Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em http://www.pucsp.br/pragmatismo

Vol. 12, nº. 2, julho-dezembro, 2015, p. 179-190

A QUESTÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO EM JOHN R. SEARLE: UMA CONTRAPOSIÇÃO DO NATURALISMO BIOLÓGICO AO FISICALISMO E AO FUNCIONALISMO

Everaldo Cescon
Pós-doutor em filosofia. Doutor em teologia.
Professor do PPGFil – Mestrado em Ética – Universidade de Caxias do Sul
everaldocescon@hotmail.com

Daniel Pires Nunes
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – Rio Grande do Sul
daniel.nunes@ifrs.edu.br

Resumo: Este artigo compara as teses do fisicalismo e do funcionalismo – sobretudo o computacionalista – com o naturalismo biológico de John Searle quanto à possibilidade do livre-arbítrio. Em tal contraposição, cada corrente é decomposta em seus enunciados para que os mesmos possam ser analisados criticamente. Defende-se que o naturalismo biológico searleano consegue esclarecer, mais do que as outras duas correntes filosóficas, como pode a ação livre ter a origem da sua motivação no que é externo ao estado mental que a faz ser realizada. Enfim, mesmo que a questão do livre-arbítrio ainda fique em aberto, verifica-se que o livre-arbítrio não encontra espaço no cenário apresentado pelas correntes do fisicalismo e do funcionalismo.

Palavras-chave: Fisicalismo. Funcionalismo. Livre-arbítrio. Naturalismo biológico. Intencionalidade intrínseca.

THE ISSUE OF FREE WILL IN JOHN R. SEARLE: A CONTRAST OF BIOLOGICAL NATURALISM TO PHYSICALISM AND TO FUNCTIONALISM

Abstract: *This paper compares the theses of physicalism and functionalism – particularly the computacionalist line – with the biological naturalism of John Searle regarding the possibility of free will. In such contrast, each line is decomposed into its statements so that they can be reviewed. It is argued that the searlean biological naturalism can explain more than the other two philosophies on how free action can have the source of its motivation in what is external to the mental state that makes it beperformed. Finally, even if the issue of free will still is open, I shall argue that free will does not find any room in the scenario that the lines of physicalism and functionalism present.*

Keywords: *Physicalism. Functionalism. Free will. Biological naturalism. Intrinsic intentionality.*

* * *

Introdução

Compararemos as teses do fisicalismo e do funcionalismo – sobretudo o computacionalista – com as de John Searle quanto à possibilidade do livre-arbítrio, porque é muito comum a opinião de que a solução de problemas passa pelo paradigma da inteligência e que, portanto, a mente humana deve ser uma espécie de computador que instancia um programa que seria, por sua vez, a mente. É muito comum também a opinião de que toda a realidade é física, ou seja, que as leis da Física poderiam dar conta da realidade, a qual seria somente objetiva. Em tal contraposição, portanto, cada teoria será decomposta em seus enunciados para que os mesmos possam ser analisados criticamente. Para isso, o entendimento de livre-arbítrio será o seguinte: o rompimento das relações causais que determinam que um evento *A* necessariamente seja seguido por um evento *B*, conforme as leis da natureza. Então um agente livre é aquele que pode romper com as determinações causais, mas não de forma aleatória. Enfim, analisaremos se o naturalismo biológico de John Searle, comparado ao fisicalismo e ao funcionalismo, oferece uma maior possibilidade de compatibilização do livre-arbítrio com o princípio da causalidade[1], e indicaremos os principais avanços obtidos.

1 Fisicalismo e seus problemas à luz da questão do livre-arbítrio

O livre-arbítrio pressupõe uma relação de contingência, isto é, utilizando termos aristotélicos, para haver livre-arbítrio deve-se ter a potência dos contrários[2]. Numa posição fisicalista poderíamos dizer que os fatos físicos do cérebro causam os fatos mentais – os quais também seriam físicos ou seriam propriedades dos fatos físicos. O fisicalismo – assim concebido – parece não poder escapar do determinismo pois, como Searle (2007, p. 23) define, "[a] tese do determinismo afirma que todas as ações são precedidas por condições causais suficientes que as determinam". Para Searle (2007, p. 25), o problema da ação da consciência sobre o corpo oferece muitas dificuldades para a sua solução por causa da "nossa adesão à herança cartesiana das categorias do mental e do físico".

Mas, enfim, qual é o preço que o fisicalismo paga ao assumir as categorias cartesianas (com as quais Searle supõe não se comprometer)? Talvez o maior preço que o fisicalismo pague surge da assunção de que os eventos mentais, apesar de subjetivos, são físicos, pois assim deveria ser possível estabelecer leis que os regem – o que aparentemente compromete tal posição com o determinismo.

Vejamos então as dificuldades enfrentadas pelo fisicalismo. A primeira pode ser colocada assim: se os eventos mentais são físicos – havendo leis físicas que os regem – e se a concepção tradicional de causa e efeito for verdadeira, não há a possibilidade do livre-arbítrio. Então, ou o fisicalismo está correto e o livre-arbítrio não é possível, ou o livre-arbítrio é possível mas o fisicalismo falha pelo menos em algum aspecto, seja pela posição reducionista, pela pressuposição da superveniência[3] dos estados mentais em relação aos físicos ou até pela concepção tradicional de causa e efeito. Isto porque não poderia haver uma ação livre se estivesse estritamente submetida às leis físicas.

---

[1] Na natureza todo evento tem uma causa. E se um evento ou algo causa um determinado efeito, tal causa é suficiente para que tal efeito ocorra.

[2] Poder fazer e poder não fazer uma determinada ação. Tal noção é abordada na obra entitulada de *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, EN 1113b).

[3] "Propriedades de um tipo F são supervenientes em relação às de outro tipo G quando as coisas são F em virtude de serem G". (BLACKBURN, 1997, p. 372).

Ou seja, um ser consciente somente poderia ser livre se as suas decisões, crenças, desejos – dentre outros estados intencionais – não estivessem submetidos ao determinismo das relações de causa e efeito da ciência da Física. Isto remete a outra dificuldade com a qual o fisicalismo se depara, a saber, a da intencionalidade. O fisicalismo não consegue explicar satisfatoriamente como os estados físicos do cérebro podem ser sobre outros estados de coisas. Mais ainda, alguns estados intencionais seguem regras impostas pela razão. Portanto, determinadas relações não são físicas. Mas se a Física não pode dar conta da intencionalidade, devemos concluir que os estados intencionais não seguem as leis da Física.

Em suma, o fisicalismo ou não consegue explicar o livre-arbítrio ou o nega, pois o problema da intencionalidade coloca-se – pelo menos por ora – insuperável para tal concepção. Assim, se o ato de deliberar acerca do que se deve fazer segue as regras da razão e é sobre algo que ainda não existe, ou seja, uma ação que ainda não se consumou, como pode depender apenas dos estados físicos (cerebrais)? O fisicalismo que aceita a superveniência esbarra nesta objeção: a do epifenomenalismo, ou seja, as ações deliberadas – baseadas na razão – seriam apenas ilusoriamente livres, pois dependeriam exclusivamente do estado físico do cérebro para a sua ocorrência. Isto porque o mental não teria poder causal sobre o físico – somente o contrário poderia ocorrer. Por outro lado, o fisicalismo que sustenta que ou tudo é, ou pode ser, reduzido ao físico, provoca eliminações que não podemos aceitar – pois implicariam afirmações absurdas como a de que não somos conscientes ou a de que não possuímos subjetividade – ou também é incompatível com o livre-arbítrio, pois se a subjetividade estiver sujeita exclusivamente às leis causais da Física, não há que se falar em indeterminismo nos eventos mentais. Portanto, o livre-arbítrio parece não encontrar espaço no cenário apresentado pelas correntes do fisicalismo.

2 Funcionalismo e seus problemas à luz da questão do livre-arbítrio

Assim como procurou-se caracterizar de forma geral os posicionamentos fisicalistas relacionado-os com a questão do livre-arbítrio, far-se-á o mesmo para o funcionalismo. O funcionalismo em filosofia da mente, de uma forma geral[4], – expresso de forma sintética – é a tese de que a mente é uma função. Os funcionalistas defendem que a mente se caracteriza pelo que faz com os estímulos que recebe (*inputs*) acompanhados das respostas que fornece (*outputs*) em termos de comportamento ou de respostas corporais involuntárias, tais como a produção de lágrimas. Então, em tal concepção, para uma função ser implementada, não importa a base física, isto é, para o "*software*" ser implementado, não importa em que tipo de base física o "*hardware*" é organizado. O que interessa é se as saídas estarão de acordo com o que a função deve fornecer conforme as entradas que lhe são inseridas.

Especificamente, o funcionalismo computacionalista de Alan Turing (1950) concorda com a tese de que computadores programados de forma adequada podem pensar no mesmo sentido que os humanos podem, pois, segundo ele, os dois instanciam funções. Para tal modelo, haveria uma relação estreita entre o modo como as máquinas funcionam – com *hardware* e *software* – e como os humanos "funcionam". Entretanto, se assim é, pode ser que a ontologia da mente humana

[4] Há como classificar três formas de funcionalismo, a saber, o funcionalismo metafísico, o psicofuncionalismo e o funcionalismo computacionalista (ou funcionalismo estado-máquina).

também tenha a ver com programas de computador. Então teríamos uma grande questão a ser tratada, que é a do livre-arbítrio humano.

Para o funcionalismo, os estados funcionais não são propriamente estados físicos, mas são corporificados, instanciados, em estados físicos (MASLIN, 2009, p. 147). Portanto, o funcionalismo pode ser visto como uma modalidade, por assim dizer, do fisicalismo. E desta maneira traz consigo as mesmas dificuldades acerca do livre-arbítrio enfrentadas por aquela concepção.

Levando em conta também que, para os funcionalistas, propriedades mentais são propriedades funcionais (MASLIN, 2009) e que uma função não é nem mental nem física, poderíamos dizer que "o funcionalismo, ao identificar os estados mentais com papéis funcionais, deixa de fora os *qualia*[5]" (COSTA, 2005, p. 30), ou seja, a subjetividade dos estados mentais – o que pode ser um problema quanto ao livre-arbítrio. Haveria como compatibilizar livre-arbítrio com a ausência de subjetividade?

Além disso, a questão de os estados mentais poderem ser sobre outros estados de coisas – a questão da intencionalidade –, parece ser, por enquanto, uma barreira intransponível ao funcionalismo (dificuldade comungada com o fisicalismo).

3 Abordagem searleana da questão do livre-arbítrio

3.1 O naturalismo biológico de Searle

O naturalismo biológico é a concepção segundo a qual parte da realidade é subjetiva e que, portanto, a subjetividade é um fenômeno natural. Segundo Maslin (2009, p. 165), o que Searle pretende ao utilizar o termo "naturalismo" para nomear a sua teoria é ressaltar que "eventos mentais fazem parte integral do mundo natural, e não estão, em sentido algum, além ou fora dele". Para Searle, os eventos mentais têm sua ontologia explicável sem fazer referência a eventos que estejam fora do mundo natural – o que elimina o dualismo cartesiano e não necessita de qualquer referência a alguma divindade para salvar a sua tese. O naturalismo biológico é, portanto, uma concepção que procura não eliminar a subjetividade, a consciência, a intencionalidade nem a causação mental[6], pois, conforme Searle, qualquer teoria que deixa uma dessas características de lado deve ter cometido algum erro (SEARLE, 1984, p. 22-23). Explicando melhor, os fenômenos mentais conscientes têm a característica de serem subjetivos, o que significa que eles só têm existência quando vivenciados pelo ser consciente, ou seja, o seu modo de ser é de primeira pessoa. Assim, podemos dizer que "a asserção de que toda a realidade é objetiva é, neurobiologicamente falando, simplesmente falsa" (SEARLE, 2006, p. 32). Sendo assim, se a investigação científica procura eliminar o que é subjetivo e se parte que a realidade é subjetiva, a ciência, assim concebida, não dá e não dará conta de toda a realidade. Isto implica a incapacidade de tal ciência abordar o mental.

3.2 A ontologia da consciência

Quando a questão do livre-arbítrio é tratada, necessariamente surge o problema de como estados conscientes podem causar mudanças no que consideramos "mundo

[5] *Qualia* são as qualidades sentidas ou fenomênicas associadas às experiências, tais como a sensação de uma dor ou a audição de um som. Saber como é ter uma experiência é conhecer as suas *qualia*. (Dicionário Oxford de Filosofia).

[6] Apesar de considerar a relação entre o micro e o macro como muito próxima para ser causal da forma como a ciência concebe a relação de causa e efeito.

físico". Temos que tratar do quão livres são os estados conscientes – e se são suficientes – para, por exemplo, realizar um movimento corporal.

Uma característica fundamental da posição searleana (SEARLE, 1998, p. 24) acerca da ontologia da consciência é a de que ela é irredutível a processos físicos, apesar de ser física[7]. A consciência é subjetiva no sentido em que é experimentada por um sujeito (SEARLE, 1998, p. 25). Pelo fato de a consciência possuir uma ontologia de primeira pessoa – por ser ontologicamente subjetiva –, as categorias tradicionais de mental e físico não podem ser aplicadas a ela (SEARLE, 1998, p. 26). Ela é qualitativa e subjetiva, mas também é parte natural do mundo físico.

A consciência para Searle (1998, p. 26) é, portanto, parte de uma realidade biológica: é uma característica do cérebro. É um fenômeno natural e biológico que é interno, qualitativo e de primeira pessoa. Ela é causada pelo cérebro em seus microprocessos de nível inferior, mas é uma propriedade desse cérebro em nível "macro". Tais afirmações pretendem romper com as categorias tradicionais e o vocabulário que elas deixam de herança. Entretanto, tal concepção parece, até então, não escapar do comprometimento com o determinismo.

3.3 Intencionalidade e a diferença entre a experiência de perceber e a de agir

Um conceito chave para tratar da questão do livre-arbítrio é o de intencionalidade. Isto porque a ação livre depende de que os estados mentais do agente possam ser sobre o que está além destes próprios estados mentais. Isto porque intencionalidade é a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para ou acerca de objetos e estados de coisas no mundo. Se, por exemplo, tenho uma crença, deve ser uma crença de que tal ou qual coisa é o caso; se tenho um medo, deve ser um medo de algo ou de que algo vai acontecer; se tenho um desejo, deve ser um desejo de fazer algo ou de que algo aconteça ou seja o caso; se tenho uma intenção, deve ser uma intenção de fazer algo. Mas intencionalidade não é o mesmo que consciência. Muitos estados conscientes não são intencionais, como uma sensação súbita de exaltação; e muitos estados intencionais não são conscientes, como eu ter muitas crenças sobre as quais não estou pensando no presente e nas quais posso nunca ter pensado, são apenas crenças que se têm e nas quais, normalmente, não se pensa.

Mas por que isto é importante? Por que tratar da intencionalidade se estamos investigando o livre-arbítrio? Porque uma ação livre é baseada em escolhas livres e também porque tais escolhas são necessariamente sobre o que é externo ao próprio estado mental.

O exercício do livre-arbítrio implica o uso da racionalidade. Seres que não fazem uso da racionalidade não podem romper com as determinações causais impostas pelo instinto ou por outras relações físicas. Já a racionalidade implica intencionalidade (e consciência). Isto porque um ser racional não pode ser racional sem que seus estados mentais possam ser acerca do que está além deles próprios. Assim, pode-se concluir que a intencionalidade é um ponto fundamental para a questão do livre-arbítrio.

Um outro ponto a ser ressaltado é o seguinte: a consciência é uma vantagem evolutiva, pois é uma "característica biológica superior do cérebro". (SEARLE, 2004, p. 25). Nesta mesma linha podemos pensar que o livre-arbítrio também é uma vantagem evolutiva. Não parece razoável – conhecendo a teoria darwinista – que

[7] Física no sentido de fazer parte do mundo físico.

tenhamos a sensação de possibilidade de escolha entre alternativas e que tal sensação seja apenas ilusória. A diferenciação que Searle (2013, p. 74-75) faz entre a experiência de ação e de percepção é que, ao agir, nos sentimos atuando sobre o mundo e, ao perceber, sentimos o mundo atuando sobre nós. Quando temos consciência de que agimos baseados em uma razão, explicar a ação com base naquela razão é perfeitamente adequado. Entretanto, isso não explica como pode haver o rompimento com o princípio da causalidade.

Enfim, sintetizando *grosso modo* a importância da questão da intencionalidade para a do livre-arbítrio, pode-se dizer o que segue. A ação livre é baseada em escolhas livres. Estas se dão sobre o que é externo aos próprios estados mentais, ou seja, a intencionalidade intrínseca é constitutiva de tal escolha: a ação livre depende de intencionalidade. Além disso, a racionalidade – que é interna à intencionalidade – oferece restrições aos fenômenos intencionais no sentido de que, na deliberação, as razões internas se ajustam às externas mediante a representação por algum estado intencional. (SEARLE, 2001, p. 108-115). É por isso que a ação livre pressupõe a racionalidade. Por outro lado, a ação racional supõe que crenças e desejos não sejam causalmente suficientes para a sua ocorrência. Se as crenças e os desejos – que são formas não primitivas de intencionalidade[8] – estiverem envolvidas causalmente como motivadores da ação, pode-se afirmar que tal ação é irracional. Isto porque a racionalidade já pressupõe a livre escolha (SEARLE, 2001, p. 142). Na ação irracional as crenças e os desejos são causalmente suficientes, ao passo que na ação racional não há tal vínculo causal. A ação racional caracteriza-se justamente por não ter os desejos e as crenças como causas suficientes. Numa decisão racional para agir, a razão deve ser independente-do-desejo. (SEARLE, 2001, p. 131). Para agir racionalmente, o agente deve reconhecer uma razão para tanto. Ora, se a racionalidade fosse inerte (epifenomênica), a deliberação não teria lugar na ação humana e, não havendo deliberação, as crenças e os desejos seriam causalmente suficientes para a ação. Quando as crenças ou os desejos são suficientes para a ação, esta não é livre (relação de caráter determinista). Como, ao agir, experienciamos ter alternativas, deve haver algum componente a mais nesta relação, algum elemento que permita o poder causal da racionalidade. Assim, entre as causas e o efeito teríamos um *gap* identificado por Searle (2001, p. 13) como sendo o livre-arbítrio.

Mas o que torna a ação uma ação livre? O *gap*? E o que isto tem a ver com a intencionalidade? Searle (2001, p. 65) defende que quando efetuamos um movimento corporal voluntariamente, a intenção-na-ação[9] é causalmente suficiente para que tal movimento se realize. Para ele não é o movimento físico que não tem causas suficientes, mas sim a intenção-na-ação. A intenção-na-ação, portanto, não possui causas suficientes – nem físicas nem psicológicas. Temos aí então a manifestação do *gap* na liberdade humana. Mas a intenção-na-ação é uma forma de intencionalidade. Portanto, a ação do agente livre, enquanto tal, depende de que seus estados mentais possam ser sobre o que é externo a eles próprios. Por conseguinte, a ação livre pressupõe intencionalidade intrínseca.

---

[8] As formas primitivas de intencionalidade são a ação e a percepção.

[9] A intenção-na-ação – termo técnico utilizado por Searle – é aquela intenção que se tem quando se realiza uma ação. Em ações não premeditadas temos uma intenção-na-ação mas não temos uma intenção prévia. Wakefield e Dreyfus (1991, p. 262) sintetizam a explicação searleana dizendo que "a ação em si, causada por uma intenção prévia ou não, consiste em um movimento corporal e uma intenção na ação, onde a intenção na ação continua a causar o movimento corporal durante toda a duração do movimento".

3.4 Naturalismo biológico versus fisicalismo

A questão da intencionalidade intrínseca tornou-se então o núcleo para uma análise sobre a possibilidade ou não do livre-arbítrio. Ora, não há como agir de forma livre se os desejos ou as crenças forem causalmente suficientes. Tal conclusão é fundamental para a análise comparativa do naturalismo biológico de John Searle com o fisicalismo com relação à questão do livre-arbítrio.

Os estados intencionais e a consciência fazem parte do mundo. A negação disto oferece apenas duas alternativas, a saber, o eliminativismo ou o epifenomenalismo. Bensusan (2002, p. 82) afirma que o fisicalismo é insustentável porque ou deve aceitar o epifenomenalismo ou deve aceitar que propriedades mentais são propriedades físicas. Assim, ou o mental não tem qualquer influência sobre o físico, ou o mental é físico. Jaegwon Kim (1998, p. 119) procura fugir da primeira opção, até porque não vê muita diferença entre o epifenomenalismo e o eliminativismo. De fato, algo que não exerce influência no mundo, causalmente falando, existe? Ainda, se o que é subveniente – que serve de base – não pode ser alterado pelo que é superveniente, o fisicalismo, que aceita a superveniência, acaba por desembocar outra vez no epifenomenalismo – o que traz implicações sérias na questão do livre-arbítrio. Novamente: se o mental é epifenomenal, ele não tem poder causal algum – o que vai contra o que se sabe de biologia, sobretudo de evolução das espécies. Ora, se o conteúdo semântico dos estados mentais não possui poder causal e se a intenção-na-ação é fator imprescindível para a ação livre, há de se concluir que um fisicalismo assim concebido de fato ou não consegue dar conta do livre-arbítrio, ou o nega porque atribui toda a suficiência causal aos fatos físicos brutos. Neste sentido, Searle (2006, p. 182) argumenta contra a noção de superveniência, afirmando que ela é inútil para a filosofia. De fato, tal noção vai contra o que há de mais consolidado no darwinismo. Ora, se o mental fosse superveniente, qual seria a sua vantagem evolutiva? Ademais Searle também defende que a causação micro-macro já nos dá o caminho para explicar como tal relação acontece.

Até aqui tem-se que posições que têm de se ancorar na superveniência ou no epifenomenalismo para explicar o mental não oferecem razões satisfatórias que nos façam dizer que elas sejam o caminho para uma investigação acerca do livre-arbítrio. Tratou-se anteriormente também de que posições eliminativistas são incompatíveis com o livre-arbítrio, pois, ao reduzir os conteúdos e estados mentais ao físico (dentro de um paradigma de terceira pessoa), como o faz Churchland, segundo Cescon (2013, p. 94), ou elimina o mental ou o torna sujeito às leis deterministas da Física.

Para Searle (2013, p. 169), a ação livre não pode ter condições causalmente suficientes. Para ele, a ação livre é independente-do-desejo. Ora, se a ação é causada por crenças ou desejos, pode-se dizer que estas são causalmente suficientes para aquela. Porém, se assim for, não há escolha, não há margem para deliberação. Mas também, se é assim, a racionalidade é inerte (ou epifenomenal) e a ação, por sua vez, fica fora do alcance da valoração racional. (SEARLE, 2013, p. 153-154). Portanto, se as ações livres não podem ter causas suficientes, deve-se concluir que o naturalismo biológico de Searle está mais condizente com o que se entende por livre-arbítrio.

3.5 Naturalismo biológico versus funcionalismo

Searle defende que o cérebro produz causalmente a intencionalidade e que os estados intencionais não são definidos por sua forma, mas por seu conteúdo. Como um programa é puramente formal, a sua instanciação não é suficiente para produzir a intencionalidade intrínseca (SEARLE, 1980) – "a sintaxe em si não é suficiente para o conteúdo semântico" (SEARLE, 2010, p. 17).

Dada a conclusão de que, para que a ação seja livre, o agente livre deve, ao realizá-la, valer-se de intencionalidade intrínseca; considerando também que funcionalistas dão ênfase ao aspecto formal, deixando de lado a intencionalidade intrínseca, tem-se que o naturalismo biológico searleano se apresenta como um caminho mais viável que as correntes funcionalistas nas pesquisas acerca do livre-arbítrio.

4 Implicações éticas

Tratou-se de que a ação livre depende de os estados mentais poderem ser acerca do que lhes é externo. Entretanto, se a ação tiver como causa suficiente uma crença ou um desejo – ou até ambos – não se pode dizer que ela é livre, visto que em tal caso não há o rompimento com a relação de causa e efeito. Para haver tal rompimento, é necessário que o móbil da ação tenha origem em algo independente dos desejos. Ou seja, a origem da motivação da ação livre deve ser externa ao próprio estado mental, isto é, uma razão para a ação. A razão independente-do-desejo é um motivador para a ação livre. A racionalidade reconhecedora (SEARLE, 2013, p. 127) – que é parte da intencionalidade – cria uma razão interna para a ação a partir de um motivador externo. Através deste processo da racionalidade reconhecedora, o motivador externo torna-se um motivador interno.

A ação voluntária pressupõe intencionalidade intrínseca e requer que o agente seja consciente. Assim, na ação voluntária, o agente é um "eu". (SEARLE, 2013, p. 97). É a este "eu" que, por agir voluntariamente, pode ser imputada responsabilidade.

O agente que delibera o faz somente por razões internas. Estas representam razões externas. Então as razões internas "procuram" ajustar-se às razões externas, as quais só operam na deliberação do agente porque este possui algum estado intencional que faz tal representação.

4.1 Livre-arbítrio

Sendo a questão da intencionalidade intrínseca um ponto chave para pesquisas acerca da questão do livre-arbítrio, propõe-se então verificar quais implicações ela promove na questão da possibilidade ou da impossibilidade da existência da inteligência artificial forte. Searle defende em várias de suas obras que não é impossível que possamos criar artificialmente seres capazes de intencionalidade intrínseca – o que é plausível. A condição para isto é que saibamos como os nossos cérebros produzem a consciência. O comportamento aparentemente inteligente de uma máquina atual é puramente "sintático", por assim dizer: é a extensão do que o programador (consciente e capaz de intencionalidade intrínseca) realizou. Ou seja, as máquinas atuais não são inteligentes: a inteligência está naqueles que a construíram e a programaram. Não sendo capazes de intencionalidade intrínseca, as máquinas atuais não possuem livre-arbítrio, apesar de muitas vezes aparentarem. A ação voluntária pressupõe tanto a intencionalidade

intrínseca, quanto que o agente seja consciente. Como tais características não existem nas máquinas atuais, não se lhes pode atribuir nenhuma responsabilidade moral.

4.2 Neurociência e livre-arbítrio

Uma objeção que poderia ser feita à afirmação de que somos capazes de ações livres por sermos capazes de intencionalidade intrínseca é sustentada nos experimentos de Benjamin Libet (1999) e outros posteriores. Segundo Libet (1999, p. 49), o cérebro já está eletricamente configurado para um determinado movimento mais de meio segundo antes que ele ocorra. Entretanto o que tais experimentos talvez comprovem é que há uma predisposição para agir de uma determinada forma em uma situação particular. Ademais, Cinara Nahra (2013, p. 185) acusa tais estudos de pressuporem que o cérebro é uma entidade separada do "eu". Mas dissociar o cérebro desse "eu", como se o primeiro fosse algo à parte, isto é, considerar que a mente pode ser vista como algo separado do cérebro, tem as consequências, já observadas, do dualismo e do epifenomenalismo. O cérebro é, assim, parte constitutiva do "eu". A neurociência não elimina, portanto, a responsabilização moral. Isto porque responsabilizar moralmente só se faz sobre um "eu". Assim, os estudos neurocientíficos citados evidenciam uma disposição prévia por escolher uma alternativa no lugar de outra, mas não eliminam a importância da intencionalidade intrínseca na decisão.

4.3 Naturalismo biológico, moral evolucionista e universalidade das leis morais

Já afirmamos que o naturalismo biológico de Searle é mais compatível – do que o fisicalismo e o funcionalismo – com a teoria de Darwin que trata da evolução das espécies. Dissemos que o livre-arbítrio, dentro desta abordagem, é uma vantagem evolutiva. Sendo assim, como a questão do livre-arbítrio está intimamente relacionada com a da responsabilidade moral, como poderíamos relacionar moral com evolução? Poderíamos derivar um "deve" de um "é"? Em caso positivo, como ficaria a questão da universalidade das leis morais?

Segundo Chediak (2003, p. 47), uma das formas de relacionar moral com evolução é conceber que o biológico em interação com a cultura resultaria em moral. Mas uma objeção que poderia ser feita é a seguinte: o que o biológico fornece para o comportamento moral? Fornece algumas habilidades que são vantagens evolutivas, a saber, a de antecipação de consequências, a de distinguir pelo que é mais desejável e a de poder escolher entre alternativas dadas (CHEDIAK, 2003, p. 48). Esta última inclusive está intimamente ligada à noção de livre-arbítrio.

Entretanto, ainda se poderia objetar que tais habilidades não têm relação alguma com o cumprimento de promessas, com deveres ou obrigações. Tal objeção tem relação com a afirmação humeana – a Lei de Hume – de que não se pode derivar um "deve" de um "é", ou seja, com a suposta falácia naturalista (da qual trataremos adiante). (HUME, *Tratado*, Livro III, Parte I, Seção I).

Por outro lado, se considerarmos a afirmação de que a intencionalidade intrínseca faz parte do mundo natural e que a ação livre está intimamente relacionada à intencionalidade, temos que discordar de Hume. Talvez não possamos derivar um "deve" de um "é" diretamente, mas há, de alguma maneira, uma relação. Searle (2013, p. 192) defende que há estruturas deônticas que compõem as estruturas intencionais as quais vinculam os membros de uma sociedade humana. O indivíduo inserido nesta sociedade tem o poder de criar livremente – e para si

mesmo – razões independentes-do-desejo. Tal indivíduo, como agente consciente que é, reconhece racionalmente os motivadores os quais derivam da assunção intencional e voluntária de obrigações, de cumprimento de promessas e deveres. Portanto, a tese humeana de que é impossível para a razão ter o efeito de causar ou prevenir um desejo ou volição – a de que a razão é escrava das paixões (HUME, *Tratado*, Livro II, Parte III, Seção III) – parece ser falsa, dado que vai contra a atribuição de um papel central à intencionalidade intrínseca na ação humana. Pelo que vimos anteriormente, posicionar-se contra o papel central da intencionalidade na ação humana e contra o seu caráter de vantagem evolutiva é negar o que conhecemos de biologia. Portanto, se a intencionalidade tem origem evolutiva, temos necessariamente que concluir que a moralidade também tem. Nesta mesma linha, Chediak (2003, p. 57) defende que

> É bastante razoável considerar-se que a moralidade possa ter origem evolutiva, estando, por isso, assentada nos sentimentos que estabelecem atitudes de aprovação e de reprovação com relação às ações dos indivíduos, mas não há dúvida que as ações morais, por se expressarem em juízos, estão também sujeitas à crítica e à justificação. A justificação visa a fornecer razões a favor de determinadas normas, estabelecendo a razão da crença.

Neste sentido, Searle (2013, p. 190-191) defende que reconhecer uma razão para realizar uma ação – o que é um ato intencional – já é aceitá-la como uma razão para querer aceitar realizar tal ação. É desta maneira que as razões independentes-do-desejo motivam o agente. De fato, se as leis morais forem redutíveis simplesmente às suas origens evolutivas, não serão universais. A universalidade das leis morais parece estar no reconhecimento das razões. Tal reconhecimento é um ato intencional.

4.4 A falácia naturalista

O modelo clássico, para Searle, trata os fatos institucionais[10] (intencionais) como se fossem fatos brutos. Mas um ato de fala não deixa de ser um ato convencional (SEARLE, 1964, p. 50), ou seja, possui intencionalidade. Por outro lado ainda, a forma lógica das promessas seria a seguinte: "Se C então (se U então P)"[11] (SEARLE, 1964, p. 45). Assim, para Searle, desde que as condições permaneçam as mesmas, pode-se derivar um "deve" de um "é" porque não há premissas com valor moral nesta forma lógica e, portanto, "premissas factuais podem implicar conclusões valorativas" (SEARLE, 1964, p. 58). Searle supõe ter contornado a falácia naturalista. Ademais, considerando que a razão interna para agir vem do reconhecimento de um motivador externo, a moralidade tem relação estreita com a intencionalidade que, por sua vez, está relacionada com o livre-arbítrio.

Conclusão

Não obstante os argumentos apresentados por Searle, parece faltar uma explicação do estatuto ontológico da intenção-na-ação. Outra lacuna que talvez haja

[10] Não há como ter um jogo sem as suas regras. As regras do jogo não são fatos brutos: são fatos institucionais (utilizando o termo aplicado por Searle). Tais fatos institucionais são intencionais, isto é, dependem da intencionalidade daqueles que jogam.
[11] C seriam as condições, U as afirmações e P as promessas.

em sua teoria pode ser a falta de uma explicação para a intenção-na-ação não possuir causas suficientes e, ao mesmo tempo, – no caso da ação livre – ser causalmente suficiente para a ação. Entretanto, o autor sempre reconheceu que o limite das suas teses se encontra no nosso desconhecimento acerca de como o cérebro produz a consciência.

Avaliou-se que a intencionalidade intrínseca é um requisito para a ação livre, isto é, que o livre-arbítrio pressupõe intencionalidade intrínseca. Da mesma forma, a intencionalidade intrínseca somente se dá quando há subjetividade. Sendo assim, ficou claro que a subjetividade é ontologicamente anterior ao livre-arbítrio. Por outro lado, observamos que negar a existência do "eu" acarreta a negação da intencionalidade intrínseca, posto que o ponto de vista de primeira pessoa é um pressuposto. Isto, articulado à conclusão de que a intencionalidade intrínseca é um requisito necessário para o livre-arbítrio, implica que entre o naturalismo biológico, o fisicalismo e o funcionalismo, o primeiro apresenta-se como uma alternativa mais interessante para as pesquisas que tratam da questão do livre-arbítrio.

Notadamente não se tem a pretensão de colocar um ponto final à discussão acerca do livre-arbítrio, entretanto, a seguinte tese tornou-se mais sólida: que a ação livre pressupõe intencionalidade intrínseca e consciência. A veracidade da mesma indica que o naturalismo biológico tem a vantagem de ser mais compatível com a teoria darwinista. Ainda, se o livre-arbítrio depende de intencionalidade intrínseca, a inteligência artificial forte se mostrou não ser possível, a não ser que se possa criar artificialmente seres conscientes a partir do conhecimento (que ainda não se tem) de como o cérebro humano produz a consciência.

* * *

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2002.

BENSUSAN, Hilan. **Como levar estados mentais a sério:** epifenômenos e fingimentos. Manuscrito: Campinas, v. 25, mar. 2002.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CESCON, Everaldo. **Fenomenologia da consciência e da mente**. Caxias do Sul: Educs, 2013.

CHEDIAK, Karla. Notas sobre a concepção evolucionista da moral. In: **Episteme**: Porto Alegre, n. 16, jan./jun. 2003.

COSTA, Claudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

KIM, Jaegwon. Supervenience, determination, and reduction. In: **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 11, nov. 1985.

LIBET, Benjamin. Do we have free will? In: **Journal of Consciousness Studies**, v. 6, n. 8-9, jan./jun. 1999.

MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente**. São Paulo: Artmed, 2009.

NAHRA, Cinara. **Neuroética, livre arbítrio e responsabilidade moral**: a neurociência não prova que o livre-arbítrio é uma ilusão. Dissertatio: Pelotas, n. 38, 2013. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/38/9.pdf>. Acesso em: 8 out. 2014.

SEARLE, John R. **How to derive "ought" from "is".** The Philosophical Review, v. 73, n. 1, jan. 1964. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183201>. Acesso em: 4 ago. 2014.

SEARLE, John R. Minds, brains, and programs**.** In: **Behavioral and brain sciences**, v. 3, n. 3, 1980.

_____. **Mente, cérebro e ciência**. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. **O mistério da consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **Rationality in action**. Cambridge: MIT Press, 2001.

_____. **A redescoberta da mente***.* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

_____. **Consciência e linguagem***.* São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Razones para actuar**: una teoría del libre albedrío. Oviedo: Nobel, 2013.

_____. How to derive "ought" from "is". In: **The Philosophical Review**, v. 73, n. 1, jan. 1964. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183201>. Acesso em: 4 ago. 2014.

TURING, Alan M. Computing machinery and intelligence. In: **Mind***,* Oxford, New Series, v. 59, n. 236, out. 1950. Disponível em: <http://mind.oxfordjournals.org/content/LIX/236/433.full.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2014.

WAKEFIELD, Jerome; DREYFUS, Hubert. Intentionality and the phenomenology of action. In: **LEPORE**, Ernest; VAN GULICK, Robert (Org.). **John Searle and his critics**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.