a enxergar na fixação libidinal e na frustração fatores causais de grande importância na etiologia das neuroses, uma vez que respectivamente elas representam os fatores constitucionais e acidentais. A fixação da libido é aquilo que vai constituir os fatores endógenos, ou predisponentes, enquanto as frustrações vão constituir os fatores externos, ou acidentais.

Frente a este cenário, Freud afirma que a etiologia das neuroses financiou por um bom tempo um debate improdutivo a respeito das seguintes questões: as

neuroses são doenças exógenas ou endógenas? elas são resultado dos fatores constitucionais ou das experiências acidentais, traumáticas?

Para Freud, formular a questão desse modo é extremamente incorreto, por isso ele afirma que ambos os fatores são igualmente indispensáveis e, no que tange à causação das neuroses, quando a relação entre os fatores não é precisamente a mesma, pelo menos é muito similar (Freud, 1917: 350).

Portanto, assim como um pai e uma mãe são responsáveis pela concepção de um bebê, Freud postula que os fatores constitucionais e acidentais interagem num plano causal formando uma equação etiológica. Deste modo, não faz sentido algum supor que um dos fatores tenha mais importância do que o outro no que tange à causalidade das neuroses.

Tendo o nosso estudo percorrido na obra de Freud o desenvolvimento da noção de causalidade das neuroses, pode-se constatar que a noção de *equação etiológica*, apesar das diferentes explicações que passou a receber ao longo do tempo, teve preservada, até o fim, aquela que constituía sua idéia original, isto é, a hipótese freudiana de que múltiplos fatores atuam conjuntamente na causalidade da neuroses.

Foi, portanto, sob uma forte convicção na sobredeterminação dos fenômenos psíquicos que Freud se debruçou sobre a questão da causalidade, posição esta que passa a conceder ao termo “escolha” novos contornos quanto ao seu significado e atuação. Reconhecendo nestas questões o campo onde a psicanálise busca se situar perante a vontade livre e o determinismo, vamos passar então para uma investigação mais cautelosa sobre o conceito de “sobredeterminação”.

3.3 O conceito de sobredeterminação

No tópico anterior, nosso estudo demonstrou como, ao longo dos seus estudos, Freud foi se dando conta da impossibilidade de reduzir a etiologia dos sintomas neuróticos a uma única e exclusiva causa. Contudo, esse reconhecimento da sobredeterminação na causação dos quadros neuróticos é algo que Freud não vai manter restrito ao campo da sintomatologia. Como vimos no primeiro tópico deste capítulo, Freud enxergava uma semelhança entre os sintomas, os sonhos e as parapraxias, e é a extensão desse conceito de sobredeterminação aos outros fenômenos do psiquismo a que vamos nos ater agora.

Nas linhas que seguem veremos que Freud, por várias vezes, preferiu aplicar a terminologia “*sobredeterminação*”, para se referir a sua concepção de determinismo psíquico, a apenas o termo *determinismo*. Concordando com a posição defendida por Bernardes (2000), nosso estudo acredita que o uso desse “*sobre*” não é apenas um recurso de retórica, mas sim um recurso através do qual Freud pôde aplicar ao funcionamento do aparelho psíquico um determinismo cuja compreensão não poderia ser equiparada às rígidas leis do determinismo mecanicista.

Antes de darmos início ao estudo da concepção freudiana sobre a sobredeterminação, façamos, portanto, uma breve diferenciação entre o ponto de vista freudiano e o ponto de vista da ciência clássica reinante na época de Freud, já que ao mesmo tempo em que ele recebeu sólidas influências dos paradigmas científicos de sua época, seu pensamento dirige-se a novos campos, superando assim o próprio modelo que o influenciou.

No começo do século XIX, o matemático francês Laplace classificou a visão mecânica de mundo de Newton e de Descartes no que ficou conhecido desde então como o “espírito de Laplace”: Tratar-se-ia de uma inteligência que, num dado instante, conhecia todas as forças atuantes na natureza e a posição de todas as partículas, e que era capaz de submeter todos esses dados a uma análise matemática. Uma vez que nada seria incerto para essa Inteligência, o passado e futuro estariam presentes aos seus olhos. No século XX, a ciência se encarregou de se tornar esse demônio, lançando uma ampla “rede causal” que unia as causas e efeitos ao longo do passado e no futuro, e cercava todos os fenômenos ao longo do cosmo, dos átomos às galáxias. Deus e a natureza, de forma determinada, tornaram-se indistinguíveis (Shermer, 2003: 56).

Para os pensadores da física clássica, a análise dos fenômenos naturais não deixava dúvidas de que em sua totalidade eles eram completamente determinados e passíveis de previsão. Desse modo, o postulado da física clássica, amparado na concepção de Laplace, pode ser denominado como um determinismo causal absoluto, concepção esta que é revelada na máxima: “*mesmas causas – mesmos efeitos*”. É importante observarmos que dentro deste cenário, de um determinismo dogmático e universal, o homem foi incluído como mais um dos objetos de explicação, pois este era visto como estando igualmente sujeito às leis universais (Bernardes, 2000: 43).

De uma maneira geral, podemos afirmar que a física clássica fez da “previsibilidade” e da “continuidade” o pilar para sua concepção determinista e mecânica do mundo, no qual o homem estava incluído. Em sua biografia, temos acesso a vários relatos em que o próprio Freud afirmava a influência do pensamento cientificista sobre suas idéias. Por outro lado, temos também a revelação de que foi

através da pesquisa etiológica das neuroses que ele se viu obrigado a repensar a condição do determinismo dentro do quadro explicativo dos fenômenos psíquicos.

Como bem destacou Bernardes, existe uma nítida diferença entre os pontos de vista da ciência clássica e da psicanálise no que diz respeito à noção de determinação. A ciência aborda a questão da causalidade por via de leis que determinam os fenômenos, envolvendo uma rigorosa determinação do futuro pelo presente por meio de uma previsibilidade perfeita²⁶. Já o determinismo na psicanálise não nos possibilita identificar estas mesmas características (Bernardes, 2000: 60).

O estudo da sobredeterminação na psicanálise vai nos demonstrar que o funcionamento psíquico não funciona de maneira fortuita, porém isto não nos permite supor que ele funcione com a mesma *regularidade* e *previsibilidade* presente na ciência clássica. Este é realmente um campo muito rico para nossa pesquisa, pois apesar de Freud estabelecer leis de funcionamento para o aparelho psíquico, ele entende também que elas não permitem uma antecipação total e rígida dos processos psíquicos, uma vez que a noção de causalidade não remete a um único fator, mas a uma série etiológica, onde a causalidade ocorre num plano de dois tempos, sendo o sentido das representações que faz uma ligação entre eles.

No item anterior, nosso estudo procurou demonstrar as vias pelas quais Freud chegou à conclusão de que uma pluralidade de fatores se combinam na

²⁶ Cabe ressaltar que estamos nos referindo a um ponto de vista da ciência clássica cujo paradigma era de um determinismo bastante estrito. Não necessariamente podemos fazer a mesma afirmação quanto a certos campos das ciências contemporâneas, uma vez que estas trabalham com uma previsibilidade apenas estatística.

determinação dos quadros neuróticos. Agora pretendemos demonstrar que esta não é uma condição apenas dos sintomas, mas de todas as formações do inconsciente.

Para Laplanche e Pontalis, o fato de uma formação do inconsciente – sintoma, sonhos, parapraxias – remeter para uma pluralidade de fatores determinantes pode ser tomado em dois sentidos: primeiro, a formação inconsciente que está sendo considerada é resultante de diversas causas, pois que uma só não basta para explicar; e, segundo, *“a formação remete para elementos inconscientes múltiplos, que podem organizar-se em seqüências significativas diferentes, cada uma das quais, a um certo nível de interpretação, possui a sua coerência própria.”* (Laplanche e Pontalis 1986: 641).

No que tange a esse primeiro sentido, convém retomarmos rapidamente aquilo que trabalhamos no tópico anterior, para ressaltarmos que o problema da sobredeterminação já existia para Freud desde os *“Estudos sobre a histeria”*. Nos estudos sobre a etiologia das neuroses, vimos que para Freud a multiplicidade de fatores pertencia a duas ordens distintas: as predisposições constitucionais e os acontecimentos traumáticos. Não excluindo o poder determinante das predisposições, Freud foi cada vez mais reconhecendo o valor de destaque que deveria ser concedido aos fatores traumáticos.

Com relação ao segundo sentido, foi em *“A interpretação de sonhos”* (1900) que Freud o desenvolveu com mais precisão. Sendo os sonhos formações portadoras de sentido e a técnica da interpretação uma prática de decifração das representações, Freud logo se deparou com a necessidade de reconhecer que, por possuírem também um caráter sobredeterminado, os sonhos não permitiam uma análise na qual fosse possível esgotar todos os seus sentidos. Os sonhos eram

formações inconscientes que permitiam múltiplas interpretações, pois o material dos quais eram constituídos se encontravam numa enorme rede de conexões associativas.

No estudo dos sonhos e dos seus mecanismos formadores, Freud nos revelou que os pensamentos que formam o conteúdo latente do sonho são exatamente similares aos pensamentos da vigília. E é justamente por não diferirem um do outro que eles precisam ser submetidos a uma deformação por exigência da censura, que constitui na verdade o que Freud chamou de “elaboração onírica”. Como bem nos adverte Garcia-Roza, “*é, portanto, a elaboração onírica que constitui propriamente o sonho, e não o conteúdo manifesto ou os pensamentos latentes*” (Garcia-Roza, 1999: 69).

Para que a elaboração onírica possa efetuar essa deformação no conteúdo dos sonhos, Freud lança mão de dois mecanismos: condensação e deslocamento. É, sobretudo, através desses dois mecanismos que os pensamentos oníricos portadores de um elevado valor psíquico são transformados em conteúdo manifesto.

A sobredeterminação não diz respeito à relação que os conteúdos latentes mantêm entre si mas, especificamente, à relação que é estabelecida entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente. Sendo assim, devemos estar atentos ao fato de que os elementos do conteúdo latente que estão associados, por exemplo, a um determinado conteúdo manifesto não precisam estar associados entre si ao nível do conteúdo latente, “*eles podem pertencer às mais diversas regiões da contextura dos pensamentos oníricos*” (Garcia-Roza, 1999: 69).

Para Freud, a questão da *sobredeterminação* nos remete diretamente à questão da *superinterpretação*, ou seja, a uma segunda interpretação que se sobrepõe à

primeira e que fornece um outro significado do sonho, distinto daquele que foi obtido na primeira interpretação. A natureza sobredeterminada dos sonhos faz com que toda interpretação, por mais adequada que seja, possua uma incompletude essencial. Por isso, é que encontramos em Freud a seguinte afirmativa:

Só com extrema dificuldade é que o principiante na tarefa de interpretar sonhos se deixa persuadir de que sua tarefa não chega ao fim quando ele tem nas mãos uma interpretação completa — uma interpretação que faz sentido, é coerente e esclarece todos os elementos do conteúdo do sonho. É que um mesmo sonho pode ter também outra interpretação, uma “superinterpretação” que lhe escapou (Freud, 1900: 555)

A existência da *superinterpretação* não deve ser tomada como indicativo de uma deficiência do método interpretativo. Tal como salienta Garcia-Roza, se empregarmos a noção de *superinterpretação* num sentido ampliado, abarcando tanto a sobreposição das significações quanto ao aumento do material por conta das novas associações, “(...) podemos dizer que o trabalho de interpretação pode prosseguir por várias vezes, sendo esse caráter de inacabamento não uma deficiência, mas a própria constituição do método” (Garcia-Roza, 1999: 71)

Cabe lembrar, portanto, que para Freud a sobredeterminação não é uma característica apenas dos sonhos, mas de qualquer formação do inconsciente. Estas nos remetem sempre a uma pluralidade de fatores determinantes, tornando impossível o aprisionamento total do sentido de um sonho ou de um sintoma em uma única interpretação. Podemos fechar esse tópico com uma passagem bastante esclarecedora dos “*Estudos sobre a Histeria*”, na qual Freud (1893-95), ao analisar a ligação entre o sintoma e seu núcleo patogênico, afirma que:

A cadeia lógica [que liga o sintoma ao núcleo patogênico] corresponde não apenas a uma linha retorcida, em ziguezague, mas antes a um sistema de linhas em ramificação e, mais

particularmente, a um sistema convergente. Ele contém pontos nodais em que dois ou mais fios se juntam e, a partir daí, continuam como um só; e em geral diversos fios que se estendem de forma independente, ou não, ligados em vários pontos por vias laterais, desembocam no núcleo. Em outras palavras, é notável a freqüência com que um sintoma é determinado de vários modos, é “sobredeterminado” (Freud, 1893-95: 302).

3.4 O sujeito entre o determinismo e a escolha

Em suas *“Cinco lições de Psicanálise”*, analisando os obstáculos que freqüentemente ofereciam resistências à aceitação das idéias psicanalíticas, Freud reconhece que uma delas é a falta de hábito das pessoas em contar com um rigoroso determinismo da vida mental, o qual não conhece exceção. Sendo assim, Freud enxerga o lugar do psicanalista a partir do seguinte prisma:

Notarão desde logo que o psicanalista se distingue pela rigorosa fé no determinismo da vida mental. Para ele não existe nada insignificante, arbitrário ou casual nas manifestações psíquicas. Antevê um motivo suficiente em toda parte onde habitualmente ninguém pensa nisso; está até disposto a aceitar causas múltiplas para o mesmo efeito, enquanto nossa necessidade causal, que supomos inata, se satisfaz plenamente com uma única causa psíquica (Freud, 1910: 50).

Sobre a questão do livre-arbítrio e do determinismo, Ernest Jones, aluno e biógrafo de Freud, revela que a crença freudiana na universalidade da lei natural e a descrença na ocorrência de milagres ou de atos espontâneos foram profundamente influenciadas pela sua formação científica inicial. Segundo Jones, *“Freud nunca vacilou nessa atitude e toda a sua pesquisa sobre o funcionamento da mente é inteiramente baseada na crença em uma cadeia regular de eventos mentais”* (Jones, 1989: 367).

Em “*A Interpretação dos sonhos*”, Freud (1900) já abordava a questão do determinismo psíquico. No tópico sobre *O esquecimento dos sonhos*, ele fala a respeito do equívoco cometido pelos autores precedentes com relação às modificações ocorridas com os sonhos, ao acreditarem numa arbitrariedade desse processo. Opondo-se a estes autores, Freud afirma que eles subestimaram a extensão do determinismo nos eventos psíquicos já que:

(...) não há neles nada de arbitrário (...) De modo bastante geral, pode-se demonstrar que, se um elemento deixa de ser determinado por certa cadeia de pensamentos, sua determinação é imediatamente comandada por outra (...) (Freud, 1900: 546).

Em “*Fragmento da análise de um caso de histeria*”, Freud (1905) novamente entra no mérito do determinismo. Passado alguns anos desde as primeiras formulações sobre a patogênese dos sintomas histéricos e sobre os seus processos psíquicos, Freud propôs-se a fundamentá-las através de um relato pormenorizado de um caso clínico e de seu tratamento, o famoso *Caso Dora*. Nas notas preliminares desse relato, Freud faz uma antecipação e informa ao leitor que seu “(...) objetivo neste caso clínico era demonstrar a estrutura íntima da doença neurótica e o determinismo de seus sintomas.” (Freud, 1905: 19). De fato, como vimos anteriormente, a pesquisa sobre a etiologia das neuroses representou um dos principais meios através do qual a questão do determinismo encontrou espaço e explicação na teoria psicanalítica.

Em 1906, em “*A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos*”, Freud aborda a questão do determinismo quando foi convidado a colaborar, através de suas pesquisas, na elucidação de uma técnica por via da qual os juristas pretendiam combater a falta de fidedignidade das declarações feitas pelos

réus e testemunhas. Tal técnica consistia de um teste de associação de palavras, cuja experiência era a seguinte:

Apresenta-se uma palavra (denominada 'palavra-estímulo') ao indivíduo que se está submetendo à experiência e ele deverá responder com uma outra palavra (denominada 'reação') o mais depressa possível, não havendo nenhuma restrição em sua escolha dessa reação. Devem ser observados os seguintes detalhes: o *tempo* exigido para a 'reação' e a *relação* — que pode ser de diversos tipos — entre a palavra-estímulo e a palavra-reação (Freud, 1906: 95)

Continuando sua exposição, Freud nos adverte que essas *experiências de associação* só se tornaram significativas e proveitosas quando, em Zurique, Bleuler e Jung começaram a trabalhar com a hipótese de que a reação à palavra-estímulo não podia ser fruto do acaso, mas devia ser determinada pelo conteúdo ideativo presente na mente do sujeito que reagia. A importância desses estudos, para Freud, encontrava-se no fato de que eles eram completamente compatíveis com o estudo que ele havia realizado, em 1901, sobre as *parapraxias*, através do qual demonstrou serem de determinação rígida toda uma série de atos que se acreditava serem imotivados, contribuindo assim, em certo grau, para limitar o fator arbitrário na psicologia. Suas experiências somadas às pesquisas de Jung, permitiram-lhe, então, afirmar que:

Depois que nos habituamos a essa concepção do determinismo na vida psíquica, sentimo-nos justificados em inferir das descobertas da psicopatologia da vida cotidiana que as idéias que ocorrem ao sujeito numa experiência de associação podem também não ser arbitrárias, mas determinadas por um conteúdo ideativo nele atuante (Freud, 1906: 97).

Em “*Conferências Introdutórias sobre psicanálise*”, ao defender o ponto de vista de que os atos fortuitos, ou as falhas da consciência, deveriam ser considerados atos psíquicos dotados de um sentido psíquico para o sujeito que os cometeu, Freud

vê-se perante a necessidade de apontar em sua platéia aquilo que os faziam resistir à psicanálise. Afirmando que ninguém ousa duvidar, ou procurar explicações incausadas, para as inferências que os químicos tiram de suas pesquisas, Freud constrói sua defesa:

No entanto, quando os senhores se defrontam com o fato psíquico de que determinada coisa ocorreu à mente da pessoa interrogada, não querem admitir a validade do fato: alguma outra coisa poderia ter-lhe ocorrido! Os senhores acalentam a ilusão de haver uma coisa como liberdade psíquica e não querem desistir dela. Lamento dizer que discordo categoricamente dos senhores a este respeito (Freud, 1916 57).

Apesar de podermos identificar a posição que Freud assume perante a questão do determinismo e da vontade livre ao longo dessas várias passagens, foi particularmente em “*A Psicopatologia da vida cotidiana*” (1901) que ele se dedicou à realização de um estudo mais aprofundado sobre este tema.

No prefácio desta obra, somos informados pelo editor de que a especial simpatia com que Freud encarava os atos falhos se devia, sem dúvida, ao fato de eles serem, juntamente com os sonhos, o que lhe permitiu estender à vida psíquica normal as descobertas que antes fizera em relação às neuroses. Através desses fenômenos simples e facilmente explicáveis, Freud pôde demonstrar a validade de dois dos seus mais importantes postulados. Primeiro, ele pôde demonstrar a existência de dois modos distintos de funcionamento psíquico, por ele descrito como *processos primário e secundário*. Segundo, o exame dos atos falhos oferecia um apoio convincente a sua crença na aplicação universal do determinismo aos eventos psíquicos. É nessa verdade que ele insiste no último capítulo do livro: “*teoricamente, seria possível descobrir os determinantes psíquicos de cada um dos menores detalhes dos processos anímicos*” (Freud, 1901: 17).

Foi no último capítulo dessa obra, intitulado *“Determinismo, crença no acaso e superstição”*, que Freud condensou todo o conhecimento proveniente dos estudos dos vários tipos de parapraxias, chegando à compreensão geral de que certas insuficiências de nosso funcionamento psíquico e certos desempenhos aparentemente inintencionais, quando submetidos à investigação psicanalítica, revelam ter motivos válidos e ser determinados por motivos desconhecidos pela consciência (Freud, 1901: 237).

Para introduzir sua concepção acerca do alcance do determinismo na vida anímica, Freud faz um comentário sobre uma visão publicada por R. M. Meyer (1900), um historiador de literatura, na qual era desenvolvida a constatação de que é impossível uma pessoa conseguir compor um absurdo de maneira intencional e arbitrária. Declarando que seus trabalhos já produziam resultados semelhantes, Freud afirma que:

Quando abandonamos parte de nossas funções psíquicas como inexplicável pelas representações-meta, estamos desconhecendo a extensão do determinismo na vida anímica. Tanto aqui quanto em outras esferas, ele tem um alcance maior do que suspeitamos (...) Sei há mais tempo que não se pode fazer com que um número ocorra por livre escolha, do mesmo modo que não se pode fazê-lo com um nome (Freud: 1901: 238).

Em seguida, Freud desenvolve uma argumentação que, a nosso ver, foi um dos momentos em que ele melhor definiu seu ponto de vista sobre o debate entre livre-arbítrio e determinismo. Como se sabe, diz Freud, muitas pessoas contestam a suposição de um determinismo psíquico invocando um sentimento especial de que existe um livre-arbítrio. No entanto, até mesmo esse sentimento, considerado por Freud como um sentimento “normal”, é passível de explicação, pois existe algo que o justifica:

Pelo que posso observar, porém, ele não se manifesta nas grandes e importantes decisões da vontade: nessas ocasiões, tem-se antes o sentimento de compulsão psíquica, e de bom grado se recorre a ele. (“Aqui me posiciono, não tenho outra escolha.”) Em contrapartida, é justamente nas decisões indiferentes e insignificantes que se prefere asseverar que teria sido igualmente possível agir de outra maneira, que se agiu por uma vontade livre e não motivada (Freud, 1901: 250).

De acordo com essa análise, a sensação humana de agir com base em uma vontade livre é experimentada apenas em certos momentos da vida. Realmente, se analisarmos nossos sentimentos cotidianos, veremos que de fato existe uma diferença qualitativa, em termos de experiência subjetiva, quando estamos diante de uma situação na qual nossa decisão terá conseqüências importantes para nossa vida ou para aqueles que nos cercam, e quando estamos diante de uma situação cujas conseqüências são banais e comuns.

Estando de acordo com essa diferenciação, nosso estudo considera bastante plausível não tomar todas as experiências psíquicas humanas como possuindo o mesmo caráter subjetivo. Para uma melhor compreensão, vejamos o seguinte exemplo: imaginemos um experimento no qual o sujeito é solicitado a executar duas tarefas; primeiro ele será solicitado a mover o seu dedo num momento livremente escolhido; posteriormente, na segunda tarefa, ele será solicitado a mover o seu dedo, porém este está agora posicionado sobre um botão capaz de detonar um míssil na direção de uma cidade bastante povoada. Se nosso exemplo parece pouco provável de poder ser de fato executado num experimento, por motivos éticos, pensemos então em uma situação real. Pensemos no piloto do avião que foi ordenado por seus superiores a lançar sobre Hiroshima uma bomba atômica. Certamente, o ato de simplesmente mover um dedo, na primeira tarefa, terá uma chance muito grande de ser sentido pelo sujeito como tendo sido causado pela sua

vontade livre. Por outro lado, a experiência de apertar um botão de uma bomba atômica sobre uma cidade povoada será provavelmente sentida pelo sujeito como tendo sido determinada não exatamente por sua vontade livre, mas sim pelas ordens determinantes de seus oficiais superiores, considerando que este fato acabou entrando para a história como uma dos momentos mais agressivos e destruidores da convivência do homem com seus semelhantes.

É exatamente esta condição que Freud quer abordar na citação que destacamos anteriormente. Lembrando da célebre declaração de Martinho Lutero *“Aqui me posiciono, não tenho outra escolha”*, Freud justifica sua afirmativa de que nas decisões extremamente significativas da vida, o sujeito parece não considerar que agiu por uma vontade própria e livre. Lutero parecia ter que tomar uma decisão, porque, provavelmente, na situação em que vivia, certas condições o forçavam a fazer uma escolha. A escolha quanto a uma certa posição teve que ser tomada, sendo marcante o fato de que não havia uma outra escolha.

Em seguida, encontramos uma nova passagem também bastante reveladora. Baseando-se nesta distinção, que comentamos logo acima, Freud afirma que, de acordo com suas análises, não é necessário contestarmos a legitimidade do sentimento de convicção sobre a existência de um livre-arbítrio, pois:

Quando levamos em conta a distinção entre motivação consciente e motivação inconsciente, nosso sentimento de convicção nos informa que a motivação consciente não se estende a todas as nossas decisões motoras (...) Mas o que é assim liberado por um lado recebe sua motivação do outro, do inconsciente, e desse modo o determinismo no psíquico prossegue ainda sem nenhuma lacuna (Freud, 1901: 250).

De acordo com esta afirmativa, estamos em condições de considerar que mesmo sendo o sentimento do livre-arbítrio algo que encontra sentido na vida

consciente, ela logo perde seu espaço quando passamos a dar crédito à existência de uma vida psíquica que não se organiza de maneira caótica e misteriosa, mas sim de maneira determinada, onde se fazem presentes leis e princípios. Pensar no inconsciente, tal como Freud o postulou, é pensar que mesmo quando a consciência deixa o sujeito livre de suas funções, ainda assim o sujeito passa a não estar totalmente entregue a uma situação psíquica de liberdade, já que o funcionamento inconsciente não deixou de estar atuante.

Tendo nossa pesquisa realizado até aqui um exame dos principais conceitos da metapsicologia freudiana, através dos quais podemos pensar a questão do determinismo e da vontade livre na psicanálise, consideramos oportuno concluir esse capítulo tecendo algumas observações.

Com a psicopatologia da vida cotidiana, Freud não só enxergou uma ampla atuação do determinismo inconsciente, como estreitou a tênue linha que separava a condição mental “normal” e “patológica”. Dessa forma, a psicanálise fundou-se como uma ciência do psiquismo, na qual admite-se a existência de forças inconscientes que prevalecem sobre as conscientes, de maneira a revelar que o inconsciente vem restringir a liberdade consciente do sujeito, seja em grau maior, nos quadros ditos “patológicos”, seja em grau menor, nas chamadas psicopatologias da vida cotidiana.

Os defensores da existência da vontade livre, tal como foi visto nos primeiros capítulos, justificam sua crença fazendo parecer plausível que o homem apenas não é livre quando mentalmente está sujeito a compulsões e patologias mentais. Quanto a esse aspecto, a psicanálise parece vir introduzir um fator complicador para este tipo de argumento. Ao igualar os processos psíquicos que existem nos quadros “patológicos” e “normais”, a psicanálise parece não deixar brechas para a suposição

de que em algum segmento de nosso psiquismo possamos estar absolutamente livres de influências determinantes de outros elementos psíquicos. Isto implica que nossa vida cotidiana, dita “normal”, está absolutamente impregnada de formações do inconsciente, nos expondo ao terrível fato de que mesmo não estando sujeito a grandes patologias, ainda assim não podemos considerar nossas ações, comportamentos e intenções como sendo de uma natureza completamente livre.

Considerando o poder terapêutico da psicanálise, precisamos reconhecer que estamos falando de uma técnica cuja aplicação tem a capacidade de tornar o sujeito cada vez menos “escravizado” pela tirania de seu inconsciente. Isso pode ser visto, quando Freud nos fala sobre a possibilidade do sujeito vir a fazer uma “rejeição pelo juízo”, ou nos próprios termos daqueles que compõem, segundo Freud, os momentos vividos pelo sujeito numa análise, isto é, “repetir, recordar e reelaborar”.

Isso, no entanto, não nos permite exagerar a ponto de podermos acreditar num poder completo de uma espécie de “cura libertacional” da psicanálise, visto que ela parece ter logrado êxito na tentativa de demonstrar que o sistema inconsciente, *Ics* na primeira tópica, e *Id* na segunda, além de maior sistema psíquico, é, também, um sistema ineliminável. Freud nos demonstrou que nem tudo que é inconsciente foi fruto do recalque, porque existem no inconsciente impulsos que possivelmente nunca chegarão a se tornar conscientes para o sujeito, não podendo assim serem submetidos às forças do recalque.

Sabemos que aquilo que a psicanálise pode oferecer é a *criação*, por parte do sujeito, de um novo processo conciliatório entre as suas forças psíquicas, disponibilizando, desta forma, uma saída diferente daquela que o sintoma estava anteriormente encarregado de representar.

Assim, se tivéssemos que pensar em algum tipo de capacidade de escolha, só poderíamos pensar numa escolha onde a liberdade é bastante restrita, algo do tipo de uma liberdade “relativa”, lembrando da escolha meio que forçada de Martinho Lutero.

O sujeito que se lança em uma psicanálise, é, portanto, aquele que vai poder, através da palavra e do deslizamento das representações – que até então estavam no centro de suas vivências traumáticas e recalçadas – direcionar as forças psíquicas para uma saída que seja *possível* e menos angustiante para ele.

Cabe destacarmos o sentido que estamos dando a essa saída “possível”, porque, nesse ponto, somos impossibilitados pela experiência psicanalítica de acreditarmos na reconfortante possibilidade de encontrar uma saída “ideal” ou “perfeita” para nossas angústias, algo que pudesse se assemelhar ao sonho humano de dar ao nosso destino o fim que melhor nos convém.

No entanto, o inconsciente não se resume ao recalçado, e é esse o fato com o qual temos que lidar. É também nesse sentido que podemos entender a famosa passagem em que Lacan afirma que ninguém pode se curar de seu inconsciente.

Partindo, então, da constatação de que “*possível*” não é o mesmo que “*perfeito*” ou “*ideal*”, o inconsciente deve ser enxergado como uma dimensão psíquica inesgotável na vida humana. Assim, nosso poder de “reelaboração” é relativo e limitado, dando-nos a constatação de que se Freud posicionou-se o tempo todo como um adepto do determinismo, isso não o remeteu a congelar o psiquismo humano numa impossibilidade total de transformação.

Se o sujeito freudiano é determinado por suas forças inconscientes, a capacidade que ele tem de se libertar dessas formações patológicas não poderá ser considerada como um poder de liberdade propriamente dita. Em “*Estudos sobre histeria*” (1893-1895), no capítulo em que falava sobre a psicoterapia da histeria, vamos encontrar Freud fazendo a seguinte observação:

Quando prometo a meus pacientes ajuda ou melhora por meio de um tratamento catártico, muitas vezes me defronto com a seguinte objeção: “Ora, o senhor mesmo me diz que minha doença provavelmente está relacionada com as circunstâncias e os acontecimentos de minha vida. O senhor, de qualquer maneira, não pode alterá-los. Como se propõe ajudar-me, então?” E tem-me sido possível dar esta resposta: “Sem dúvida o destino acharia mais fácil do que eu aliviá-lo de sua doença. Mas você poderá convencer-se de que haverá muito a ganhar se conseguirmos transformar seu sofrimento histérico numa infelicidade comum. Com uma vida mental restituída à saúde, você estará mais bem armado contra essa infelicidade” (Freud, 1893-1895: 316).

Portanto, um dos pontos mais significativos de nossa trajetória foi a de compreender que o determinismo da psicanálise não pode ser comparado ao determinismo da física clássica. Nossa pesquisa demonstrou que para a psicanálise as palavras “causalidade” e “escolha” passam a atuar na psicanálise na medida em que somos obrigados a encarar a dura realidade de que essa escolha mostra-se como “restritiva” e não totalmente livre. Aqui, faz-se necessário reconhecer que trata-se de uma questão bastante complexa e que certamente é bastante discutida pelo campo da filosofia, no entanto, por questões de delimitação, não poderemos entrar nesse mérito.

Nossa pesquisa nos permite pensar que, segundo a forma como o psiquismo é estruturado, com sua leis e mecanismos, ele concede ao sujeito somente algumas possibilidades de resignificação. Contudo, lembremos que “*algumas*” não quer dizer “*todas*”. O sujeito resignificará as impressões inconscientes, que vinham lhe

trazendo sofrimentos, considerando que este novo campo de produção de sentido, não poderá fugir de certas dimensões que foram adquiridas pelo sujeito naquilo que foi da ordem de uma experiência de vida.

Como Freud mostrou com o “a posteriori”, o sentido surgirá não somente com as experiências passadas, nem somente com as experiências mais recentes, mas necessariamente num elo de associação entre as duas. A outra cena, aquela que é inconsciente para o sujeito e que constitui os primeiros traços de impressão no psiquismo, estará sempre fazendo frente para o sujeito, não podendo este rejeitar definitivamente a existência dela, seja através do recalque, seja através da rejeição de sua crítica consciente. O que o sujeito pode é buscar novas perspectivas para seu olhar.

CONCLUSÃO

Neste momento, acreditamos ser importante registrar a nossa posição perante a realização desta pesquisa. O caminho que percorremos foi motivado pela intenção de conduzir nossa pesquisa destacando as principais contribuições da filosofia, das ciências cognitivas e da psicanálise quanto ao complexo problema envolvendo a vontade livre e o determinismo, acreditando que nosso empenho em realizar este trabalho possa contribuir com a pesquisa daqueles que se interessam pelo tema.

Para concluirmos nossa dissertação, vamos realizar um retorno à seqüência do desenvolvimento de nossa pesquisa, privilegiando os pontos de maior destaque de cada capítulo e mantendo presente a questão que nos serviu como direção, isto é: é a vontade livre uma ilusão?

Começamos nossa pesquisa pelo estudo da vontade livre a partir de um referencial filosófico. Vimos que, apesar do incessante trabalho dos filósofos desde a antiguidade, a vontade livre até hoje ainda se apresenta como uma questão árdua, que mesmo depois de séculos ainda se apresenta como uma temática pouco suscetível de ser abordada e conceituada sob uma única via explicativa. A dimensão problemática da vontade livre surge mesmo em função da necessidade humana de ter que lidar também com a dimensão da causalidade das ações e escolhas humanas, momento em que o determinismo faz-se presente como uma condição difícil de ser negada.

Nesse contexto filosófico, onde a vontade livre apresenta-se como uma dimensão problemática quanto a sua possibilidade de articulação coerente com o determinismo, nosso estudo demonstrou que existem argumentos que apontam para duas dimensões: os compatibilistas e os incompatibilistas.

Os compatibilistas representam uma corrente forte e bastante popular na comunidade científica atual, uma vez que visam a viabilizar a articulação de formas tradicionais de se pensar a vontade livre com descobertas atuais no campo da causalidade natural. Desse modo, as teorias compatibilistas respondem à pergunta central de nossa pesquisa, afirmando que apesar do determinismo ser infalsificável, não temos necessidade de considerar a vontade livre como uma ilusão.

Os incompatibilistas, por sua vez, são aqueles que radicalmente assumem a impossibilidade de que a vontade livre possa ser compatível com o determinismo. Os libertários fornecem uma resposta negativa à questão de nossa pesquisa, pois trata-se de uma posição na qual se postula a existência concreta e efetiva da vontade livre na vida humana. Já os não-libertários (deterministas) podem ser considerados os mais pessimistas dentro deste contexto, pois respondem afirmativamente quanto ao caráter ilusório da vontade livre.

No segundo capítulo, vimos que a vontade livre, que se mostra problemática e de difícil resposta no campo da filosofia, também se apresenta da mesma forma nos estudos das ciências cognitivas. Como campo interdisciplinar de estudo, as ciências cognitivas abordam a questão da vontade livre e do determinismo sob várias perspectivas, sendo de grande importância o número crescente de estudos experimentais.

Dentre estes estudos, é preciso destacar o trabalho pioneiro de Libet, cujas pesquisas com o “Potencial de Prontidão” e com o “papel da vontade consciente nas ações voluntárias” o conduziram à conclusão – bastante polêmica – de que a vontade livre não seria capaz de iniciar o processo neural que é responsável por conduzir um ato à sua ação, mas que seria capaz apenas de controlá-lo. Apesar do grande abalo que isso representa para a vontade livre, vimos que, na opinião do

próprio Libet, seus dados não deveriam ser tomados como excludores da importância da vontade livre. Para Libet, mesmo os processos associados com a responsabilidade individual e com a vontade livre não sendo instâncias iniciadoras de atos voluntários, sua importância é preservada pelo fato deles poderem selecioná-los e controlá-los. Sendo assim, a vontade livre não seria uma mera ilusão na vida humana.

Em relação a este trabalho pioneiro e impactante, vimos que uma série de outras pesquisas surgiu com o intuito de estender, conforme novas interpretações, os dados analisados por Libet. Nesse contexto, vimos que Wegner & Wheatley (1999) adotam a atitude de interpretar os dados de Libet como indicadores de um caráter ilusório da vontade livre, o que a nosso ver mostra-se como algo bastante curioso, já que o próprio Libet não se autorizou a ir tão longe. Destaca-se também o trabalho de Kiesel (2005) e de seus colaboradores ao demonstrarem que certos tipos de escolhas, consideradas pelas pessoas como sendo realizadas livremente, podem na sua grande parte ser fruto de uma influência causal subliminar.

Pelo caráter polêmico, que já é próprio das conclusões de Libet, muitos estudiosos manifestam-se contra a “tese da ilusão”, proposta por Wegner & Wheatley. Propondo interpretações menos radicais, vimos que estudiosos como Nahmias (2005), Gomes (2007) e Duijn & Bem (2005) desenvolvem argumentos que visam a salvaguardar a importância da vontade livre na vida psicológica humana, como fato compatível com a realidade da causalidade natural.

Esse segundo momento foi concluído com uma análise da argumentação desenvolvida por Searle. No que tange à contribuição deste autor, vimos que, com as hipóteses com as quais a ciência tem trabalhado, representa uma tarefa arriscada assumir uma posição radical tanto em prol de um “*indeterminismo psicológico*”

coexistente com determinismo biológico”, quanto em prol de um *“indeterminismo psicológico acompanhado de indeterminismo neurobiológico”*. No entanto, mesmo posicionando-se desta forma, a argumentação de Searle nos foi bastante útil no sentido de que, não estando satisfeito com as teorias deterministas e compatibilistas, ele não nega a vontade livre de imediato, e tenta levantar uma possibilidade de análise em função da existência de lacunas entre as *“razões para uma decisão”*, a *“formação da decisão”* e o *“real início da ação”*.

No último capítulo, exploramos dentro da teoria psicanalítica as implicações que o conceito de inconsciente trouxe para o debate envolvendo a vontade livre e o determinismo. O estudo da teoria psicanalítica nos demonstrou, portanto, que a aposta freudiana num determinismo psíquico inconsciente conduziu a psicanálise ao lugar de uma ciência do psiquismo, na qual se admite a existência de forças inconscientes que prevalecem sobre as conscientes, de maneira a revelar que o inconsciente vem restringir a liberdade consciente do sujeito, seja em grau maior, nos quadros ditos *“patológicos”*, seja em grau menor, em eventos da chamada psicopatologia da vida cotidiana.

A psicanálise parece vir introduzir um fator complicador para aqueles que postulam a vontade livre justificando que o homem apenas não é livre quando está mentalmente sujeito a compulsões e patologias mentais. Ao igualar os processos psíquicos existentes nos quadros *“patológicos”* e *“normais”*, a psicanálise parece não deixar brechas para a suposição de que, em algum segmento de nosso psiquismo, possamos estar absolutamente livres de influências determinantes de outros elementos psíquicos.

O sujeito que se lança em uma psicanálise é, portanto, aquele que vai poder, através da palavra e do deslizamento das representações, direcionar as forças psíquicas para uma saída que seja *possível* e menos angustiante para ele. Isso nos fornece a constatação de que, se Freud posicionou-se o tempo todo como um adepto do determinismo, por outro lado, isso não o levou a congelar o psiquismo humano numa impossibilidade total de transformação, mesmo sendo preciso reconhecer que é relativo e limitado nosso poder de “reelaboração”.

No entanto, se o sujeito é determinado por suas forças inconscientes, a capacidade que ele tem de se libertar dessas formações patológicas não pode ser considerada como um poder de liberdade propriamente dita. Nossa pesquisa demonstrou que para a psicanálise as palavras “causalidade” e “escolha” passam a atuar na vida psíquica, na medida em que somos obrigados a encarar a dura realidade de que essa escolha mostra-se como “restritiva” e não totalmente livre.

Buscando uma visão geral sobre o nosso percurso, podemos concluir que o determinismo, sob certo ponto de vista, parece ser de fato uma condição fundamental para a vida psicológica; ainda que, na nossa opinião, isso não queira dizer que a vontade livre seja automaticamente inexistente. Vimos que nas ciências cognitivas existem fortes evidências que apontam para a veracidade da determinação causal de certos fatores nas escolhas humanas e que, igualmente, a psicanálise posiciona-se de modo a colocar o determinismo como algo que estrutura a vida psíquica e que restringe a liberdade da consciência humana.

No entanto, o que nosso estudo pôde demonstrar é que para ambas perspectivas o determinismo não pode ser pensado como algo inteiramente estrito. O que fica claro é que se quisermos compreender melhor a questão que envolve a

liberdade e o determinismo, uma forma plausível de fazer isso é tomando uma posição diferente do determinismo clássico, pois, também existem fortes evidências para que levemos em consideração outros tipos de causalidades. Quanto aos casos de indeterminação, mesmo sendo uma questão incontestável no campo da microfísica, ainda não há nenhuma prova de que ela também seja uma condição reinante no mundo macro, ou, em nosso caso, no mundo psicológico.

Sendo assim, tendo nosso estudo chegado a esta série de constatações a respeito da implicação do significado da vontade livre e do determinismo para a vida humana, consideramos de extrema importância adotar a atitude de considerar essa questão como um assunto não totalmente concluído. Por conta da necessidade de delimitação temática, nosso estudo pôde identificar muitas questões que não puderam ser analisadas e que sem dúvida merecem um estudo mais aprofundado.

Certamente, tanto a psicanálise como as ciências cognitivas nos conduzem a um terreno fantástico, de onde podemos tirar algumas deduções, mas, ao mesmo tempo, nos fazem enxergar a impossibilidade de afirmações definitivas, pois, caso contrário, estaríamos nos arriscando a caminhar “cegamente”, justamente quando temos pela frente uma complexidade enigmática que vem se mantendo viva ao longo de milênios.

De todo modo, vamos nos autorizar a encerrar nossa dissertação, propondo que, caso a vontade livre fosse apenas uma ilusão, ainda assim isto não nos adiantaria muito. Somos partidários da posição de que a realidade que de fato está em jogo na experiência de cada ser humano como um sujeito dotado de vida psíquica não necessariamente corresponde à realidade factual, mas essencialmente

a um tipo de realidade que se constrói por via das minúcias e dos enredamentos de suas fantasias.

Assim, parece que, mesmo se fosse provado, no plano factual, que a vontade livre é uma mera ilusão, ou uma fantasia, ainda assim teríamos que assumir que se trata de uma fantasia bastante cara à civilização, seja pelo sentido que ela fornece à vida e ao mundo, seja pela forma como as pessoas encaram a dimensão da responsabilidade de seus atos e escolhas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrantes, Ana Margarida. As ciências cognitivas e a nova cultura do conhecimento. *Máthesis*, nº 14. Viseu: 2005. Departamento de Letras da Universidade Católica Portuguesa. Publicações Online, <http://www.crb.ucp.pt>
- Aune, Bruce. Hypotheticals and 'can': Another look. *Analysis*, 27, 1967: pp 191-195.
- Bernardes, Maria Celina Nina. O sujeito entre a sobredeterminação e escolha. Rio de Janeiro, UFRJ, Instituto de Psicologia, Tese de mestrado em teoria psicanalítica, 2000.
- Clarke, Randolph. Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/incompatibilism>
- Duijn, Marc van; Bem, Sacha. On the Alleged Illusion of Conscious Will. *Philosophical Psychology*. Vol. 18, Nº 6, December 2005, pp. 699-714.
- Freud, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira*. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, Sigmund. A interpretação dos sonhos e Sobre os sonhos. Publicação original: 1900. In: Freud (1996), vol. IV e V.
- Freud, Sigmund. Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana. Publicação original: 1901. In: Freud (1996), vol. VI.
- Freud, Sigmund. Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente. Publicação original:1905. In: Freud (1996), vol. VIII.

- Freud, Sigmund. O Inconsciente. Publicação original: 1915. In: Freud (1996), vol. XIV.
- Freud, Sigmund. Dois verbetes de enciclopédia. Publicação original: (1923 [1922]).
In: Freud (1996), vol. XVIII.
- Freud, Sigmund. Cinco lições de psicanálise. Publicação original: 1910 [1909]. In:
Freud (1996), vol. XI.
- Freud, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Publicação
original: 1933 [1932]. In: Freud (1996), vol. XXII.
- Freud, Sigmund. Conferências introdutórias sobre a psicanálise. Publicação original:
1916 [1915-17]. In: Freud (1996), vol. XV.
- Freud, Sigmund. Rascunho B: A etiologia das neuroses. Publicação original: 1893
[1892-1899]. In: Freud (1996), vol. I.
- Freud, Sigmund. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome
específica denominada neurose de angústia. Publicação original: 1895
[1894]. In: Freud (1996), vol. III.
- Freud, Sigmund. Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose da angústia.
Publicação original: 1895. In: Freud (1996), vol. III.
- Freud, Sigmund. A Hereditariedade e a etiologia das neuroses. Publicação original:
1896. In: Freud (1996), vol. III.
- Freud, Sigmund. A sexualidade na etiologia das neuroses. Publicação original: 1898.
In: Freud (1996), vol. III.
- Freud, Sigmund. A etiologia da Histeria. Publicação original: 1896. In: Freud (1996),
vol. III.

- Freud, Sigmund. Carta 61. Publicação original: 1897. In: Freud (1996), vol. I.
- Freud, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. Publicação original: 1914. In: Freud (1996), vol. XIV.
- Freud, Sigmund. As neuropsicoses de defesa. Publicação original: 1894. In: Freud (1996), vol. III.
- Freud, Sigmund. A disposição à Neurose Obsessiva. Publicação original: 1913. In: Freud (1996), vol. XII.
- Freud, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Publicação original: 1905. In: Freud (1996), vol. VII.
- Freud, Sigmund. Conferência XXII: Algumas idéias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia. Publicação original: 1917. In: Freud (1996), vol. XVI.
- Freud, Sigmund. Estudos sobre a Histeria. Publicação original: 1893-95. In: Freud (1996), vol. II.
- Freud, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria. Publicação original: 1905. In: Freud (1996), vol. VII.
- Freud, Sigmund. A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos. Publicação original: 1906. In: Freud (1996), vol. IX.
- Freud, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria. Publicação original: 1905. In: Freud (1996), vol. VII.
- Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

- Gazzaniga, Michael S; Ivry, Richard B; Mangum George R. *Neurociência cognitiva: a biologia da mente*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- Gomes, Gilberto. A interpretação condicional da possibilidade de agir diferentemente. *Ethica*: Rio de Janeiro, 2005. V. 12, pp 99-114,
- Gomes, Gilberto. Free Will, the Self, and the Brain. *Behavioral Sciences and t5he Law Behav. Sci. Law* 25, 2007, pp 221-234.
- Gomes, Gilberto. Volition and the Readiness Potential. *Journal of Consciousness Studies*, 6, No. 8-9, 1999, pp. 59-76.
- Hitchcock, Christopher. Probabilistic Causation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/causation-probabilistic/>>.
- Hofer, Carl. Causal Determinism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/determinism-causal/>>.
- Kiesel, Andrea; Wagener, Annika; Kunde, Wilfried; Hoffmann, Joachim; Fallgatter, J. Andreas; Stöcker, Christian. Unconscious manipulation of free choice in humans. *Consciousness and Cognition*, nº 15, 2006, pp 397-408.
- Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud. Os anos de formação e as grandes descobertas*. Vol 1. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1989.
- Lalande, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes:1999.
- Laplanche, Jean; Pontalis, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes: 1986.

Libet, Benjamim. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *The Behavioral and Brain Sciences* (1985), 8, 529-566.

McKenna, Michael. Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

Nahmias, Eddy. Agency, authorship, and illusion. *Consciousness and Cognition*. Vol 14, 2005, pp 771-785.

Nichols, Shaun. The folk psychology of Free Will: Fits and Starts. *Mind & Language*, Vol 19 No. 5 November 2004, pp 473-502.

O'Connor, Timothy. Free Will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/freewill/>.

Roudinesco, Elizabeth; Plon, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Searle, J. R. Consciousness, free action and the brain. *Journal of Consciousness Studies*, 2000. 7, Nº 10, pp 3-22.

Shermer; Michal. The demon of determinism. *American Association for the Advancement of Science*, pp56(2).

Strawson, Galen. Free Will. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, 2004.
www.rep.routledge.com/article/V014

Teixeira, João Fernandes. *Mentes e máquinas: Uma introdução as Ciências Cognitivas*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1998.

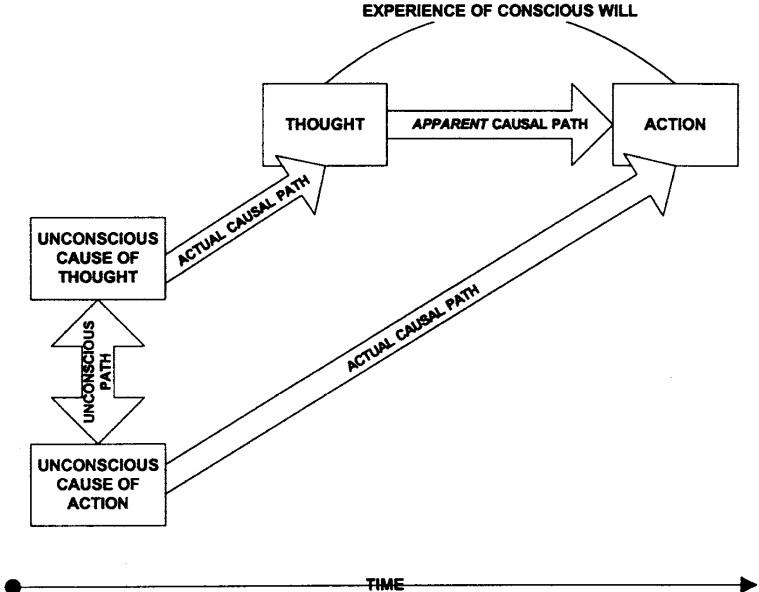
Van Gulick, Robert. Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness/>.

Wegner, Daniel M.; Wheatley, Thalia P. Apparent mental causation: Sources of the experience of will. *American Psychologist*, Vol 5, No 7, pp 480-492.

Wegner, D. M., Sparrow, Betsy; Winerman, Lea. Vicarious Agency: Experiencing Control Over the Movements of Others. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2004, Vol. 86, No. 6, pp 38–848.

ANEXO

Figure 1
A Model of Conscious Will



Note. Will is experienced to the degree that an apparent causal path is inferred from thought to action.