



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES- CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- PPGF

**DA NOÇÃO DE LIVRE ARBÍTRIO NO ÂMBITO DO NATURALISMO
BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE**

JOÃO PESSOA
2022

DÁCIO JOSÉ DO NASCIMENTO

**DA NOÇÃO DE LIVRE ARBÍTRIO NO ÂMBITO DO NATURALISMO
BIOLÓGICO DE JHON SEARLE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba-UFPB, como requisito final para obtenção do título de mestre em filosofia.

Docente Orientador: Prof^a. Dr^a. Candida Jaci de Sousa Melo

JOÃO PESSOA
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N244n Nascimento, Dácio José do.

Da noção de livre arbítrio no âmbito do naturalismo biológico de John Searle / Dácio José do Nascimento. - João Pessoa, 2022.

100 f. : il.

Orientação: Candida Jaci de Sousa Melo.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia da mente. 2. Consciência. 3. Intencionalidade. 4. Causação mental. 5. Livre-arbítrio. 6. Naturalismo biológico. I. Melo, Candida Jaci de Sousa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 13(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) DÁCIO JOSÉ DO NASCIMENTO.

Aos vinte e quatro dias do mês de outubro de dois mil e vinte e dois, às 15h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPEB, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **Dácio José do Nascimento**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dra. Candida Jaci de Sousa Melo (Presidente – UFPB), Dr. Anderson D’Arc Ferreira (Examinador Interno – UFPB) e Dr. MaxwellMoraes de Lima Filho (Membro Externo – UFCA). Dando início à sessão, a Professora Dra. Candida Jaci de Sousa Melo, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Dácio José do Nascimento** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**DA NOÇÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO NO ÂMBITO DO NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE**”. Após a exposição do candidato, ele foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da defesa da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, a Presidente, Professora Dra. Candida Jaci de Sousa Melo, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **DA NOÇÃO DE LIVRE ARBÍTRIO NO ÂMBITO DO NATURALISMO BIOLÓGICO DE JHON SEARLE**, tendo declarado que seu autor **Dácio José do Nascimento** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. O candidato deverá, no entanto, realizar as modificações sugeridas pela banca, no corpo do texto. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 24 de outubro de 2022.


JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF


PROFª DRª CANDIDA JACI DE SOUSA MELO
PRESIDENTE/UFPB


PROF. DR. ANDERSON D'ARC FERREIRA
MEMBRO INTERNO/UFPB


PROF.DR. MAXWELL MORAIS DE LIMA FILHO
MEMBRO EXTERNO/UFCA

AGRADECIMENTOS

Ao Criador, fonte de toda sabedoria e inteligência, por me ter dado a perseverança de chegar até esse momento.

Àqueles que me incentivaram a retomar os estudos depois de vinte anos fora de uma sala de aula. Em especial a Landim e a Maria Ivonete que sempre me motivaram em buscar o estudo, especialmente neste tempo pandêmico.

A minha orientadora **Prof^a. Dr^a. Candida Jaci de Sousa Melo** pela paciência, encorajamento, auxílio e acompanhamento na construção deste trabalho de dissertação.

Agradeço em especial aos professores **Dr. Andersom D'Arc Ferreira** e **Dr. Maxwell Morais de Lima Filho** por aceitarem o convite para participar deste encerramento de ciclo tão importante na minha vida.

De maneira geral agradeço ao Programa de Pós-graduação Filosofia - PPGFIL e a todos os docentes, colegas de turma e técnicos administrativos que compõem esta equipe.

Não me arrependo de nada, nem do bem que me fizeram, nem do mal. Tudo isso tanto faz. Não me arrependo de nada. Está pago, varrido, esquecido.

Michel Vaucaire

RESUMO

O presente estudo tem como finalidade analisar o problema do livre-arbítrio na filosofia da mente (naturalismo biológico) do filósofo estadunidense John Searle. Uma das condições preparatórias para uma reflexão a respeito do problema do livre-arbítrio é a compreensão de um conjunto de noções interligadas, a saber: a noção de consciência, de intencionalidade e de causação mental. O naturalismo biológico defende que os fenômenos mentais são causados por processos neurobiológicos e são eles próprios características do cérebro. A consciência, na visão de Searle, é ontologicamente irreduzível aos processos neurobiológicos que ocorrem no nível de base do sistema cerebral, mesmo sendo ela causada e realizada dentro desse mesmo sistema cerebral. Ela é, nesse sentido, uma propriedade mental que emerge de processos neurofisiológicos do cérebro e constitui uma característica do sistema como um todo capaz de produzir estados mentais com a propriedade de se dirigir a objetos, eventos e estados de coisas no mundo, i.e., têm intencionalidade. É indispensável compreender o que Searle conjectura a respeito da causação mental. Para ele, está incorreto quem considera uma ação consciente, intencional e voluntária de um agente como sendo o produto de dois conjuntos independentes de causas necessárias e suficientes, as físicas (dos processos neurobiológicos), de um lado, e as mentais (dos estados mentais), de outro lado. Isso levaria ao problema da superveniência causal. Além disso, se consideramos o princípio do fechamento causal do mundo físico, as causas necessárias e suficientes para qualquer evento no mundo são físicas. Isso leva à impotência do mental, se este for considerado como não físico (o que não é o caso de Searle que rejeita o dualismo). Do ponto de vista causal, portanto, a eficiência causal dos estados mentais, considerados por Searle como físicos, não excede a dos processos neurobiológicos. Há, portanto, uma redução causal. Porém, Searle defende que, do ponto de vista ontológico, os estados mentais (os de consciência, sobretudo) não se reduzem aos processos neurobiológicos que lhes subjaz, devido ao seu caráter subjetivo, de primeira pessoa. Surge então a questão: como os estados mentais podem ter alguma relevância nas nossas ações se eles não têm papel causal? Como poderíamos explicar nossas ações como sendo causadas pela nossa vontade, pela nossa liberdade de agir, se há um tipo de determinismo, o neurobiológico? Searle introduz assim o tema do livre-arbítrio. Para ele, a experiência do livre-arbítrio é evidenciada quando realizamos ações conscientemente, intencionalmente e voluntariamente, pois agimos sempre sob o pressuposto de que somos livres para realizar as ações que decidimos. Searle explica as ações voluntárias em termos de razão. Há, segundo ele, uma lacuna (gap) entre as razões para a tomada de decisão e as ações, por um lado, e a tomada de decisão e a realização efetiva das ações, por outro lado. É considerando essa lacuna que ele aborda e defende a noção da liberdade de agir ou livre-arbítrio.

Palavras-chaves: Consciência, Intencionalidade, Causação mental, Livre-arbítrio, Gap

ABSTRACT

The present study aims to analyze the problem of free will in the Philosophy of Mind (biological naturalism) of the American philosopher John Searle. One of the preparatory conditions for a reflection on the problem of free will is the understanding of a set of interconnected notions, namely: the notion of consciousness, intentionality, and mental causation. Biological naturalism holds that mental phenomena are caused by neurobiological processes and are themselves characteristic of the brain. Consciousness, in Searle's view, is ontologically irreducible to neurobiological processes that occur at the base level of the brain system, even though it is caused and carried out within that same brain system. It is, in this sense, a mental property that emerges from neurophysiological processes of the brain and constitutes a characteristic of the system as a whole capable of producing mental states with the property of addressing objects, events and states of affairs in the world, i.e., having intentionality. It is essential to understand what Searle conjectures about mental causation. For him, it is incorrect to consider a conscious, intentional, and voluntary action of an agent to be the product of two independent sets of necessary and sufficient causes, the physical (from neurobiological processes), on the one hand, and the mental (from mental states), on the other hand. This would lead to the problem of causal supervenience. Furthermore, if we consider the principle of causal closure of the physical world, the necessary and sufficient causes for any event in the world are physical. This leads to the impotence of the mental, if it is considered as non-physical (which is not the case with Searle, who rejects dualism). From a causal point of view, therefore, the causal efficiency of mental states, considered by Searle to be physical, does not exceed that of neurobiological processes. There is, therefore, a causal reduction. However, Searle argues that, from the ontological point of view, mental states (those of consciousness, above all) cannot be reduced to the neurobiological processes that underlie them, due to their subjective, first-person character. The question then arises: how can mental states have any relevance in our actions if they have no causal role? How could we explain our actions as being caused by our will, by our freedom to act, if there is a type of determinism, neurobiological? Searle thus introduces the theme of free will. For him, the experience of free will is evidenced when we perform actions consciously, intentionally, and voluntarily, because we always act under the assumption that we are free to perform the actions we decide. Searle explains voluntary actions in terms of reason. There is, according to him, a gap between the reasons for decision-making and actions, on the one hand, and decision-making and the effective performance of actions, on the other hand. It is considering this gap that he addresses and defends the notion of freedom to act or free will.

Keywords: Consciousness, Intentionality, Mental Causation, Free Will, Gap

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I – DO NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE	17
1.1. O que há de errado na filosofia da mente	17
1.2. Do Naturalismo Biológico	22
1.2.1. <i>Aplicação do Naturalismo Biológico</i>	27
1.2.2. <i>Searle, um dualista de propriedades?</i>	30
1.3. Algumas conclusões	36
II – DA NATUREZA DA CONSCIÊNCIA, DA INTENCIONALIDADE E DA CAUSAÇÃO MENTAL	39
2.1. Da natureza da Consciência	40
2.1.1. <i>Do aspecto qualitativo da consciência</i>	45
2.1.2. <i>Do aspecto subjetivo da consciência</i>	46
2.1.3. <i>Do aspecto unitário da consciência</i>	47
2.1.4. <i>Do aspecto da consciência ativa e passiva</i>	48
2.2. Da Intencionalidade	49
2.2.1. <i>Como a intencionalidade é possível?</i>	50
2.2.2. <i>Estrutura da intencionalidade</i>	53
2.2.3. <i>Intencionalidade da ação</i>	56
2.3. Da causação mental	60
2.3.1. <i>Fechamento causal do mundo físico</i>	61
2.3.2. <i>O problema da causação de Hume</i>	63
2.3.3. <i>Experimentamos a causação mental no mundo físico?</i>	66
2.3.4. <i>Causação e o comportamento humano</i>	69
III – DO PROBLEMA DO LIVRE-ARBÍTRIO	72
3.1. Os experimentos de Benjamin Libet e Soon et al	73
3.1.1. <i>Considerações aos experimentos</i>	75
3.2. O problema do livre-arbítrio na teoria da ação de John Searle	78
3.2.1. <i>Livre-arbítrio e Determinismo</i>	80
3.2.2. <i>Determinismo psicológico?</i>	83
3.2.3. <i>Determinismo Neurobiológico?</i>	85
3.3. A maçã de Páris	88
3.3.1. <i>Determinismo: cérebro mecânico</i>	90
3.3.2. <i>Indeterminismo: cérebro quântico</i>	92
3.4. Considerações	95

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Esquema 1 da Causação Mental.	68
Figura 2: Esquema 2 da Causação Mental.	69

LISTA DE ABREVIATURAS E SILGAS

DNA: Ácido Desoxirribonucleico

EEG: Eletroencefalograma

i.é: Isto é

Ms: Milissegundos

sse: Se e Somente Se

T: Tempo

INTRODUÇÃO

A filosofia da mente tem como escopo principal o estudo sobre a “natureza da mente”, sobre os “eventos mentais” e sobre as “funções das propriedades mentais”. Pode-se dizer que a obra de Gilbert Ryle, *the concept of mind*, marca esta guinada no panorama filosófico da era contemporânea, e talvez não seja errôneo dizer que ela dá origem à filosofia da mente, ou pelo menos aos moldes como ela se desenvolveu em nosso século. Ao longo de sua trajetória histórica muitas teorias são postuladas a respeito de como se estabelece a relação mente-corpo (ou mente-cérebro). Isso influenciou o interesse crescente das pesquisas (estudos) científicas sobre muitos tipos de fenômenos mentais, nas últimas décadas.

Nossa pesquisa busca estudar a questão do livre-arbítrio, no âmbito da filosofia da mente, de John Searle – na perspectiva de seu naturalismo biológico. Analisaremos as noções de consciência, de causalção mental, de intencionalidade e de racionalidade que são, segundo Searle, pressupostos para a compreensão e a explicação da liberdade da vontade de agir.

Na abordagem de Searle, apesar dessas propriedades mentais estarem ligadas logicamente, elas diferem entre si quanto ao modo de apercepção (de função). Como a relação mente-cérebro é um pressuposto teórico da nossa condição humana, a análise dessa conexão é uma questão filosófica importante que tem sido investigada no seio de outras disciplinas como as neurociências. Nesta pesquisa, tentaremos mostrar a contribuição de Searle à filosofia da mente, buscando indicar alguns resultados teóricos importantes oriundos das neurociências e da filosofia cognitiva. No entanto, nosso enfoque será nas contribuições de Searle para o debate relativo à natureza dos estados mentais e sobre possibilidade de haver a liberdade da vontade de ação. Nossa pesquisa visa também mostrar os limites dessa abordagem.

Como o problema do livre-arbítrio em Searle está ligado à relação entre a mente e as ações (corporais), é imprescindível abordarmos a discussão sobre o problema mente-corpo – da natureza e do papel da consciência, da intencionalidade e da racionalidade – posto que tais propriedades mentais têm um papel nas ações humanas, que transformam o mundo. Nesse sentido, pesquisaremos a hipótese de que o cérebro humano tenha desenvolvido estruturas complexas que, por sua vez, teriam facilitado processos mentais, aquisição e replicação de representações

comunicativas, intencionalidade, livre decisão da vontade, etc. E que esses processos, enquanto ferramenta mental, teriam possibilitado à espécie humana criar dispositivos ou mecanismos que estenderam sua operação no mundo para atividades e habilidades livres, além das possibilidades do cérebro humano, como a própria consciência, por exemplo. Tal processo constituiria o pensamento consciente, e a organização desses pensamentos constituiria a mente humana.

A metodologia que usaremos nesta pesquisa é essencialmente analítica e bibliográfica, procurando compreender o tema do livre-arbítrio, na perspectiva searleana, como um fenômeno mental, correlacionando-os com alguns estudos científicos realizado na área sobre a noção de liberdade da ação. Esta pesquisa será orientada pela busca em descrever uma abordagem da filosofia da mente de John Searle, notadamente, a do problema do livre-arbítrio. As referências bibliográficas desta pesquisa constituirão de livros, artigos sobre o tema, especialmente a vasta literatura produzida pelo filósofo estadunidense, John Searle.

Para Searle, como já observamos mais acima, antes de se considerar uma reflexão a respeito do problema do livre-arbítrio, se faz necessário a compreensão de um conjunto de noções que lhe estão intimamente ligados, a saber: a noção de consciência, de causalção mental, de intencionalidade etc. Searle, que se define como não dualista, poderia ser visto como esposando um tipo de fisicalismo não-redutivo, visto que defende a dependência do mental ao físico, mas, ele de fato, é contra a redução ontológica do mental ao físico. Ademais, ele é um dos grandes críticos da corrente materialista, sobretudo das teorias de identidade, do funcionalismo e do eliminativismo.

No **primeiro capítulo** da nossa pesquisa, vamos fazer um breve apanhado de suas críticas às várias abordagens materialistas a fim de mostrar como ele tenta superar a herança da abordagem cartesiana que considerava a mente e o corpo como substâncias separadas e independentes. A argumentação de Searle sobre isso é encontrada na sua teoria do naturalismo biológico onde defende os fenômenos mentais serem causados por processos neurobiológicos (no cérebro) e serem eles próprios características do cérebro.

No **segundo capítulo**, analisaremos a abordagem sobre a natureza da consciência explicando por que, na visão de Searle, ela é ontologicamente irreduzível aos processos neurobiológicos do cérebro, sendo, antes, uma característica do sistema como um todo. Para isso, é indispensável compreender o que Searle

conjectura a respeito da causação mental. Segundo Searle, na descrição de uma ação consciente, intencional e voluntária, como levantar o braço, não há dois eventos distintos acontecendo – um sistema consciente e um sistema neurobiológico (não consciente) – mas, dois níveis de descrição de um mesmo evento. Porém, se a consciência não pode ser reduzida aos processos neurobiológicos (do cérebro), devido a sua natureza ontológica (subjativa), como ela pode ter um papel causal, se considerarmos o fechamento causal do mundo físico? Segundo esse princípio, tudo o que há no mundo é físico e nada que não seja físico pode causar algo no mundo. E ainda, se a ocorrência de um evento é causada por razões suficientes determinadas para que ele ocorra, que não aconteceria se não tivesse as mesmas causas, como explicar a liberdade de ação?

Será no **terceiro capítulo** que trataremos do tema do livre-arbítrio. Sendo o livre-arbítrio um dos pressupostos sobre os quais os agentes humanos se baseariam para agir, além da consciência da experiência de agirmos sob esse pressuposto, Searle mostra que, no que concerne a explicação das ações voluntárias em termos de razão, há uma lacuna (*gap*) entre, por um lado, as causas das deliberações e as ações, e a efetiva tomada de decisão e a realização das ações, por outro lado. É considerando essa lacuna (*gap*) que ele aborda e defende a noção da liberdade de agir ou livre-arbítrio.

Numa subseção, mesmo que não seja referência direta aos estudos de Searle, mas como apontamento do trato do livre arbítrio no campo da neurociência, levantaremos alguns apontamentos a respeito do tema em relação a experimentos modernos que colocam em questão se somos livres ou não. Dentre eles analisaremos o experimento de B. Libet (1985), que procura demonstrar que nossos atos livres são precedidos por atividades neuronais inconscientes no cérebro, milissegundos anteriores a tomada de decisão. Outro experimento foi o realizado por Soon *et al.* (2008) que consistia em fazer com que os participantes livremente apertassem um botão a direita ou a esquerda de acordo com letras que eram projetadas numa tela. A tarefa deles era lembrar qual letra estava na tela do monitor no momento em que tomavam a decisão de qual botão pressionar (esquerda ou direita). A atividade dos neurônios nos cérebros dos indivíduos foi registrada pelo uso de imagem por ressonância magnética funcional (fMRI, do inglês *Functional Magnetic Resonance Imaging*). A partir do resultado da experiência feita com os participantes foram projetados programas de computadores que podiam prever a ação que o voluntário

tomaria antes da decisão de apertar o botão. Os resultados desse segundo experimento foram mais assertivos do que os de B. Libet, e confirmam as conclusões que este já havia chegado.

I – DO NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE

1.1. O que há de errado na filosofia da mente¹

É bem sabido que John Searle critica fortemente as correntes materialistas, como algumas teorias se posicionam em relação à natureza dos estados mentais, sobretudo, da consciência. Ele não descarta o materialismo *per se*, pois sua própria teoria – o naturalismo biológico – pressupõe e fundamenta-se no mundo físico. Mas, os alvos de sua crítica concernem à maneira como essa corrente e suas vertentes estão estruturadas, como os princípios que fundamentam suas teorias são utilizados para descreditar ou remover toda reflexão sobre a natureza, o papel ou, até mesmo, a existência dos estados mentais, e o uso de um vocabulário, considerado por Searle, ultrapassado.

Nosso filósofo afirma que o que as teorias materialistas têm em comum é o fato de depreciarem os fenômenos mentais básicos como crenças, desejos e intenções e colocarem em dúvida a existência de características gerais do mental como a consciência e seu aspecto subjetivo (SEARLE, 2006, p. 13). Uma das teses mais radicais do materialismo, no âmbito da filosofia da mente, é a de que os fenômenos mentais não existem de modo algum. Uma segunda é a tese de que não há nada de especificamente mental nos chamados estados mentais, pois eles seriam somente relações causais entre si, em um sistema de *inputs e outputs*. Uma terceira asserção é a ideia de que um computador poderia ser uma espécie de inteligência artificial forte (expressão própria de Searle), dotado de sentimentos, pensamentos e entendimento. Uma quarta defende que não se deve considerar o vocabulário mental (crença, desejo, intenção, esperança etc.) como representação efetiva de fenômenos mentais, como se tais fenômenos psicológicos fossem reais. Uma quinta consideração é a de que a consciência, enquanto fenômeno de sensibilidade e percepção interna, não existe. (Cf. *Ibidem*, p. 14-16).

Essas considerações estariam fundamentadas em sete argumentos do materialismo moderno elencados por Searle. E esses sete argumentos fundam as

¹ Título do primeiro capítulo do livro *A Redescoberta da Mente*, de John Searle. Se pretende trazer neste título a crítica dele aos fundamentos do materialismo. Para entender a teoria de Searle a respeito do seu naturalismo biológico, e do que dele se desencadeia, é indispensável estudar esta crítica, pois com isso será possível entender o naturalismo de Searle, e assim evitar o erro de rotulá-lo como um fisicalista das correntes tradicionais, e ainda ver por que ele se distancia dos fundamentos delas.

concepções e pressuposições sustentadas pela tradição materialista. Segundo Searle, eles seriam: a) onde estaria envolvido o estudo científico da mente, a consciência e a subjetividade seriam de importância reduzida; b) a ciência é objetiva; c) sendo a realidade objetiva, o melhor método de estudo é o que prima o ponto de vista objetivo; d) a verificação objetiva do comportamento seria a resposta para perguntas do tipo: como acessar ou explicar os fenômenos mentais?; e) comportamento inteligente e relações causais de comportamentos inteligentes são a essência do mental; f) cada evento no universo é conhecível e inteligível para a investigação humana, pois a realidade é física; g) as únicas coisas que existem são essencialmente físicas, e opostas ao mental. (Cf. *Ibidem*, p. 19-21).

Segundo nosso filósofo estadunidense, a “tradição” do materialismo, que compõe a grande parte dos grupos de concepções e pressuposições metodológicas, se sustenta naquelas pressuposições que se apoiam mutuamente: sendo a ciência objetiva, porque a própria realidade é objetiva, ela deve ser essencialmente física, e física entendida na forma tradicionalmente concebida, como sendo oposta ao mental. Dessa forma, suas conclusões devem ser independentes, de preferência, de pontos de vistas pessoais, subjetivos, incorrendo naquelas oposições tradicionais, dualismo versus monismo, mentalismo versus materialismo, sendo os termos da esquerda à concepção, falsa, e os da direita à concepção, correta. Daí resulta-se que, sendo a realidade objetiva, o melhor método a ser usado para o estudo da mente é o ponto de vista objetivo, isto é, de terceira pessoa. Esse procedimento seria o mais apropriado para responder à pergunta sobre como conhecer e explicar os fenômenos mentais de outro sistema, cuja resposta seria, observando o comportamento externo do sistema. Comportamentos inteligentes e suas relações causais seriam então a essência do mental.

De tudo isso, conclui-se que, pensa Searle (2006), a partir do fato de que a realidade é essencialmente física, e do fato de que ela é completamente objetiva, ou seja, ela é independente de preferências e pontos de vistas pessoais, é natural admitir que tudo que existe é conhecível por nós. Assim, tudo o que tiver um aspecto subjetivo (cujo acesso é possível somente pelo sujeito da experiência – o ponto de vista da primeira pessoa) como os fenômenos mentais, a consciência, por exemplo, não tem lugar no quadro geral da reflexão científica. Segundo Searle,

Onde está envolvido o estudo científico da mente, a consciência e suas características especiais são de importância muito reduzidas. É bastante provável, realmente desejável, fazer uma descrição da linguagem, da

cognição e dos estados mentais, em geral, sem levar em conta a consciência e a subjetividade (Searle, 2006, p. 19).

Searle enfatiza a importância de saber como tudo isso chegou até nós. Ele fala das origens históricas desses fundamentos e como chegamos a uma situação, na qual as pessoas podem defender teorias que são incompatíveis com fatos óbvios de suas próprias experiências. Não é pelo fato dessa perspectiva dizer que é melhor para a ciência deixar de fora os fenômenos mentais como a consciência, pelo simples fato deles não se prestarem ao método de análise (objetivo) preconizado, que a vivência da experiência deles é eliminada ou deixa de fazer parte de nossa vida subjetiva. É muito simples tentar suprimir teoricamente uma série de coisas que fazem parte da vida dos agentes humanos, como fato de estar consciente ao despertar, somente baseando-se na hipótese de que a ciência se funda somente em fatos objetivos, que são, por natureza, físicos, observáveis e, portanto, mensuráveis. Vai lembrar Searle que

Na filosofia da mente contemporânea, a tradição histórica está nos tornando cegos para os fatos óbvios de nossas experiências, dando-nos uma metodologia e um vocabulário que faz hipóteses obviamente falsas parecerem aceitas (*Ibidem*, p. 23).

Quatro são os fatores que Searle (2006) acredita favorecerem a sustentação dessas hipóteses falsas parecerem verdadeiras e aceitas².

O primeiro diz respeito ao temor de se cair em um tipo de dualismo, sobretudo, o cartesiano. Ainda existe o temor de que se aceitamos algum evento ou fato que possa ser explicado segundo o vocabulário cartesiano, então, estamos adotando o seu dualismo de substâncias. Assim, os fenômenos mentais, caracterizados pela subjetividade, que são inerentes à nossa existência, são imediatamente considerados como suspeitos de não existirem. Reconhecer que os estados mentais de consciência constituem uma característica biológica do cérebro, ainda é algo relutante entre os filósofos.

O segundo fator para a sustentação daquelas hipóteses é o vocabulário usado nos aparatos teóricos que, segundo Searle, não é “inocente, pois nele está implícito um número de asserções teóricas que são quase certamente falsas” (SEARLE, 2006, p. 25). As expressões que opõem, muito bem conhecidas, coisas como: físico x mental, corpo x mente, matéria x espírito, objetivo x subjetivo etc. contribuem para a crença de que se uma coisa é mental não pode ser física; se ela tem um caráter

² Para uma análise mais completa ver SEARLE, *A redescoberta da Mente*, 2006, p. 23-30.

subjetivo não pode ser material etc. Segundo Searle, enquanto não se superar esse vocabulário, muito dificilmente chegar-se-á a uma concepção filosófica capaz de solucionar o velho problema da relação mente-corpo.

O terceiro fator, levantado por Searle, concerne ao fato de que se alguma coisa é real ela deve ser “acessível” para todos os observadores. Isso devido a aceitação daquela pressuposição adotada sobre a realidade ser, em última análise, objetiva. “Essa assunção levou, talvez inevitavelmente, à concepção de que a única forma ‘científica’ de estudar a mente é vê-la como um conjunto de fenômenos observáveis” (Searle, 2006, p. 28). Dessa forma, aquilo que concerne à subjetividade dos fenômenos mentais deve ser voltado para a objetividade do comportamento externo.

O quarto fator que faz hipóteses falsas parecerem verdadeiras, é o desejo de algo mais profundo. Devido à concepção da história do desenvolvimento do conhecimento, almeja-se por algo que vá mais além, como se as afirmações de verdades simples e óbvias sobre os fenômenos mentais não bastassem. Assim, nossas “intuições” sobre espaço e tempo, fenômenos como a solidez, terminam tornando-se meras ilusões substituídas por um conhecimento mais profundo do funcionamento do universo. Por se almejar esse algo mais profundo, aquelas verdades simples são consideradas sem importância, em vistas de conceitos, descobertas, experimentos que possam superar as suposições do senso comum.

Segundo nosso filósofo, não há como estudar os fenômenos mentais sem estudar a consciência, pois a noção do mental é dependente da noção de consciência, daí porque a consciência é realmente importante. Sendo a consciência um dado, então a realidade não é toda objetiva, parte dela é subjetiva. O problema é que a tradição tenta estudar os fenômenos mentais como se fossem fenômenos neutros, independentes da consciência e, conseqüentemente, de seu caráter subjetivo, deixando de fora as características cruciais que distinguem os fenômenos mentais dos não mentais.

No artigo, *como é ser um morcego* (1991)³, Thomas Nagel apresenta o problema das características subjetivas da consciência levantando a questão conforme a ciência mostra, temos acesso a todo conhecimento da neurofisiologia de um morcego: eles dormem o dia todo, pendurados de cabeça para baixo em vigas, e então voam à noite, navegando, detectando ecos do sonar que ricocheteiam em

³ Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione em Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005

objetos sólidos, mas o que é ser um morcego? Qual é o efeito da experiência de ser o que é? Essa é a essência da consciência. Conforme Nagel destaca,

Os fatos a respeito do que é ser como um X [what is it like to be an X] são muito peculiares, tão peculiares que algumas pessoas podem se sentir inclinadas a duvidar da sua realidade ou da importância [significance] das asserções sobre eles (NAGEL, 1974, 1991, 2005).

A esse respeito Searle parece corroborar com Nagel, quando trata deste aspecto peculiar da experiência do que é ser como.

Para qualquer ser consciente, existe um aspecto do tipo “como é” em sua existência. E isso é deixado de fora de qualquer explicação objetiva da consciência porque uma explicação objetiva não pode explicar o caráter subjetivo da consciência (SEARLE, 2004, p. 86).

Como consequência disso, é um erro pensar a metodologia da ciência da mente somente na perspectiva de terceira pessoa, pois fenômenos mentais estão associados à consciência, ao seu caráter intrinsecamente subjetivo. Os estados mentais são sempre estados mentais de alguém. É um erro, portanto, supor a existência de tais fenômenos somente pela observação do comportamento de alguém, ou a partir das relações causais comportamentais de alguém. Esses não são fundamentais para a existência de fenômenos mentais. Searle acredita que a relação dos estados mentais com o comportamento é puramente contingente. “É fácil perceber isto quando consideramos como é possível ter estados mentais sem o comportamento, e o comportamento sem estados mentais”. (SEARLE, 2006, p. 38). Ele tenta demonstrar isso nos experimentos mentais dos cérebros de silício e robôs conscientes.⁴

Searle chega à conclusão de sua objeção ao materialismo clássico com o pensamento de que é possível aceitar a natureza física dos fatos do mundo (ou realidade) sem, no entanto, negar os fatos óbvios intrínsecos à experiência humana, como ser consciente, e o fato de que os estados de consciência têm propriedades fenomenológicas irreduzíveis, e que nada disso implica em adotar uma abordagem dualista. Se ainda existe um certo “ranço” em tomar esses conceitos é porque, como Searle diz (2006, p. 42), existe um certo “dualismo de conceitos” (que leva muito a sério os conceitos do dualismo), levando a erros e confusões como o exemplo da oposição entre físico e mental: ser físico implica ser não-mental e vice-versa.

Segundo Leclerc (2018, p.130), quando um monista materialista afirma que tudo é matéria, ele traz em sua concepção que tudo é constituído de matéria ou

⁴ Sobre isso, ver o terceiro capítulo de *A Redescoberta da Mente* (2006), p. 98-106

depende diretamente e fortemente do que é material. Mas não é nesses termos que a física trata essas questões, pois ela também admite a existência de coisas que parecem não ser feitas de matéria como força, ondas, energias, campos gravitacionais, por exemplo, e nem por isso está tratando de uma espécie de substância separada.

Esses pressupostos, que acabamos de apresentar, são necessários para compreender o vocabulário que Searle utiliza quando vai tratar dos “fenômenos mentais” enquanto “fenômenos biológicos naturais”, “características do cérebro”, “consciência” etc. É importante ter em mente que quando Searle se refere a esses fenômenos, por esses termos, ele não está falando de propriedades que estão além das propriedades físicas. Eis porque ele denomina de “naturalismo biológico”, sua teoria dos fenômenos mentais, no âmbito de sua filosofia da mente, sobre o qual nos debruçaremos agora.

1.2. Do Naturalismo Biológico

Muitos pontos que compõem o naturalismo biológico de Searle serão tratados no capítulo II. Na presente seção, trataremos, em linhas gerais, das fundamentações teóricas dos argumentos do nosso filósofo. Algumas noções serão tratadas, mas sem aprofundamento, como as de consciência, intencionalidade e de causação mental, por exemplo.

Outro ponto a ser colocado em questão é sobre o vocabulário utilizado. Tendo em vista o que foi posto na seção anterior, a terminologia que implica algum tipo de dualismo já está superada, na abordagem de Searle, mesmo se ele é alvo de críticos que lhe acusam de adotar um tipo de dualismo – o de propriedades – aos quais ele se explica. Trataremos dessa questão em uma subseção. Para prosseguirmos no nosso trabalho, é bom ter em mente que Searle não está defendendo, no naturalismo biológico, a existência de dois mundos separados ou mesmo de duas propriedades distintas e independentes uma da outra. Quando ele diz, por exemplo, que a consciência é irreduzível ontologicamente, ou quando se fala de seu aspecto subjetivo, ele não confere à consciência um *status* ou um lugar separado do cérebro, ou que ela goza de uma especialidade no mental, mas, simplesmente que ela é um estado do cérebro no qual ele se encontra naquele momento, i. é., a um certo nível do sistema como um todo.

Grosso modo poderíamos definir o naturalismo biológico de Searle em dois princípios, a saber: a) o cérebro causa a mente; b) a mente é uma característica de ordem superior do cérebro. Por se tratar de um fenômeno biológico assim como a digestão é para o estômago o estado deste órgão num determinado momento, assim também são os eventos mentais em relação ao cérebro: fenômenos biológicos causados pelo funcionamento do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo Searle,

O famoso problema mente-corpo, fonte de tanta controvérsia ao longo dos dois últimos milênios, tem uma solução simples. Esta solução encontra-se ao alcance de qualquer pessoa instruída desde o início de um estudo sério sobre o cérebro há cerca de um século, e, em certo sentido todos sabemos que é verdadeira. Aqui está ela: os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios características do cérebro (...) os processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática (Searle, 2006, p. 7).

Várias são as questões que podem ser levantadas a respeito dessa teoria searleana, dentre elas, as que mais nos interessam aqui, para os fins de nossa pesquisa são: como o cérebro causa a mente? Quais são as características do mental (consciência, intencionalidade, causação mental etc.) e como funcionam? Existem relações causais entre fenômenos físicos e fenômenos mentais? Como eventos mentais podem causar algo no mundo físico?

Já é de conhecimento nosso que Searle é contrário à ideia herdada do vocabulário cartesiano – ele mesmo é anti-cartesiano e rejeita categoricamente a suposição cartesiana segundo a qual o mental e o físico se excluem mutuamente, causando, dessa forma, uma incompatibilidade entre os termos “físico” e “mental”. Searle tentará demonstrar, em sua teoria, que essa hipótese é incorreta, e devido a isso muitas correntes filosóficas, que aceitam essa hipótese, não conseguem solucionar o problema da relação mente-corpo (ou mente-cérebro), que continua sendo um desafio.

Searle busca dissolver essa incompatibilidade entre o físico e o mental de um modo diferente, pelo menos aparentemente, daqueles das correntes clássicas. Para ele o mental é físico e não há incompatibilidade entre ambos. Como um naturalista, ele aceita que o mundo é constituído de fenômenos físicos e ao mesmo tempo aceita que o mundo contém fenômenos mentais irreduzíveis, conforme assinala Leclerc (2018, p. 124).

Para Searle,

Tanto o materialismo quanto o dualismo estão tentando dizer algo verdadeiro, mas ambos acabam dizendo algo falso. O materialista está tentando dizer, verdadeiramente, que o universo consiste inteiramente de fenômenos materiais, como partículas físicas em campos de força. Mas, ele acaba dizendo, falsamente, que estados irreduzíveis de consciência não existem. O dualista está tentando dizer, verdadeiramente, que estados ontologicamente irreduzíveis de consciência existem, mas ele acaba dizendo, falsamente, que estas não são partes comuns do mundo físico (SEARLE, 2008, p. 06-07).

Segundo nosso filósofo, pode-se dizer o que há de verdadeiro em cada visão sem dizer o que há de falso, e para isso é necessário desafiar as suposições por trás do vocabulário tradicional. É a partir dessa perspectiva que será possível compreender e refletir a respeito do problema da incompatibilidade dos termos físico-mental (mente-cérebro). Mental e físico, para Searle, são compatíveis. O mental é uma característica do cérebro enquanto sistema, é uma característica do sistema como um todo, ou seja, não há compartimentos separados como os *hardwares* nos quais são colocados *softwares*, mas estados mentais, como os de consciência que são produtos de todo o sistema cerebral em funcionamento. Fazendo um paralelismo, assim como a solidez de um bloco de cimento é uma propriedade de ordem superior⁵ do bloco inteiro, que depende da estrutura molecular do cimento, os fenômenos mentais são propriedades superiores do cérebro inteiro, que dependem da estrutura neurobiológica do próprio cérebro.

Comentando Searle, Leclerc (2018, p. 125) exemplifica: um neurônio isolado não é consciente, mas bilhões de neurônios podem produzir algo como a consciência. Uma molécula isolada não é sólida, mas milhões de moléculas podem produzir a solidez. Assim, as propriedades de ordem superior podem preservar seus poderes causais.

Talvez seja nesse aspecto que a tese de Searle encontre alguns entraves, a saber: o que seriam esses aspectos de ordem superior? Eles teriam propriedade causais no mundo físico? Não seriam eles epifenômenos? Pode-se reduzir ontologicamente os aspectos de nível superior ao nível inferior? Se não podem, não estaríamos caindo em um dualismo de propriedades? Haveria diferença entre redução causal e redução ontológica?

⁵ Vale lembrar que quando usamos o termo superior, no vocabulário searleano, não estamos informando algo a mais, acima, ou além da estrutura inferior. O sistema, em seu nível macro, pode ser descrito como instanciando um estado mental, e esse é o estado em que se encontra todo o sistema.

Na terceira seção desse capítulo iremos aprofundar essas questões quando tratarmos a respeito dos críticos de Searle que o acusam de ser um dualista de propriedades.

De antemão, o que se pode inferir é que, para Searle, os fenômenos mentais têm um modo especial de existir, eles existem subjetivamente, ou seja, eles são experiência de primeira pessoa. Isso não significa, segundo nosso filósofo, que seja conferido aos fenômenos mentais alguma condição especial, ou que estão acima e sobre os fenômenos neuronais, como se postula no dualismo de propriedades. Mas que, embora sejam experiências subjetivas, eles são o estado no qual o cérebro, enquanto um sistema inteiro, se encontra.

Para Searle, falar do mental, da subjetividade, não é incompatível com a ciência, i.é., com o discurso científico:

Aquilo que quero insistir incessantemente é que podemos aceitar os fatos óbvios da física – por exemplo, que o mundo é constituído inteiramente de partículas físicas em campos de força – sem, ao mesmo tempo, negar os fatos óbvios de nossas próprias experiências – por exemplo, que somos todos conscientes e que nossos estados conscientes têm propriedades fenomenológicas *irredutíveis* bastante específicas (SEARLE, 2006, p. 44-45).

O erro consiste na suposição de que ambas as teses sejam incompatíveis e já sabemos de onde se deriva tal erro, na aceitação das suposições inerentes ao vocabulário tradicional⁶. No livro *mente, cérebro e ciência* (1984, 2018), Searle já manifestava sua inconformidade com as alternativas disponíveis na filosofia da mente: ser monista ou dualista. Na opção do monista, por exemplo, há as possibilidades de ser um materialista ou um idealista, e no caso de ser materialista pode-se ainda escolher ser behaviorista ou fisicalista e assim por diante. É para tentar superar essas “velhas categorias esgotadas”⁷ que Searle desenvolve a teoria do naturalismo biológico, cunhada por ele mesmo. Ninguém se sente obrigado a escolher entre o monismo e o dualismo quando se refere a questões tais como o “problema da digestão-estômago”. Por que é que deveria ser diferente com o problema mente-corpo? (Cf. SEARLE, 1984, 2018, p. 19).

⁶ Searle não deixa muito claro como ele mesmo escapa do vocabulário tradicional, contudo, já havia informado que existe um tipo de dualismo conceitual tão arraigado na linguagem que torna difícil falar das categorias cartesianas sem sair do significado delas. Como ainda não se tem um vocabulário neutro para se referir aos termos mental e físico, sem correr o perigo de se identificar com o dualismo, Searle usa os mesmos termos consciente de que não está incorrendo nesse erro ou perigo.

⁷ Assim, Searle descreve as alternativas apresentadas pela longa tradição em Filosofia da Mente. (Cf. 1984, 2018, p. 19).

Segundo nosso filósofo, as características dos fenômenos mentais como a subjetividade da consciência, intencionalidade, causação mental são características próprias de nossa vida mental. Para ele, “os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais ou auditivos, dores, cócegas (...) pensamentos, na realidade, toda a nossa vida mental, são causados por processos que têm lugar no cérebro” (SEARLE, 1984, 2018, p. 23), e são características do cérebro.

Mas, como se dá essa relação de que o cérebro cause a mente e esta seja justamente característica do cérebro? Para Searle, não ver a simultaneidade entre ambas as proposições é o empecilho para a solução. E o erro está em uma má compreensão a respeito da causação. De acordo com nosso filósofo

É tentador pensar que sempre que A causa B, devem existir dois acontecimentos discretos, um identificado como causa, o outro identificado como o efeito; que toda causa funciona da mesma maneira que as bolas de bilhar tocando umas nas outras. Este modelo grosseiro das relações causais entre cérebro e mente inclina-nos a aceitar uma espécie de dualismo; somos inclinados a pensar que os eventos num reino material, o “físico”, causam acontecimentos num outro reino insubstancial, o “mental”. E isso parece-me um erro (*Ibidem*, p. 27).

Dessa forma, se faz necessário buscar um conceito de causação mais sofisticado. Já havíamos, de forma sintética, apontado esse caminho mais acima, a saber, da distinção comum na física entre as microestruturas e as macroestruturas. Estas últimas são características causadas pelas primeiras e sua estrutura não informa mais do que se pode explicar a partir de sua microestrutura. Contudo, essa propriedade no nível macro não é um epifenômeno, sua forma de ser causa um efeito no mundo físico, mesmo que descendo até as estruturas no nível micro, elas não se encontram lá. Por exemplo, a solidez de um martelo é explicada pelo comportamento das moléculas que compõe o martelo, mas a “sólidez” não se encontra nessas moléculas.

Todavia, como aplicar isso aos fenômenos ou propriedades mentais? Para Searle, as propriedades mentais podem ser explicadas segundo o mesmo modelo utilizado para explicar tantos outros fenômenos encontrados na natureza. Com efeito, é comum observar que as características de superfície de muitos fenômenos são causadas por e realizadas numa microestrutura. Assim, por analogia, Searle assume que, em princípio, é de maneira similar que o cérebro causa ao e mesmo tempo realiza os fenômenos mentais. Estes são produtos de processos neurobiológicos que ocorrem no interior do cérebro.

Na próxima subseção buscaremos mostrar como Searle aplica a sua teoria do naturalismo biológico relacionando-a com as ciências, especialmente a biológica.

1.2.1. *Aplicação do Naturalismo Biológico*

Searle, na obra já citada acima, analisa quatro características mentais (consciência, intencionalidade, subjetividade e causação mental), as quais ele considera principais, enquadrando a existência delas no mundo físico. Para ele, de uma certa forma, essas características se tornaram problemas na tradição da filosofia da mente, pois elas tocam na questão mais sensível, e de grande debate, que é o problema mente-corpo.

Ele afirma que a melhor maneira de se demonstrar como algo é possível é mostrar como ela existe de fato. Devido às descobertas científicas e, sobretudo, ao avanço dos estudos, no âmbito da biologia, se conseguiu compreender melhor o caráter biológico dos processos característicos dos organismos vivos. Afirma Searle, “assim que compreendemos como as características típicas dos seres vivos têm uma explicação biológica, já não constitui para nós mistério algum que a matéria seja viva” (SEARLE, 1984, 2018, p. 31).

Essa proposição pode ser aplicada à consciência. Não deveria ser espantoso e difícil de compreender que essa massa cinzenta, guardada pelo crânio, composta de milhões de células nervosas, deve ser consciente, da mesma forma que não é difícil afirmar que essa estrutura de aglomeradas moléculas núcleo-proteicas deve ser viva. Searle reafirma que a melhor maneira de se eliminar o mistério sobre a consciência é compreender os processos que lhe causam. É bem verdade que grandes foram os avanços neste aspecto, no ramo das ciências neurobiológicas, mas ainda resta muita coisa a ser estudada e explicada. Portanto, estamos longe de termos uma compreensão completa do funcionamento do cérebro e de como ele produz as propriedades mentais, a consciência, em particular. Contudo, Searle observa, que já compreendemos o caráter geral: “compreendemos que há certas atividades eletroquímicas específicas que ocorrem entre os neurônios ou módulos neuronais e talvez outras características do cérebro, e esses processos causam a consciência” (SEARLE, 1984, 2018, p. 31). Não há necessidade de qualquer ideia de *élan vital* para conferir vida, ou mesmo atribuir consciência ao cérebro. Sua estrutura, enquanto um

todo, enquanto um produto ou resultado do processo da evolução é suficientemente desenhado para gerar a consciência.

De forma similar, esse modelo explicativo pode ser aplicado ao problema da intencionalidade. Searle questiona como os átomos vazios podem ter intencionalidade, como podem ser acerca de alguma coisa que não eles mesmos? Searle defende que a maioria dos estados mentais são estados intencionais e que estes têm conteúdos representacionais que determinam as condições segundo as quais eles são satisfeitos e que eles possuem todas as características comuns aos estados intencionais, i. e., todo estado intencional é formado por um conteúdo representativo em um certo modo psicológico. Para Searle, igualmente ao mistério da consciência, o mistério da intencionalidade também deve ter uma solução simples, uma descrição detalhada de como os fenômenos são causados pelos processos biológicos e ao mesmo tempo realizados no sistema biológico. Experiências táteis, visuais, fome, entre outras semelhantes, são próprias aos estados mentais intrinsecamente intencionais causados por processos cerebrais e realizados na estrutura do cérebro.

No que concerne à subjetividade, a pergunta que Searle levanta é: como atribuí-la aos estados mentais dentro de uma visão objetiva do mundo físico? Na primeira seção desse capítulo, já sublinhamos que Searle constrói sua crítica à tradição materialista, a qual se fundamenta em sete argumentos, elencados por ele. Dois deles levam à conclusão de que se a realidade é objetiva, então, a metodologia das teorias científicas deve adotar o ponto de vista de terceira pessoa (que é objetivo) a fim de evitar qualquer indício do ponto de vista de primeira pessoa (que tem um caráter subjetivo) e não se enquadra na visão da ciência. É um fato da biologia que a evolução produziu certos tipos de sistemas biológicos como os cérebros humanos e de outros animais que têm características subjetivas. Conforme Searle enfatiza, “o meu estado presente de consciência é uma característica do meu cérebro, mas os seus aspectos conscientes me são acessíveis de um modo que não são acessíveis a você” (SEARLE, 1984, 2018, p. 33) e o contrário também é verdadeiro. Assim, se a ciência é o estudo do apanhado objetivo e sistemático acerca das coisas do mundo, não faz sentido excluir a subjetividade, tendo em vista que ela é um componente desse sistema biológico chamado cérebro, pois este é, causalmente falando, um sistema consciente, sistema este que a evolução biológica produziu com tal característica, os aspectos conscientes do cérebro de uma pessoa os são acessíveis a ela de um modo

que não são acessíveis a outrem. A subjetividade é um traço intrínseco à nossa natureza e, portanto, é um fato objetivo da biologia, cérebros com consciência subjetiva. Logo, “se a subjetividade vai contra certa definição de ‘ciência’, então é a definição, e não o fato, que teremos de abandonar”. (SEARLE, 1984, 2018, p. 33).

No que diz respeito ao problema da causação mental, a pergunta a ser respondida é: como os eventos mentais podem causar eventos físicos? Como, por exemplo, a decisão livre e consciente de levantar o braço. Como um pensamento, considerado pelo materialismo como etéreo, imponderável, causaria uma ação? Para Searle, os pensamentos não são imponderáveis ou etéreos. Quando o ser humano tem um pensamento (um estado ou um ato mental), uma atividade neurobiológica acontece simultaneamente, na base cerebral. Assim, um pensamento pode ser explicado como sendo um traço ou característica do sistema cerebral que este produz quando está em um certo nível de atividade. Segundo Searle, esse traço mental do cérebro causa movimentos corporais por meio de processos fisiológicos: “ora, porque os estados mentais são características do cérebro, têm dois níveis de descrição – um nível superior em termos mentais e um nível inferior em termos fisiológicos” (*Ibidem*, p. 34). Assim, quando realizamos uma ação como levantar conscientemente e intencionalmente o braço direito, por exemplo, há um nível de descrição desse evento que concerne à tomada de decisão consciente, intencional e, em princípio, livre da ação de levantar o braço, por um lado, tem o nível de descrição neurobiológica, que vai dos disparos neuronais às fibras musculares que possibilitam levantar o braço, por outro lado. Segundo Searle, há uma “existência de dois níveis causalmente reais de descrição do cérebro, uma ao nível macro dos processos mentais e a outra ao nível micro dos processos neuronais” (*Ibidem*). Sendo assim, os mesmos poderes causais do sistema, como um todo, podem ser descritos em qualquer um dos níveis.

Nossa análise das características mentais, apresentada até aqui, é bastante sucinta, mas ela será complementada no próximo capítulo, onde vamos apresentar as razões que motivaram Searle a defender que os fenômenos mentais são características de nível superior do cérebro, que os estados mentais podem ser conscientes ou não, intencionais ou não, que são, por natureza, subjetivos e podem ter um papel causal no mundo.

Contudo, esta análise searleana rendeu ao nosso filósofo duras críticas e, embora ele não se considere, muitos autores o acusaram de ser um dualista de propriedades. Na subseção seguinte destacaremos algumas críticas levantadas ao

naturalismo biológico de Searle e ao mesmo tempo sua tentativa de justificação contra aquela acusação.

1.2.2. Searle, um dualista de propriedades?

O naturalismo biológico de Searle parece ser uma teoria que tenta conciliar as abordagens dualistas e materialistas, embora ele mesmo não se defina como um filósofo dessas correntes. Ele se define como um naturalista. Como já sublinhamos, na abordagem do naturalismo biológico, as propriedades mentais têm um poder causal efetivo no mundo. No caso da consciência, ela é ontologicamente irreduzível aos processos que lhe causam, mesmo se seu poder causal é redutível ao dos processos de base que a produzem. Como Searle tenta conciliar esses dois aspectos da consciência?

Searle se interessa fortemente pelo tema da consciência e defende com veemência sua existência e seu caráter subjetivo, inerente às experiências de primeira pessoa. Nossos estados de consciência são causados por estados cerebrais mais básicos, os estados mentais de consciência podem, em princípio, causar outros estados cerebrais, mas, o poder causal dos primeiros não vão além do poder causal dos segundos, assim, a eficácia causal da consciência é redutível à eficácia causal dos elementos de base, porém, essa redução causal não implica a redução ontológica, pois, os estados de consciência são traços constitutivos da vida mental dos agentes, das experiências vivenciadas cujo acesso é restrito à primeira pessoa. Esse é o seu aspecto irreduzível. É justamente essa posição de Searle que o fará ser acusado de dualista de propriedades, pois para seus críticos a consciência, assim definida, parece ganhar uma condição especial, parece estar acima das propriedades cerebrais, acima e além do mundo físico, mesmo que dependa da base física para existir.

Para refutar os seus opositores, em 2002, Searle escreve um artigo no *Journal of Consciousness Studies*, intitulado *Why I am not a Property Dualist* (Porque eu não sou um dualista de propriedades). Serão suas conclusões neste artigo que explicitaremos adiante.

Como está estruturado o dualismo de propriedades?

O dualista de propriedades afirma a existência de duas categorias exclusivas que são os fenômenos físicos e os fenômenos mentais. Sendo que os primeiros são

essencialmente objetivos, isto é, existem independentemente de quaisquer experiências humanas pessoais e os fenômenos mentais são subjetivos, existem somente enquanto experimentados subjetivamente pelo indivíduo. Pode-se, aqui, já se antecipar uma crítica a Searle, pois encontramos em seu discurso os termos objetivo e subjetivo, mas como veremos, em sua defesa, quando ele se refere a objetivo (físico) e subjetivo (mental) não está falando de propriedades exclusivas e independentes.

Porém, os dualistas de propriedades vão além. Para eles, a evolução produziu os estados mentais, e estes estão acima e além de suas causas físicas. Eles são ontologicamente independentes, são constituintes básicos da realidade, tal como as cargas elétricas, interagindo radicalmente com as propriedades físicas do cérebro. Chalmers, um dos autores que aceitam essa ideia, vai afirmar que “tudo o que sabemos é que existem propriedades individuais neste mundo – as propriedades fenomenais – que são ontologicamente independentes das propriedades físicas”⁸ (CHALMERS, 1996, p. 125).

É desse aspecto “místico” – metafísico – que Searle discorda. Essa ideia de que a propriedade mental está acima e além das propriedades físicas é perigosa e endossa o dualismo, pois acaba atribuindo às propriedades mentais uma categoria para além do mundo físico, como Chalmers (1996), afirmara.

Segundo Searle (2008, p. 6), para o dualista de propriedades, a consciência é como o vapor da água fervendo, ou ainda, como o glacê do bolo que está acima e sobre ele. Desta forma, como está proposto, o dualismo de propriedades se apresenta como um problema insuperável, ou a consciência (vapor da água, glacê) causa coisas físicas, mas não sabemos como isso se dá, porque é uma forma dualista de causação, ou ela não causa nada, e isso levaria a um problema pior que é o epifenomenalismo, a consciência está lá, recebe informações do mundo exterior, mas não tem nenhum poder causal.

Como vimos, Searle considera a consciência como um traço ou característica própria a um determinado nível ou estado do cérebro enquanto um todo (um sistema), ela não é algo adicionado ou externo ao sistema cerebral. O cérebro causa a consciência do mesmo modo que a constituição molecular de uma mesa, por exemplo,

⁸ “All we know is that there are properties of individuals in this world—the phenomenal properties—that are ontologically independent of physical properties”.

causa sua solidez. O cérebro causa a consciência assim como o estômago causa a digestão, não sendo esta algo diverso ou acima e além do que se passa no estômago.

No entanto, embora a consciência seja causalmente redutível ao processo cerebral que lhe causa, ela não é, na visão de Searle, ontologicamente redutível a esse processo cerebral, pois, ela tem uma ontologia de primeira pessoa (que lhe confere um caráter subjetivo e um ponto de vista indexado à primeira pessoa ou ao sujeito da experiência) enquanto o mundo físico possui uma ontologia de terceira pessoa (que lhe confere um caráter objetivo).

Segundo Searle, o erro do dualista de propriedade em considerar que por ser ontologicamente irredutível a um processo cerebral, a consciência também deve ser causalmente irredutível. Para ele,

Como o vocabulário tradicional nos diz que o mental e o físico são duas categorias ontológicas distintas e porque a consciência não é ontologicamente redutível à sua base neuronal, supomos que isso não faz parte do mundo físico, da maneira que esses outros fenômenos são. Esse é o erro mais profundo do dualismo de propriedades. E é precisamente aí que eu me separo do dualista de propriedade. O problema não é apenas que temos um vocabulário obsoleto do século XVII que contrasta o mental e o físico, mas que também temos um equívoco da natureza da redução. A redução causal não implica necessariamente redução ontológica, embora tipicamente onde temos uma redução causal como no caso da liquidez, solidez e cor, tendemos a fazer uma redução ontológica. Mas a impossibilidade de uma redução ontológica no caso da consciência não lhe dá nenhum status metafísico misterioso (SEARLE, 2002, p. 5)⁹.

No artigo que mencionamos acima, Searle desenvolve quatro argumentos que, segundo ele, justifica sua defesa de não ser considerado um dualista de propriedades.

Em primeiro lugar, para Searle (2002) não existem duas ou mais categorias ontológicas fundamentais como pensavam os dualistas de propriedades. Responder a questões do tipo, quantas categorias fundamentais existem? não tem sentido, para ele. Na experiência com o mundo em que vivemos, coexistimos com muitos tipos diferentes de características como a atração gravitacional, o eletromagnetismo, por exemplo. Além desses elementos, temos também quedas nas taxas de juros,

⁹ Because the traditional vocabulary tells us that the mental and the physical are two distinct ontological categories and because consciousness is not ontologically reducible to its neuronal base, we suppose that is not a part of the physical world, in the way that these other phenomena are. That is the deeper mistake of property dualism. And that is precisely where I part company with the property dualist. The problem is not only that we have an obsolete 17th century vocabulary that contrasts the mental and the physical, but that we also have a misconception of the nature of reduction. Causal reduction does not necessarily imply ontological reduction, though typically where we have a causal reduction as in the case of the liquidity, solidity and color we have tended to make an ontological reduction. But the impossibility of an ontological reduction in the case of consciousness does not give it any mysterious metaphysical status.

resultados eleitorais, pontos marcados em jogos de futebol etc. Saber se estes últimos são físicos ou não físicos, segundo nosso filósofo, não parece interessante, ou mesmo significativo. O que ele propõe é fazer uma distinção útil, para os propósitos da sua teoria, entre biológico e não biológico: “No nível mais fundamental, a consciência é um fenômeno biológico, no sentido em que é causada por processos biológicos, é em si um processo biológico e interage com outros processos biológicos”¹⁰ (SEARLE, 2002, p. 3). Mas, o que dizer dos aspectos da cultura? É importante frisar que nossa vida consciente tem moldes culturais, porém a cultura é em si uma expressão das capacidades biológicas subjacentes do cérebro humano, não algo para além e fora destas capacidades.

Uma segunda distinção que Searle aponta entre ele e os dualistas de propriedades é sobre a redutibilidade da consciência, no aspecto causal. Para ele, como já frisamos anteriormente, a redutibilidade da consciência acontece causalmente, ou seja, ela é causalmente redutível aos processos cerebrais. Ela não tem poderes causais próprios além dos poderes causais da neurobiologia subjacente. Quanto ao seu aspecto ontológico, consciência é irreduzível à neurobiologia subjacente.

Assim, no que concerne à irreduzibilidade ontológica da consciência, Searle está de acordo com os dualistas de propriedades, mas ele se distancia dessa abordagem no que concerne às implicações tiradas a partir desse fato. Pois, ser ontologicamente irreduzível aos processos cerebrais não confere à consciência um *status* ser algo além dos processos cerebrais, como defendem os dualistas de propriedades. Em suas palavras: “nego que a irreduzibilidade ontológica da consciência implica que ela seja algo ‘além’, algo distinto de sua base neurológica”¹¹ (*Ibidem*, p. 4).

Outro aspecto de sua teoria que leva seus críticos a lhe identificarem como um dualista de propriedades é Searle defender que a consciência é uma característica do cérebro. Os dualistas de propriedades afirmam o mesmo, mas, segundo nosso filósofo, eles não estão dizendo a mesma coisa que ele. Segundo nosso autor,

“O dualista de propriedade significa que, além de todas as características neurobiológicas do cérebro, há uma característica extra, distinta, não física

¹⁰ At the most fundamental level, consciousness is a biological phenomenon in the sense that it is caused by biological processes, is itself a biological process, and interacts with other biological processes.

¹¹ I deny that the ontological irreducibility of consciousness implies that consciousness is something “over and above”, something distinct from, its neurobiological base

do cérebro, enquanto eu quero dizer que a consciência é um estado em que o cérebro pode estar, da maneira que a liquidez e a solidez são estados em que a água pode estar”¹² (SEARLE, 2002, p. 4).

Para Searle, é nesse aspecto que está a inadequação que a terminologia tradicional rendeu ao discurso teórico sobre a relação mente e cérebro. O vocabulário tradicional, como acusa nosso filósofo, foi elaborado para contrastar o mental e o físico, e dessa forma conclui que não há como dizer o que ele quer dizer, no vocabulário tradicional, sem soar como se estivesse dizendo algo inconsistente. Contudo, Searle aponta que o dualista de propriedades considera a consciência como um traço fora do cérebro, por ser uma característica mental, mas ele quando faz a afirmação de que a consciência é uma característica mental ele quer dizer que ela é uma característica biológica e física do cérebro, e que seu aspecto subjetivo tem que ser um processo biológico, pois não se encontrou nenhum outro sistema que possa causar e realizar estados conscientes além do sistema cerebral.

Mesmo com todo o esforço de se desvincular do vocabulário tradicional ao postular o naturalismo biológico, Searle é criticado por não parecer superar o problema mente-corpo (mente-cérebro). Alguns afirmam, como é o caso de Feser (2004), que ele é um dualista de propriedades ainda que se empenhe forçosamente em dizer o contrário. Uzai Junior (2016), ao comentar a crítica de Feser a Searle, destaca que

Feser (2004) diz que Searle está absolutamente correto quando diz que a diferença entre sua abordagem e o dualismo de propriedades consiste em que, para a primeira, a consciência é tão física como qualquer outro evento da natureza, e para a segunda, ela é um evento que está acima e além do mundo físico, mesmo que dependendo do físico para existir. Porém, malgrado essa diferença lateral, Feser diz que ambas as abordagens comungam de preceitos fundamentais, mesmo que Searle tente disfarçá-los num outro tipo de linguagem (UZAI Junior, 2016, p.124).

Costa (2012) enfatiza que a posição de Searle se mostra interessante, mas que aparecem pelos menos dois problemas em sua abordagem: um referente a causalção e o outro referente distinção ontológica da consciência de outros eventos físicos.

O primeiro problema levanta questões do tipo: existe, de fato, uma relação causal *button-up*? O que isso quer dizer? Conforme Costa (2012), seria o seguinte: descreve-se geralmente causalção como a relação causal do nível macro para o nível macro como riscar o fósforo causa fogo, por exemplo. Também pode ser descrita

¹² The property dualist means that in addition to all the neurobiological features of the brain, there is an extra, distinct, non physical feature of the brain; whereas I mean that consciousness is a state the brain can be in, in the way that liquidity and solidity are states that water can be in.

como a relação causal do nível micro para o nível macro: o aumento da energia cinética das moléculas de pólvora na ponta do palito, quando o fósforo é friccionado, por exemplo, faz com que essas moléculas reajam com o oxigênio do ar produzindo o processo de combustão. Outra forma da descrição causal pode ser apresentada de forma transversal, no sentido do nível micro para o nível macro em sequência, no exemplo colocado por Costa seria, o aumento da energia cinética do nível micro (combustão das moléculas de pólvora) causou o acendimento do fósforo. Da mesma forma transversal, pode-se observar o processo de causação do nível macro para o nível micro em sequência, o riscar do fosforo causou a combustão das moléculas de pólvora. Contudo, e aqui está a questão, a relação causal do nível micro para o nível macro, que deve ocorrer simultaneamente, compensa Searle quando fala que as moléculas de madeira causam a dureza da mesa, por exemplo, existe apenas metaforicamente, ou seja, a relação não existe efetivamente. Seria melhor dizer que a estrutura do nível micro constitui a estrutura do nível macro, a estrutura molecular da mesa constitui a sua solidez. Assim, lembra Costa, esse problema seria mais um problema terminológico.

Uma outra dificuldade presente na abordagem de Searle, apontado por Costa (2012), seria o problema de a consciência ser ontologicamente irreduzível à neurobiologia. Não seria isso uma forma sutil de dualismo de propriedades? Costa sugere que talvez fosse melhor admitir que os estados mentais são ontologicamente idênticos aos estados neuro-cerebrais, e que são apenas os modos de acesso a eles que são distintos: psicológico, em primeira pessoa e físico, em terceira pessoa. Contudo, dizer que existem modos diferentes de se ter acesso aos estados mentais não é uma hipótese suficientemente forte para afirmar a distinção ontológica dos mesmos em relação aos estados neurobiológicos, como faz Searle. Por exemplo: a esfericidade de uma bola de futebol, acessada pelas duas mãos que a segura, não é ontologicamente diferente da esfericidade acessada pelos órgãos da visão.

Costa afirma, em favor de Searle, que esses problemas se apresentam como problemas terminológicos. Por falta de um vocabulário neutro, se mostra difícil a compreensão dessas questões no naturalismo biológico. Como aponta Kim: “Searle precisa apresentar uma ontologia e uma linguagem da causação razoável para tornar

suas afirmações centrais sobre a relação mente-corpo inteligíveis e consistentes¹³". (KIM, 1997, p. 49).

Nossa pesquisa não poderia prosseguir se nós nos ativésemos na dificuldade que o vocabulário searleano não é tão claro e distinto quanto esperado e desejado para tornar seu naturalismo biológico mais inteligível ou compreensível. Na nossa perspectiva, a falta de uma terminologia mais apropriada não impossibilita o estudo ou análise da abordagem de Searle sobre as propriedades mentais. Como já enfatizamos acima, o mental é físico, segundo Searle, e isso não confere ao mental o *status* de uma categoria especial no mundo físico. Níveis de descrição são níveis de explicação. Falar de um evento nesses níveis não configura a constituição de algo diferente, no sentido de existir fora e além de. Por exemplo, dizer que a mente causa algo no mundo físico não é dizer que há uma força para além do físico, não significa que há uma "alma" operando causalmente nas ações. Há somente um sistema cerebral, que por um processo evolutivo se tornou consciente, e que opera intencionalmente e livremente quando decidimos realizar a ação de, erguer um braço, por exemplo. Como isso acontece? Bem, tem todo um processo neurofisiológico que possibilita acessar essa informação, contudo, esse processo não constitui um evento distinto, que acontece separadamente da ação consciente, mas, antes, ele constitui um nível distinto de descrição ou de explicação da ação única de levantar o braço.

1.3. Algumas conclusões

Searle chega à conclusão de que uma filosofia da mente que não leva em consideração os estados mentais, e mais especificamente os quatro traços do mental, dos quais falamos neste capítulo, a saber: a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental, deve ser no mínimo errônea. Essas quatro características fundamentais da mente são aspectos essenciais para explicá-la, mesmo se ainda não temos uma compreensão completa, de como esses traços acontecem ou como são realizadas na estrutura do cérebro. Mas, esse estado de ignorância é temporário. Ele se deve ao fato de que os meios tecnológicos atuais não são suficientemente avançados para permitir uma investigação mais profunda de fenômenos mentais como os estados qualitativos de consciência como as emoções,

¹³ Searle needs to come up with a reasonable ontology and language of causation to make his central claims about the mind-body relation intelligible and consistent.

os estados intencionais etc. que ocorrem, em princípio, na estrutura do cérebro. Já dispomos de alguns meios que nos permitem visualizar algumas áreas cerebrais em funcionamento, os eletroencefalogramas, e nos permitem estudar as áreas claras, as cores de regiões etc. Porém, não sabemos ainda em quais condições a mente pensa ou como temos representações mentais (conceituais, pictóricas, sensoriais ou outras), pois tais são experiências subjetivas restritas ao sujeito que as vivenciam.

Searle chega também à conclusão de que mesmo no caso em que esses aspectos subjetivos sejam possuídos apenas por aqueles que intrinsecamente os têm, isso não implica que as teorias dualistas (de substâncias ou de propriedades) estejam corretas, pois esses traços ocorrem na estrutura do cérebro e, portanto, eles são simplesmente traços mentais do mundo físico. Essa afirmação é seu fundamento para a integração da mente humana na cosmovisão da ciência contemporânea. Searle é a favor dos avanços científicos. Seu naturalismo biológico é exatamente um projeto de pesquisa que pode associar as propriedades mentais, sem negá-las, à neurociência. E essa é uma hipótese que defendemos, pois não há como fazer filosofia da mente, hoje, sem levar em consideração os resultados científicos e os avanços das pesquisas nas neurociências. Searle mesmo afirma: “resumindo: na minha concepção, a mente e o corpo interagem, mas não são duas coisas diferentes, visto que os fenômenos mentais são justamente características do cérebro” (SEARLE, 2018, p. 35). Neste ponto Searle parece se enquadrar na perspectiva do realismo ingênuo. De acordo com nosso autor

Uma maneira de caracterizar esta posição é vê-la como uma asserção ao fisicalismo e ao mentalismo. Suponhamos que nós definimos “fisicalismo ingênuo” como a concepção de que tudo o que existe no Mundo são partículas físicas com as suas propriedades e relações. O poder do modelo físico da realidade é tão grande que é difícil ver como podemos contestar seriamente o fisicalismo ingênuo. E definamos, o “mentalismo ingênuo” como a concepção de que os fenômenos mentais existem realmente. Existem, de fato, estados mentais; alguns deles são conscientes; muitos têm intencionalidade; todos tem subjetividade; e muitos funcionam causalmente no Mundo (SEARLE, *Ibidem*).

Sobre este ponto de vista pode-se afirmar que o naturalismo biológico de Searle é enunciado de maneira bem simples. Ele mesmo já havia dito da sua obra: *A Redescoberta da Mente*, (2006, p. 8), já também citado na nossa pesquisa¹⁴. Para fins da pesquisa, adotamos a hipótese de que o nosso filósofo toma o fisicalismo e o mentalismo ingênuos como coerentes e verdadeiros. Na sua perspectiva, negar a

¹⁴ Conferir seção 1.2 de nosso trabalho

veracidade de um dos dois apenas reforça a velha bipartição do mental e físico como coisas opostas, distintas, separadas e mutuamente excludentes. Desde os princípios de sua teoria Searle se esforça para superar essa bipartição e ficar numa posição intermediária. O naturalismo biológico pretende conciliar duas vertentes, aparentemente rivais, o fisicalismo e o mentalismo, mesmo se isso vá lhe custar muitas críticas.

II – DA NATUREZA DA CONSCIÊNCIA, DA INTENCIONALIDADE E DA CAUSAÇÃO MENTAL

A disposição de nosso segundo capítulo está desenvolvida em três seções que consideramos importantes para o entendimento do problema do livre-arbítrio. O próprio Searle já menciona isso no capítulo VIII de sua obra *Mind: A Brief Introduction* (2004), que antes de se ter uma reflexão desse problema se faz necessário a compreensão de um tanto de outros aspectos. Para fins de nossa pesquisa falaremos, brevemente, da abordagem de Searle sobre a natureza da consciência, intencionalidade e da causação Mental.

Quando Searle apresenta suas ideias sobre a natureza da consciência, ele busca demonstrar que ela é uma característica que emerge dos processos neurobiológicos do cérebro, i.e., ela é produzida e realizada pelo sistema neurobiológico (cerebral). A consciência é um traço desse sistema como um todo, mas ela é ontologicamente irreduzível às partes do sistema.

Na primeira seção, abordaremos como a consciência é concebida na filosofia searleana, a partir do problema mente-corpo. Depois definiremos algumas das características da consciência apontadas por Searle, destacando aquelas que consideramos mais próximas de nossa proposta de trabalho.

Na segunda seção tocaremos no tema da intencionalidade, e seu papel na ação humana. A intencionalidade é um tema bastante complexo e não temos a intenção de tratá-la de maneira aprofundada aqui, mas somente mencionar os pontos que concernem à questão do livre-arbítrio, i.e., porque a intencionalidade é, segundo Searle, a propriedade que funda a relação entre o agente e o mundo, como no caso da percepção e da ação humana, por exemplo.

Na terceira seção, trataremos da causação mental conforme Searle a desenvolve. Partindo do problema da causação apresentado por Hume¹⁵, nosso filósofo desenvolve o problema da causação mental, enfatizando que mesmo se temos a experiência dessa relação, em nossa vida consciente, segundo os princípios da ciência, a consciência, concebida como algo não físico, não pode causar algo no mundo.

¹⁵ Presente no *Ensaio sobre o entendimento humano*, 1748.

2.1. Da natureza da Consciência

Para início de conversa, numa forma bem sintética, poderíamos dizer que, para Searle, a consciência é um fenômeno biológico. Mesmo sendo por natureza biológica, ela tem características internas, i.e., intrínsecas ao sujeito da experiência, que lhe conferem um caráter subjetivo, qualitativo e de unidade, entre outros. O estado em que nos encontramos quando nos acordamos de manhã e continuamos despertos ao longo do dia até ficarmos inconscientes, quando adormecemos, caracterizam o estado de nossa consciência desperta. Doutra forma, Searle considera que os sonhos são também uma forma de consciência, embora sejam em muitos aspectos diferentes da consciência desperta¹⁶. E tudo isso acontece no nosso sistema cerebral, sem conjecturar qualquer outra realidade (extrafísica) alternativa para sua existência.

No livro *Mind: A Brief Introduction* (2004), Searle escreve uma síntese de sua teoria em filosofia da mente, nele o autor dedica dois capítulos ao problema da consciência. Será a partir de como ele desenha a discussão, nessa obra, que trataremos o problema da consciência aqui.

Searle aponta que ao tratar sobre a reflexão da consciência nos deparamos diante de convicções esmagadoras como: o universo é material, contudo, mentes existem. Mesmo dilema que será abordado quando tratar sobre o livre arbítrio, sabe-se que todo evento é causado por razões suficientes para que aconteçam, mas como explicar nossa convicção de que temos liberdade?

Já havíamos chegado, no primeiro capítulo, à conclusão de que, segundo Searle, o vocabulário tradicional que opõe a mente ao corpo deve ser superado, pois ele é fonte de erros e confusões. E sem essa tentativa fica difícil elaborar teorias (ou projetos) que pelo menos facilitem a compreensão do problema da relação mente-corpo.

Searle começa então a abordar o problema da consciência dentro desse dilema tradicional entre mente e corpo, sem se ater às suposições criadas pela terminologia tradicional. De acordo com nosso autor

Como primeiro passo, quero sugerir que não devemos aceitar a terminologia tradicional e os pressupostos que acompanham a terminologia. Expressões como "mente" e "corpo", "mental" e "material" ou "físico", bem como

¹⁶ Essa definição de consciência é colocada por Searle desta forma para diferir da concepção que se tem da consciência em termos de "conscienciosidade", termo que diz respeito a qualidade moral da conduta e intenção humana, como também diferir de "autoconsciência" e "cognição" (SEARLE, 1997, 2006).

"redução", "causalidade" e "identidade", conforme são usadas em discussões sobre o problema mente-corpo são a fonte de nossa dificuldade e não ferramentas para sua resolução¹⁷ (SEARLE, 2004, p. 108).

Para superar essas suposições herdadas pela terminologia tradicional é necessário questionar, pelos menos, quatro premissas que concernem ao problema mente-corpo.

A *primeira premissa* é a distinção entre mental e físico, na qual ambas as categorias nomeiam duas coisas ontologicamente e mutuamente exclusivas. Mental *qua* mental exclui físico *qua* físico. E o oposto também é verdadeiro, segundo essa premissa. Searle questiona: se pensarmos no mundo físico, como o mental se encaixa nele? Ele lembra que os que tentam dar uma solução a essa questão, reduzindo o mental ao físico, pensam está superando a dicotomia dualista, mas segundo nosso filósofo, eles “estão aceitando sua pior característica”. Quando eles dizem que o mental é físico, eles não estão dizendo que o mental *qua* mental é físico *qua* físico. Eles estão dizendo que o mental *qua* mental não existe, que não existe nada além do físico". (SEARLE, 2004, p. 109). Tal hipótese (afirmação) é considerada um erro, pois ela descarta ou não considera todos os fenômenos conscientes, como intrínsecos a cada um de nós enquanto sujeito (em primeira pessoa) que vivencia experiências subjetivas. Assim, é um erro afirmar que tais fenômenos mentais, como a consciência, não existem.

O equívoco está em pensar que a distinção entre físico e mental implica uma distinção metafísica profunda. Não é isso que ele, Searle, quer defender. A consciência é uma propriedade biológica do sistema biológico humano e por isso é uma característica biológica do cérebro e parte do mundo físico. Ela é para o sistema cerebral o que a digestão é para o trato digestivo. Dessa forma ela é *a fortiori* física. Mas, para não incorrer na oposição absoluta entre mental e físico, Searle propõe denominar a consciência como uma *característica biológica* do cérebro que tem aspectos mentais como qualidade, subjetividade e são experimentados em primeira pessoa.

A *segunda premissa* a ser questionada é a que concerne a noção de redução. É geralmente assumido que a noção de redução, que justifica teoricamente reduzir

¹⁷ As the very first step I want to suggest that we should not accept the traditional terminology and the assumptions that go with the terminology. Expressions like “mind” and “body,” “mental” and “material” or “physical,” as well as “reduction,” “causation,” and “identity,” as they are used in discussions of the mind-body problem are the source of our difficulty and not tools for its resolution.

um tipo de fenômeno a um outro tipo de fenômeno, como a redução dos objetos materiais a um conjunto de moléculas, por exemplo, é inequívoca, clara e não problemática. Se aplicarmos essa ferramenta ao fenômeno da consciência teremos como resultado que, visto que ela pode ser reduzida aos processos cerebrais subjacentes, ela nada mais é do que um fenômeno físico, estritamente cerebral.

Sobre esse aspecto, Searle faz uma observação lembrando que essa noção de redução é no mínimo ambígua, pois não é considerada a distinção fundamental entre os modelos de redução. Entre os modelos que eliminam fenômenos como o fenômeno do pôr do sol, por exemplo, que pode ser considerado como uma ilusão, se considerarmos a teoria do movimento da terra, por um lado, e os modelos de redução que explicam (ou mostram) a estrutura de constituintes de um fenômeno que realmente existe no mundo como a explicação que reduz um cilindro de ferro a um conjunto de moléculas, por exemplo. Porém, tais explicações (ou reduções teóricas) não implicam que o fenômeno é uma ilusão, que o cilindro, por exemplo, não exista, no mundo. E ainda tem outras distinções de reduções que precisam ser feitas como a redução causal e a ontológica, por exemplo.

Em geral, na história da ciência, é frequente fazer uma redução ontológica com base em uma redução causal como é o caso mencionado por SEARLE (2004, p. 119): “a solidez nada mais é do que um certo tipo de comportamento molecular”. Dos termos da superfície da solidez (resistente a pressão, impenetrável por outros objetos) passe-se para os termos de suas características subjacentes (comportamento molecular). Mas, será que a solidez pode ser encontrada (existe) nas moléculas ou é ela uma característica que emerge do comportamento do sistema de moléculas como um todo? Trazendo essa questão para o âmbito do problema da consciência podemos perguntar: será que é teoricamente correto supor e defender uma redução causal da consciência, i.e., postular que a consciência pode ser encontrada (existe) nas células nervosas do cérebro ou seria ela uma característica que emerge do comportamento do sistema de moléculas neuronais, como um todo? Para Searle, não se pode fazer uma redução eliminatória da consciência, pois ela existe enquanto fenômeno experienciado pelo sujeito e é ontologicamente irreduzível aos processos neuronais (que lhes causam). Ela tem, portanto, uma ontologia em termos de primeira pessoa.

A *terceira premissa*, questionada por Searle, concerne à hipótese (afirmação) quase universalmente aceita a respeito da relação de causalidade entre eventos. Essa se apresenta como uma relação entre eventos discretos e ordenados, onde a causa

precede o efeito. Como consequência da primeira premissa (distinção do mental e físico, como duas categorias ontologicamente e mutuamente exclusivas) e desta terceira, lembra Searle, é inevitável a conclusão de que se os eventos cerebrais causam os eventos mentais e por causa da relação de causalidade entre eventos (terceira premissa), o dualismo prossegue: eventos cerebrais como uma coisa física e eventos mentais como não físicos. A falha nesse modelo de explicação, de acordo com Searle, é não considerar que a ordem causal da natureza não é, muitas vezes, uma “questão de eventos discretos e sequenciais no tempo, mas de microfenômenos que explicam causalmente as características macro do sistema” (SEARLE 2004, p. 124), e isso acontece de forma simultânea.

A *quarta premissa* concerne ao paradigma da identidade que, assim como a redução, é considerada não problemática, na maioria das teorias científicas. Tudo é idêntico a si mesmo e nada mais. Exemplos que Searle coloca: a estrela vespertina é idêntica a estrela da manhã (identidade de objetos); a água é idêntica as moléculas de H₂O (identidade de composição). Dessa forma, estados mentais são idênticos a estados neurofisiológicos. Então, seria a consciência idêntica a um processo cerebral ou não? O que Searle defende é que a consciência é apenas uma propriedade biológica causada por um processo neurobiológico (realizado dentro do cérebro), cujos traços intrínsecos são a qualidade, a subjetividade, o caráter de ser em primeira pessoa, a unidade e o fato de ocorrer no sistema nervoso. Mas, não era bem isso que, segundo nosso filósofo, os adeptos da teoria da identidade queriam. O que eles visavam era “identificar um estado de consciência com um processo neurobiológico, neurobiologicamente falando” (SEARLE, 2004, p. 124), como é o caso de a dor ser identificada com a estimulação da fibra C, por exemplo. Porém, o que dizer ou como explicar a sensação de dor de membros que não existem (do membro fantasma)? Mesmo sem o membro a pessoa tem a sensação de dor. Parece que a sensação consciente de dor (primeira pessoa) não corresponde, de maneira idêntica, a (a estimulação da fibra C) que se espera ser a mesma coisa, no âmbito do processo neurobiológico (que é explicado em termos de terceira pessoa).

Levantadas essas hipóteses e as objeções feitas a elas, Searle conclui que sua teoria do naturalismo biológico fornece uma solução naturalista para a tradicional dicotomia entre mente-corpo. Enfatizando o caráter biológico dos estados mentais, ele se afasta tanto do materialismo quanto do dualismo.

No que concerne à consciência, dentro do seu naturalismo biológico, ele defende um conjunto de quatro teses, a saber: A) os estados de consciência, com seu caráter ontológico subjetivo (vivenciados em primeira pessoa) são fenômenos naturais do mundo real e não podem ser reduzidos a apenas uma ilusão nem tão pouco podem ser reduzidos à sua base neurobiológica, pois, neste caso, se deixaria de fora a ontologia de primeira pessoa, própria da consciência; B) os estados de consciência são causados por processos neurobiológicos de nível inferior do cérebro e são causalmente redutíveis aos processos neurobiológicos. Causalmente falando, os estados de consciência não são algo “além” dos processos neurofisiológicos; C) os estados de consciência são realizados dentro da estrutura do cérebro e existem em um nível superior ao nível dos neurônios e sinapses. Individualmente, os neurônios não são conscientes, mas um sistema cerebral composto de neurônios e sinapses pode produzir e realizar estados de consciência; D) Como os estados de consciência são características reais do mundo, eles funcionam causalmente, i.e., eles não são epifenômenos.

Com essa ontologia básica em mente, nos concentraremos na estrutura da consciência. Searle lista um número de características essenciais da consciência humana que ele acredita serem indispensáveis para qualquer teoria científica que procura explicar esse fenômeno. São elas: qualidade, subjetividade, unidade, intencionalidade, humor, o caráter distintivo entre o centro e a periferia, prazer/desprazer, situação, consciência volitiva, estrutura da Gestalt, o sentido do Self.

Para fins de nossa pesquisa não desenvolveremos todas as características da consciência analisadas por Searle, mas somente aquelas que consideramos como meio para chegarmos ao ponto que nos propomos alcançar no nosso trabalho, a saber, onde se encaixa o livre-arbítrio dentro do naturalismo biológico, dentro do problema mente-corpo e *a fortiori* dentro da abordagem da consciência de Searle. As características da consciência que analisaremos serão: qualidade, subjetividade, unidade, consciência ativa e passiva.

Como teremos uma seção sobre a intencionalidade não aprofundaremos neste momento esse aspecto, mas nos cabe dizer algo que Searle considera importante, a saber: a consciência e a intencionalidade não podem ser tratadas como se fossem fenômenos independentes, pois muitos estados conscientes são intrinsecamente intencionais. Embora, nem todo estado consciente seja intencional, e nem todo estado

intencional seja consciente, há, porém, uma sobreposição muito séria e importante entre consciência e intencionalidade.

Nas subseções seguintes trataremos, dentro da teoria de Searle, de alguns aspectos característicos da consciência.

2.1.1. Do aspecto qualitativo da consciência

Segundo Searle, é um fato que os estados conscientes têm um caráter qualitativo. Para ele, há um engano quando os filósofos introduzem a palavra “qualia” para descrever essa característica qualitativa da consciência, pois o seu uso parece sugerir que alguns estados conscientes não são qualitativos: “aparentemente, a ideia é que alguns estados de consciência, como sentir uma dor ou saborear um sorvete, são qualitativos, mas outros, como pensar em problemas aritméticos, não têm um toque qualitativo especial”¹⁸ (SEARLE, 2004, p. 134). Ele convida a pensar em uma operação matemática básica em um outro idioma, como por exemplo o alemão. Dizer “*zwei und zwei sind vier*”, embora tenha o mesmo conteúdo intencional que em português, “dois mais dois são quatro”, não parece tarefa fácil se for pensado qualitativamente, em alemão. Dessa forma, a noção de consciência e a noção de “qualia”, para Searle, são coextensivas. Quando ele fala de consciência é indispensável saber que se está falando do seu caráter qualitativo. Todo estado de consciência, sejam percepções ou processos de pensamento são qualitativos. Isso vale tanto para o estado de percepção olfativa como quando, em um campo coberto de flores perfumadas, sentimos cheiro do perfume que as flores exalam, quanto para o que sentimos quando estamos realizando mentalmente uma operação matemática. Para cada estado e ou ato mental consciente existe um certo aspecto qualitativo desse estado.

Além deste aspecto qualitativo outro aspecto se apresenta, este diz respeito da subjetividade. Aqui a qualidade atribuída à consciência toma uma perspectiva subjetiva, sendo assim experimentado em primeira pessoa.

¹⁸ Apparently, the idea is that some conscious states, such as feeling a pain or tasting ice cream, are qualitative but some others, such as thinking about arithmetic problems, have no special qualitative feel.

2.1.2. *Do aspecto subjetivo da consciência*

O aspecto subjetivo da consciência diz respeito àquilo que é vivenciado ou experienciado em primeira pessoa. Devido ao caráter qualitativo da consciência, os estados conscientes só existem se são experimentados por um organismo humano ou animal que tenha um sistema neurobiológico complexo o suficiente. Essa característica é chamada por Searle de subjetividade ontológica ou ontologia de primeira pessoa. Estar consciente, é possuir algum tipo de consciência de algo (seja ao modo de uma crença, de um desejo, de uma emoção etc.), bem enfatiza Tárík, ao escrever sobre a autoconsciência em Searle,

É bastante razoável pensar que essa consciência de algo, se manifesta a nós de uma determinada maneira. Não é nada absurdo dizer que, ao mesmo tempo em que tenho alguma forma de consciência a respeito de algo, esta mesma consciência de algo se manifesta a mim de uma determinada maneira, ou é apreendida por mim de um determinado modo. (PRATA, 2017, p. 429)

Deste mesmo modo Searle afirma que: "quando sei sobre a sua consciência, tenho um conhecimento que é bastante diferente do tipo de conhecimento que tenho da minha própria consciência"¹⁹ (SEARLE, 2004, p. 135).

Esse aspecto da ontologia subjetiva (ou de primeira pessoa) não impede de haver um estudo científico e objetivo dos estados mentais conscientes. O que é preciso fazer é uma distinção entre o sentido ontológico e o sentido epistemológico. No que se refere à existência ontológica, se pôde afirmar que os estados conscientes têm um modo subjetivo de existir, como já mencionado, eles existem em relação àquele que o experimenta, em primeira pessoa. Isso tornam-lhes diferentes de quase todos os outros tipos de fatos do mundo real como as montanhas, o conjunto de moléculas que constituem os objetos físicos etc. que têm um modo objetivo de existência. A respeito do sentido epistemológico, Searle faz uma distinção entre enunciados cuja verdade do conteúdo é independente dos estados psicológicos (sentimentos, vontades, atitudes) de uma pessoa e enunciados cuja verdade do conteúdo dependem desses últimos. Searle diz explicitamente:

A sentença "Jones tem um metro e oitenta de altura" é epistemicamente objetiva porque sua verdade ou falsidade nada tem a ver com os sentimentos e atitudes do locutor e do ouvinte. Mas, a sentença "Jones é uma pessoa mais legal do que Smith" é epistemicamente subjetiva, pois sua verdade ou

¹⁹ When I know about your consciousness, I have knowledge that is quite different from the kind of knowledge I have of my own consciousness.

falsidade não pode ser determinada independentemente dos sentimentos e atitudes dos participantes na discussão²⁰ (*Ibidem*).

Contudo, esse modo de existência ontologicamente subjetivo ou esse sentido epistêmico que diz respeito aos sentimentos e atitudes de uma pessoa não impede que haja uma ciência epistemicamente objetiva da consciência. O que se percebe nas ciências ditas neurobiológicas, por exemplo, é que de fato há uma tentativa de buscar uma definição científica para fenômenos como a dor, a ansiedade, a depressão etc., para o tratamento das pessoas acometidas por elas. Fazer uma ciência que dispense essa característica subjetiva de fenômenos como a dor é no mínimo um engano, pois, embora seja objetivamente tratada pela ciência como algo objetivo, (como sendo algo cuja ontologia é objetiva, i.e., pode ser tratada em termos de terceira pessoa), esses fenômenos só existem se forem experienciados por um ser humano ou animal. Como lembra Searle: "os cientistas e médicos que escrevem e usam os livros não têm escolha a não ser tentar dar um relato científico dos sentimentos subjetivos das pessoas, porque eles estão tentando ajudar pacientes reais que estão sofrendo"²¹(SEARLE, 2004, p. 136).

Falando desses aspectos da consciência pode-se incorrer no erro de que ela é composta de fazes, pedaços, de que a experiência qualitativa, subjetiva seja considerada dimensões separadas. Isso seria um sério problema na teoria de Searle, se assim o fosse. Mas ele destaca outro aspecto que é constituinte da consciência, este aspecto unitário, o qual favorece a consciência uma estrutura unificada. Isso é o que se reflete na próxima subseção.

2.1.3. *Do aspecto unitário da consciência*

O aspecto unitário da consciência consiste no fato de que as experiências individuais estão sempre inseridas em um pano de fundo mais abrangente, pois é constituído de vários elementos que ocorrem simultaneamente ao redor do sujeito da experiência, às vezes, pode até ser o caso de acontecer coisas que o sujeito não está consciente, no momento, mas ele ou ela tem a experiência de todos esses elementos

²⁰ The statement "Jones is six feet tall" is epistemically objective because its truth or falsity has nothing to do with the feelings and attitudes of the speaker and hearer. But the statement "Jones is a nicer person than Smith" is epistemically subjective because its truth or falsity cannot be settled independently of the feelings and attitudes of the participants in the discussion.

²¹ (...) the scientists and doctors who write and use the books have no choice but to try to give a scientific account of people's subjective feelings, because they are trying to help actual patients who are suffering.

como parte de um único campo consciente e unificado. A consciência em seu estado normal, sem ter sido prejudicada por alguma patologia, é acessível a nós como uma estrutura unificada. Searle, referindo-se a Kant, lembra que essa unidade do campo consciente tem, na teoria desse filósofo, o nome de "unidade transcendental da apercepção", que é a "categoria ou princípio pelo qual todo o universo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto" (KANT, 2001, p.165). Searle afirma que esse princípio kantiano está certo e é extremamente importante, tendo em vista como ele expõe o aspecto unitário da consciência.

O princípio de unidade da apercepção kantiano lembra a Searle que a experiência da qualidade, subjetividade e unidade da consciência, da forma como ele as definiu, não são características distintas, mas antes são todos aspectos do mesmo fenômeno. A consciência não pode ter qualidade e subjetividade, do modo que foi colocado, sem ter também o aspecto da unidade como se está descrevendo. A consciência não é divisível como outros objetos físicos são, ela se apresenta sempre em unidades discretas de campos conscientes unificados. Bem enfatiza Prata (2017) que Searle não concebe a consciência apenas como uma propriedade, seja de criaturas, seja de estados mentais. Searle percebe a consciência como um fenômeno global, um fenômeno unificado que subjaz à multiplicidade de fenômenos mentais. (Cf. PRATA, 2017, p. 430)

Na próxima subseção trataremos de algo importante para o objetivo de nossa pesquisa, que é exatamente o aspecto ativo/volitivo da consciência. Pelo fato dela ser qualitativa, subjetiva, unificada, a consciência tem um poder causal no comportamento humano, e dessa forma a ação volitiva de pegar um objeto, por exemplo, mostra que toda a estrutura unificada da consciência causa um efeito sobre o mundo físico. Dessa forma, na subseção seguinte, analisaremos este aspecto ativo da consciência distinguindo-o, também, de seu aspecto passivo.

2.1.4. Do aspecto da consciência ativa e passiva

O aspecto da consciência ativa e passiva concerne à distinção que há entre a experiência da atividade intencional voluntária, por um lado, e a experiência da percepção passiva, por outro lado. É notadamente certo que experimentamos uma passividade no que diz respeito à nossa percepção. Searle exemplifica isso lembrando que ao posicionarmos uma mão na frente do nosso rosto, não há outra opção possível

que não seja dizer que aquilo é minha mão ou qualquer outro objeto que esteja presente ao nosso campo perceptivo (visual, nesse caso), i.e., automaticamente nós percebemos a mão. Mas, quando decidimos levantar a mão acima da cabeça, aí temos a experiência de uma ação intencional voluntária. Para Searle (2004, p. 142): "há uma diferença clara, por exemplo, entre levantar voluntariamente o braço como parte de um ato consciente e ter o braço levantado por alguém que ativa suas conexões nervosas".²²

Experimentos como os de Wilder Penfield mostram que ao estimular, com impulsos elétricos, o córtex motor cerebral de seus pacientes, esses são levados a ter a sensação de movimentos involuntários de ação como erguer o braço direito involuntariamente²³, por exemplo. Claro que a atitude do voluntário dessa pesquisa não poderia ser outro senão a de responder, "eu não fiz isso". A pessoa tem a experiência da percepção do movimento do braço, mas não tem a experiência da ação voluntária que deveria acompanhar a experiência, nesse caso:

A distinção básica é esta: no caso da percepção (ver o vidro na minha frente, sentir a camisa contra o meu pescoço) tenho o sentimento, estou percebendo isso e, nesse sentido, isso está acontecendo comigo. No caso da ação (levantar o braço, atravessar a sala) tenho a sensação de que estou fazendo isso e, nesse sentido, estou fazendo isso acontecer²⁴ (SEARLE, *Ibidem*).

Dito isso, a experiência da liberdade da vontade é o que favorece a nós a convicção de que temos uma vontade propriamente nossa (livre-arbítrio ou nossa liberdade de escolha), e esse aspecto não pode passar despercebido na reflexão filosófica. Dessa forma, é imperativo, lembra Searle, que qualquer teoria da mente tem que levar em consideração o livre-arbítrio. No terceiro capítulo do nosso trabalho abordaremos a forma como Searle trata essa questão.

2.2. Da Intencionalidade

O problema da intencionalidade se assemelha ao problema da consciência, no que diz respeito a questões do tipo: como pode a neurobiologia produzir uma estrutura que é capaz de ser consciente? Como essa estrutura é capaz de interagir com o

²² ... there is clearly a difference, for example, between voluntarily raising your arm as part of a conscious act, and having your arm raised by someone who triggers your nerve connections.

²³ Sobre estimulação elétrica do cérebro ver: https://cerebromente.org.br/n18/history/stimulation_p.htm

²⁴ The basic distinction is this: in the case of perception (seeing the glass in front of me, feeling the shirt against my neck) one has the feeling, I am perceiving this, and in that sense, this is happening to me. In the case of action (raising my arm, walking across the room) one has the feeling, I am doing this, and in that sense, I am making this happen

mundo físico no qual nada além do físico pode entrar? Na mesma perspectiva está a intencionalidade. Como pode essa mesma estrutura formada por bilhões de neurônios se referir a algo que está além de si mesma? Como ela pode ser algo sobre suas interações com o mundo físico e criar referências além de sua estrutura interna? Quando o pensamento se refere a uma figura do passado, por exemplo, ou a um corpo celeste como a lua, algo nessa direção se refere a esses objetos e não a outros. Para Searle, a menos que haja um tipo de conexão entre a mente humana e um determinado objeto, é difícil imaginar como os pensamentos poderiam chegar até eles. E o que vale para coisas no mundo, vale também para a representação das crenças, desejos e outros estados intencionais.

Outro problema que surge com a ideia de direcionalidade do pensamento diz respeito a questão de como ter a certeza de que o que o pensamento é de fato verdadeiro. Usando um exemplo de Searle, quando proferimos sentenças do tipo “César cruzou o rubicão”, como podemos ter certeza de que estamos nos referindo ao verdadeiro “Cesar” e não a outro imperador de Roma? Além disso, qual a certeza que tenho que o rio era “rubicão” e não outro rio? E mais uma vez se apresenta a questão, se não existe algum tipo de contexto para o qual o pensamento está direcionado, será difícil de afirmar que o objeto seja ele mesmo e não outro. Como o próprio Searle afirma, seria atirar uma pedra no escuro sem saber o que se vai acertar.

Além da intencionalidade ser sobre objetos que existem, ela também se refere a coisas que não existem, como acreditar que há fada do dente, por exemplo. Como é possível termos estados intencionais como crenças desse tipo, se não existe o objeto de referência, uma fada do dente?

Diante dessas questões levantadas, Searle apresenta alguns problemas com os quais a intencionalidade tem que lher dar. Alguns deles concernem à possibilidade da intencionalidade; como funciona todo o sistema da intencionalidade. Essa é a questão que analisaremos na próxima subseção.

2.2.1. Como a intencionalidade é possível?

Como é possível termos intencionalidade? Searle apresenta uma resposta a esta questão supondo que esse problema se assemelha ao problema da consciência. E as soluções que deveriam resolver o problema da consciência parecem ser muitos semelhantes às soluções para resolver o problema da Intencionalidade.

O dualismo, que afirma os reinos diferentes e independentes, o mental e o físico, os quais possuem poderes distintos um do outro, vai afirmar que o reino físico é incapaz de se referir a alguma coisa e, em contrapartida, o reino mental é capaz de pensar, e pensar envolve se referir a algo. Segundo Searle o dualismo não apresenta uma solução para o problema da intencionalidade, ele apenas apela para o mistério do mental em geral.

Outra solução apontada por nosso filósofo para o problema da possibilidade da intencionalidade é, como ele chama, alguma forma de funcionalismo, a ideia de que a intencionalidade deve ser analisada inteiramente em termos de relações causais. Essas relações causais existem entre o ambiente e o agente e entre vários eventos que acontecem dentro do agente. Segundo essa abordagem, não há nada de misterioso no que se refere a intencionalidade, pois o que existe é apenas um sistema de *inputs* e *outputs* que direcionam ou não o comportamento do sujeito, de acordo com o estímulo recebido. Nessa perspectiva, a intencionalidade não tem nenhum aspecto subjetivo, existe apenas relações intencionais entre as entranhas cerebrais do agente e o mundo externo. É o que acontece no conceito do funcionalismo de computador ou a inteligência artificial forte – IAF, tão criticada por nosso filósofo estadunidense, no texto célebre sobre o argumento do “quarto chinês”.

Searle aponta uma terceira via de solução na contemporaneidade a respeito do problema da intencionalidade que é o eliminativismo. Segundo tal corrente, não existem estados intencionais. A crença de que eles existem é apenas um resíduo de uma psicologia popular, a qual será superada ou substituída com uma ciência madura do cérebro. Uma variante de tal corrente é o “interpretativismo”, a ideia segundo a qual as atribuições de intencionalidade são formas de interpretação feitas por algum observador externo. Daniel Dennett apresenta uma versão extrema dessa corrente chamada de “postura intencional”, nela o indivíduo tende a adotar uma postura intencional quando acha que tem de apelar para as intenções para explicar certos fenômenos²⁵.

Searle trata o problema da intencionalidade assim como o fez com a consciência, como ele mesmo expressa, trazer o problema para a terra. Como questiona nosso filósofo

²⁵ Para uma visão mais acurada dessa teoria ver: DENNETT, Daniel C. *Kinds Of Minds: Toward An Understanding of Consciousness*. Nova Iorque: Basic Books, 1997, Capítulo II.

Se você perguntar, como é possível que algo tão etéreo e abstrato como um processo de pensamento possa chegar ao sol, à lua, a César e ao Rubicão, deve parecer um problema muito difícil. Mas, se você colocar o problema de uma forma muito mais simples, como um animal pode estar com fome ou com sede? Como pode um animal ver ou temer alguma coisa? Então parece muito mais fácil de entender²⁶ (SEARLE, 2004, p. 163).

Como na consciência, aqui se fala também de um conjunto de capacidades biológicas da mente. E, embora seja mais complexo falar de estados intencionais como crença, desejos etc., todo estado intencional como a sede, por exemplo, tem a característica neurobiológica dos processos cerebrais que causam a sensação consciente de sede e, como consequência, esses processos cerebrais causam formas de intencionalidade, pois a sede é um fenômeno intencional. Afirma Searle, "as formas básicas de consciência e intencionalidade são causadas pelo comportamento dos neurônios e são realizadas no sistema cerebral, que é ele próprio composto de neurônios" (SEARLE, 2004, p. 163). O que vale para a sede vale também para outros estados intencionais, até mesmo os mais complexos apontados acima.

É notório, claro, que para se falar de estados intencionais como crença e desejos, estamos nos referindo a formas sofisticadas de processos de pensamentos mais complexos e mais distante da estimulação do cérebro pelo mundo externo que quando nos referimos às percepções ou sensações como a fome ou sede. Contudo, eles são causados por processos cerebrais e realizados no sistema cerebral. Não gozam de nenhum *status* de superioridade.

Talvez a dificuldade que se encontra em explicar esses tipos de estados intencionais está na capacidade de compreender a estrutura da intencionalidade. E Searle afirma que não dá para se ter uma compreensão de como a intencionalidade funciona se não se tem uma compreensão das características estruturais dos estados intencionais como crença, desejo, esperança etc. Isto será o objetivo da próxima subseção, apontar os principais aspectos que compõem a estrutura da intencionalidade.

²⁶ If you ask, how is it possible that anything as ethereal and abstract as a thought process can reach out to the sun, to the moon, to Caesar, and to the Rubicon, it must seem like a very difficult problem. But if you pose the problem in a much simpler form, how can an animal be hungry or thirsty? How can an animal see anything or fear anything? Then it seems much easier to fathom.

2.2.2. Estrutura da intencionalidade

Todo estado intencional é composto por *um conteúdo representacional que pode ser proposicional em um modo psicológico* (SEARLE, 2002, 2004). Como os estados intencionais são capazes de se referir a algum objeto no mundo além de si mesmos ele deve ter um certo conteúdo que determina essa referência, isso consiste em distinguir o conteúdo do estado intencional do tipo de estado que ele é. Por exemplo, posso esperar que vá chover, querer que chova, acreditar que vai chover etc. em cada caso conteúdo é o mesmo: que chova. Contudo esse conteúdo se relaciona com modos psicológicos diferentes: esperar, querer, acreditar.

É por isso que, como dissemos no início deste parágrafo, se deve pensar no estado intencional em um modo psicológico com um conteúdo proposicional, representado por Searle pelo esquema S(p), no qual S representa o tipo ou modo do estado psicológico e p o conteúdo proposicional. Assim, na expressão acredito que vai chover, acreditar (S, estado psicológico) vai chover (p, conteúdo proposicional). Searle adverte que representar não significa atribuir um uso ontológico a esse termo, pois uma representação é definida por seu conteúdo e seu modo, não por sua estrutura formal. Por exemplo, dizer que uma crença constitui uma representação é apenas:

dizer que ela tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico, que seu conteúdo proposicional determina um conjunto de condições de satisfação sob certos aspectos e que seu modo psicológico determina a direção de adequação do seu conteúdo proposicional (SEARLE, 2002, p. 16).

É importante notar que as representações intencionais estão sempre sob certos aspectos e não outros. Embora um estado intencional se refira a um único objeto, não necessariamente os aspectos dele sejam os mesmos, como é o caso de a estrela vespertina ser a estrela matutina, por exemplo, mas o aspecto de "o corpo celeste que brilha perto do horizonte à noite" não é o mesmo aspecto de "o corpo celeste que brilha perto do horizonte pela manhã". É por isso que Searle afirma que *os estados intencionais têm formas aspectuais*, pois toda representação está sob certos aspectos, daí que toda representação é também uma apresentação de determinadas coisas sob certos aspectos.

Para Searle essa reflexão é importante, tendo em vista que toda teoria sobre a intencionalidade deve levar em consideração essas formas aspectuais da mesma, coisa que algumas teorias materialistas, como o funcionalismo, foram incapazes de

explicar como a incapacidade de distinguir o desejo por água e o desejo por H₂O, por exemplo. Segundo Searle, essa dificuldade ocorre no funcionalismo porque as relações causais, nas quais ele se baseia para analisar a intencionalidade, não têm as formas aspectuais características da intencionalidade genuína.

Mas, como se dá essa relação das formas aspectuais com os estados intencionais? Há que se analisar um outro aspecto da estrutura da intencionalidade, a saber, sua *direção de ajuste*.

Quando se fala de direção de ajuste estamos nos referindo ao modo como os estados intencionais estão relacionados ao mundo. Essa relação não é igual para todos os estados intencionais. Por exemplo, uma crença precisa representar como as coisas são no mundo para ser verdadeira, se ela for verdadeira, então, ela é bem-sucedida, e se ela for falsa ela é falha, pois crenças verdadeiras devem representar como o mundo é. Diferentemente das crenças, os desejos não são verdadeiros ou falsos, tendo em vista que eles não representam como o mundo é, mas como desejaríamos que ele fosse. Nesse caso, desejos são satisfeitos ou não. A crença de que está fazendo sol será verdadeira somente se não tiver céu nublado, por exemplo. Assim, a crença tem que se adequar ao mundo, ela representa como o mundo é. Já o desejo não é sua finalidade representar como as coisas são, mas como gostaríamos que elas fossem. Assim, o desejo de que esteja fazendo sol será satisfeito sob o mesmo aspecto, que não tenha céu nublado. Searle (2002, 2004) aponta que isso parece ser a mesma coisa, mas não é.

Onde o estado mental é responsável por se ajustar a uma realidade existente, como é o caso da crença, de forma independente, pode-se dizer que o estado mental tem a “direção de ajuste mente-mundo” ou, alternativamente, tem a “responsabilidade de ajuste mente-mundo.” Se o dia está nublado, ou é noite, não posso dizer que acredito que esteja fazendo sol. É responsabilidade da crença se adequar ao mundo.

Estados intencionais, como desejos e intenções, cujo objetivo não é coincidir com a realidade existente de forma independente, mas sim de representar como o seria para que a realidade coincida com o conteúdo do estado intencional, por isso as intenções e os desejos têm a direção de ajuste mundo-mente. O desejo de que esteja fazendo sol será satisfeito somente se não esteja nublado, ou que seja noite.

Há também estados intencionais que tem sua direção de ajuste nula. Eles nem tem o objetivo de corresponder à realidade, nem que a realidade corresponda ao conteúdo do estado intencional. Eles pressupõem uma relação adequada em vez de

afirmá-la ou tentar realizá-la (SEARLE, 2002, 2004). Por exemplo, o remorso por ter feito algo ruim, ou a alegria por ter ganhado um presente, não necessitam de uma adequação mente-mundo ou mundo-mente, pois se tem como o certo de que o remorso é a expressão de um estado mental/psicológico a respeito de algo que não é bom e a alegria é a expressão de estado mental sobre algo bom que aconteceu como por ter ganhado o prêmio, por exemplo.

Como é possível então a direção de ajuste? Para Searle, sempre que tivermos um estado intencional que tenha uma direção de ajuste não nula, o ajuste será realizado ou não: uma crença será verdadeira, um desejo será satisfeito ou realizado, uma intenção será executada ou não, conforme for o caso. Nesses casos, podemos dizer que as crenças, os desejos e as intenções são satisfeitas. O que vale para a crença ser verdadeira é o que vale para o desejo ser realizado e é o que vale para a intenção sendo realizada (SEARLE, 2002,2004).

A noção que Searle utiliza para tornar possível essa análise é o que chama de *condições de satisfação*. Todo estado intencional que não tenha uma direção de ajuste nula deve ter suas condições de satisfação. Os estados mentais seriam exatamente isso, representações de suas condições de satisfação. Similarmente, como acontece com toda representação, que está sempre submetida a determinados aspectos e não a outros, as condições de satisfação seguem o mesmo paradigma, elas são representadas sob certos aspectos e não outros (Cf. SEARLE, 2002, p. 17). Por exemplo, se acredito que está chovendo, o conteúdo da minha crença é que esteja chovendo, e será satisfeita se estiver chovendo, e não que o chão esteja molhado, ou que tenha caído água em um determinado lugar.

O fato de as condições de satisfação estarem submetidas a certos aspectos é devido a duas características da intencionalidade que são indispensáveis, a saber: o *network* (rede) de outros estados intencionais e o *background* (pano de fundo) de suposições pré-intencionais, que em si não são nem estados intencionais, nem partes das condições de satisfação desses estados (Cf. *Ibidem*, p. 27). Dessa forma, os estados intencionais não vêm em unidades isoladas, mas são entendidos e possíveis só dentro dessas duas condições colocadas.

Tendo em vista o que foi exposto, podemos apontar uma certeza, a intencionalidade é possível e funciona no mundo real. Funciona por causa de seu conjunto de conexões muito estreitas entre o conteúdo intencional, forma aspectual, condições de satisfação, o *network* de outros estados intencionais e o *background*.

Somamos a isso o papel central da consciência. Ter um estado intencional de forma consciente é estar consciente de todos esses aspectos que estruturam a intencionalidade.

Ter em vista essa noção de intencionalidade é primordial para tratarmos do problema do livre-arbítrio, especialmente no que se refere a ação. Para Searle, uma ação é precedida de uma intenção prévia, que causa uma intenção em ação que por sua vez causa um movimento corporal. Trataremos na próxima subseção essa relação da intencionalidade com a ação.

2.2.3. Intencionalidade da ação

Na relação da intencionalidade com a ação pode-se destacar o fato de que algumas ações, como o movimento corporal, são intencionais ou não. Por exemplo, em um caso no qual uma pessoa está tendo um ataque convulsivo não há a experiência de uma ação, mas apenas um movimento corporal causado por uma patologia no cérebro, e tal comportamento é desprovido de volição. De outra forma, alguém que está encenando numa peça teatral, por exemplo, um ato convulsivo, pode-se dizer que ele está realizando uma ação, pois tal comportamento é motivado pela intenção de atuar em um espetáculo teatral.

De início, pode-se inferir uma distinção importante. Meros movimentos corporais desprovidos de volição não são ações intencionais, ou seja, não tem intencionalidade enquanto as ações genuínas, como atuar numa peça teatral, são tipicamente intencionais, pois são motivadas pela volição (desejos e intenções), e crenças etc., ou seja, ações deste tipo são intencionais.

Quando formos abordar o problema do livre-arbítrio essa distinção se fará necessária, pois sua reflexão aponta para a relação entre intencionalidade e ação. E essa relação desemboca no problema do livre-arbítrio. Toda ação, para ser genuína, necessita de um elemento intencional. Com isso pode-se perguntar: as ações sendo intencionais são livres ou determinadas? Se são determinadas, teria algum valor dizer que elas têm uma carga intencional? No terceiro capítulo de nosso trabalho abordaremos esse aspecto, entre outros, no âmbito da análise do problema do livre-arbítrio na filosofia searleana. Neste ponto em que nos encontramos trataremos da intencionalidade da ação dentro de sua estrutura.

Tendo em vista que a estrutura da intencionalidade é constituída de um conteúdo representativo sob um certo estado psicológico (SEARLE, 2002, p. 15), pode-se dizer que um estado intencional coma a minha intenção de me levantar para tomar água será satisfeita somente se a ação representada pelo conteúdo dessa intenção vier a ser realizada, isto é, se eu me erguer do lugar onde estou, ir até a geladeira, pegar uma garrafa com água, despejar num copo e tomar a água. Sobre tal ação Searle (2002) afirma que uma ação intencional é equivalente somente às condições de satisfação de uma intenção.

Mas, então, o que vem a ser uma ação? No exemplo colocado acima vemos uma variedade de movimentos sendo exercidos por uma única pessoa: levantar, andar, abrir, encher um copo, beber a água. Há em todas essas ações um mesmo tipo de intenção? São elas desencadeamentos de causas que desencadearam um número de efeitos?

Na análise da intencionalidade (SEARLE, 2002, p. 118), Searle aponta que é necessário fazer a distinção entre intenções que são formadas antes da ação e as que não são prévias. Por exemplo, esbarrar em alguém, essa ação não é caracterizada pela intenção de querer realizar tal ação antes da realização em si. Desse modo, Searle admite que há casos em que o agente sabe que vai realizar algo porque já tem a intenção de fazê-lo e há casos em que a intenção não existia. O problema se coloca no fato de se questionar como podemos dizer que a ação de esbarrar em alguém é uma ação intencional? Eis, pois, necessária a diferença entre *intenção prévia* e *intenção em ação*. Para Searle,

Há pelo menos dois modos de se deixar mais clara a distinção entre uma intenção em ação e uma intenção prévia. A primeira é observar que muitas das ações que realizamos são realizadas espontaneamente, sem que formemos, consciente ou inconscientemente, nenhuma intenção prévia de fazermos tais coisas. (...) Um segundo modo de se perceber a mesma distinção é observar que, mesmo nos casos em que tenho uma intenção prévia de realizar determinada ação, haverá normalmente uma grande quantidade de ações subsidiárias, não representadas na intenção prévia, mas que, mesmo assim, são realizadas intencionalmente. (...) Todas as ações intencionais têm intenções na ação, mas nem todas têm intenções prévias. Posso fazer algo intencionalmente sem ter formado uma intenção prévia de o fazer e posso ter uma intenção prévia de fazer algo e, todavia, não fazer nada no sentido dessa intenção (*Ibidem*, p. 118-119).

Searle clarifica essa distinção com o exemplo: tenho a intenção prévia de ir dirigindo ao escritório no qual trabalho, mas no itinerário mudo a marcha do carro da segunda para a terceira, em uma via mais rápida. No caso de mudar a marcha não há uma intenção prévia, enquanto decidir ir ao trabalho de carro há uma intenção prévia.

Ambas são ações intencionais e, embora pareça haver um certo tipo de determinismo na segunda, por causa de sua automatização, não desmerece o fato de também mudar a marcha do carro ser uma ação intencional.

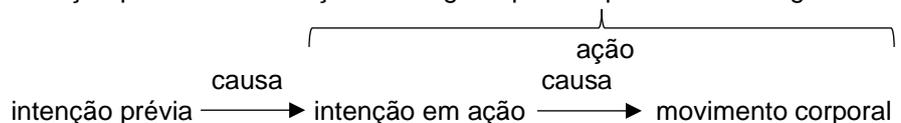
Sobre uma ação automática, Searle conjectura que isso se dá devido a todo um processo pelo qual o agente tenha desenvolvido para se chegar àquela ação. Para automatizar uma ação, o agente teve que passar por um treino ou por constantes repetições, e essas ações repetidas eram antes ações intencionais com uma intenção prévia. A constante repetição criou um hábito e esse hábito é que faz a ação ser automatizada parecer ser não pensada ou não intencional (cf. UZAI Junior, 2016, p. 96). Searle vai destacar que:

(...) Tanto as intenções prévias quanto as intenções em ação são causalmente autorreferentes no mesmo sentido em que o são as experiências perceptivas e as lembranças. Isto é, tal como as experiências perceptivas e as lembranças, suas condições de satisfação requerem que os próprios estados intencionais guardem certas relações causais com o resto de suas condições de satisfação (SEARLE, 2002, p. 120).

Neste sentido, podemos arriscar responder à questão que foi levantada sobre o que seria então uma ação? Como um movimento automático pode ser considerado uma ação intencional?

A resposta se dá no fato de que a intenção prévia leva a uma ação completa e sendo assim ela é a condição de satisfação do ato intencional (intenção de ir de carro até o escritório); já a intenção na ação (passar a marcha do carro) é apenas o movimento corporal requerido como condição de satisfação. Mas, para que as ações completas possam ser satisfeitas, possam ocorrer, se faz necessária uma série de movimentos corporais. Daí que, transitivamente falando, a intenção prévia causa a intenção na ação e, conseqüentemente, o braço se move para mudar a marcha. Afirma Searle (2002, p. 131):

Em virtude da transitividade da causação intencional, podemos dizer que a intenção prévia causa tanto a intenção em ação como o movimento e, uma vez que tal combinação equivale simplesmente à ação, podemos dizer que a intenção prévia causa a ação. A imagem que se apresenta é a seguinte:



Contudo, o que se dirá de intenções mais complexas? O esquema acima representa ações simples na seguinte forma $A \xrightarrow{\text{causa}} B \text{ e } C$
ação completa

Porém, ações do tipo movimentos corporais A que requerem alguns componentes adicionais *b,c,d...* para que suas condições de satisfação sejam obtidas, não se enquadram no esquema acima; por isso que Searle as caracteriza como ações intencionais complexas.

Para que essas ações intencionais mais complexas sejam satisfeitas, recorreremos aos conceitos de *rede* de estados intencionais e de *background* no qual qualquer intenção complexa esteja inserida. Dirigir o carro até o escritório envolve um tanto de outros estados intencionais como, por exemplo, saber que devo seguir na mão direita da avenida, acreditar que o sinal vermelho é para parar o carro num cruzamento etc. e também envolve o *background* que Searle chama da capacidade não representacional de certas formas fundamentais de saber fazer certas coisas e um certo conhecimento como as coisas funcionam (2002, p. 28), como a de que não estou dirigindo na Inglaterra, onde a direção é do lado oposto, por exemplo.

De toda forma, porém, as interações presentes nas intenções mais complexas não se estendem ao infinito. Searle denomina os limites dessas interações de efeito sanfona (2002, p. 138-139). Esse efeito é caracterizado por esse nome pelo fato de ser simplesmente a capacidade de ampliar as descrições da ação (a, b, c, d...) em forma de uma listagem. Mas, essa listagem não tem um caráter infinito, como uma sanfona também se estende só até certo limite. As ações que estiverem abaixo ou acima dos limites das ações subsidiárias (daí a analogia com uma sanfona) não fariam parte das ações do organismo.

Posto que para ações mais complexas exige uma interação entre intenções, e essas teriam um limite, seriam elas determinadas? Quando formos tratar do problema do livre-arbítrio, veremos que Searle fará um questionamento a respeito disso: pelo fato de suas causas serem suficientes para sua ocorrência, seriam as ações humanas determinadas? Mais à frente enfrentaremos esse problema.

Há, porém, nessa discussão um elemento que diz respeito à *ação básica* que deve ser elucidado. Para Searle:

Se o conceito de uma ação básica tem alguma utilidade para nós, podemos dizer que o elemento mais alto de qualquer sanfona desse tipo é uma ação básica e podemos definir um tipo de ação básica do seguinte modo: A é um tipo de ação básica para um agente S se S for capaz de realizar atos do tipo A e S puder intentar a execução de um ato do tipo A sem intentar a execução de nenhuma outra ação por meio da qual intenta fazer A (2002, p. 138-139).

Tendo em vista essa afirmação de Searle, podemos dizer que a ação básica é aquela que inicia uma ação complexa. Esta pode ser uma ação automatizada, mas

Searle a define como o início da sanfona ou o seu topo. Sendo assim, compreendemos que existe uma estreita relação entre ações básicas, automatização e intenção em ação.

Não dá para ser taxativo e afirmar que nossas ações são determinadas ou mesmo que elas assim sendo, não sejam intencionais. Se a intencionalidade tem o papel de direcionalidade, ações intencionais automáticas também têm sua direção de ajuste própria, pois elas mesmos são suas condições de satisfação.

Chegando a esse ponto, nosso trabalho se aproxima do seu objetivo que é saber onde entra o livre-arbítrio no naturalismo biológico de Searle. Analisando a abordagem de Searle sobre a intencionalidade da ação podemos perceber que para ele as causas necessárias para uma determinada ação ser realizada não parecem ser suficientes para ela ser levada a cabo. Mas, antes de chegarmos a essa discussão, é preciso elucidar outro aspecto que concerne à questão de saber como as intenções causam as ações humanas (comportamento). No caso de a mente ser considerada como algo não físico (algo etéreo), como poderia ela causar algo no mundo físico? O problema aqui levantado diz respeito à *causação mental*. Embora já tenhamos introduzido essa discussão no primeiro capítulo, junto a algumas críticas levantadas por Searle, no próximo ponto abordaremos como ele introduz esse aspecto dentro da perspectiva da ação humana.

2.3. Da causação mental

No primeiro capítulo de nosso estudo sublinhamos o problema do papel causal dos fenômenos mentais, pois se adotarmos o princípio de que a realidade pode ser completamente explicada em termos físicos, se entende que tudo pode ser conhecido por nós, pois seu modo de realidade existe é completamente independente do observador (de suas preferências e pontos de vistas pessoais). Sendo assim, o que aparenta ser subjetivo, como os fenômenos mentais conscientes e intencionais, não parece ter papel causal algum no quadro geral das ciências ditas objetivas.

Da mesma forma, a explicação da causação mental encontra entrave no quadro geral dessas ciências, pois os fenômenos mentais ainda são considerados, tradicionalmente, como fenômenos que escapam o domínio da física e, portanto, não podem ter nenhum poder causal no mundo físico.

Dessa forma, antes de entrarmos na perspectiva searleana desse problema, abordaremos, em linhas gerais, o problema do fechamento causal do mundo físico, que fundamenta o argumento principal contra a causalidade do mental²⁷.

2.3.1. Fechamento causal do mundo físico

O fechamento causal do físico é uma teoria metafísica da natureza da causalidade no domínio físico que tem implicações importantes para os estudos metafísicos e ontológicos de certos fenômenos, sobretudo, para o tratamento dos fenômenos mentais. Uma versão altamente enfatizada, é a versão que Jaegwon Kim apresenta no seu livro *Mind in the Physical World*, onde ele afirma que "todo estado físico tem uma causa puramente física" (KIM, 1993, p. 280), ou "um efeito físico tem apenas uma causa física" (VICENTE, 2006, p. 150).

A física é a mais geral de todas as ciências, dessa forma ela tem princípios que fundamentam sua aplicação como a ciência que define o que é físico por si mesmo. Leclerc em seu livro *Uma introdução à filosofia da mente* (2018), apresenta esses princípios que fundamentam a base do fisicalismo reducionista, corrente filosófica que defende que todos os eventos e fatos que existem no mundo serem físicos.

Esses princípios do fisicismo seriam (LECLERC, 2018): a) generalidade da física que serve para justificar a hipótese de que todos os objetos e eventos que existem no espaço têm propriedades físicas, e que as leis da física governam o comportamento de todos os objetos físicos; b) a completude da física que postula ser possível explicar porque todo evento físico possui uma causa física que é suficiente para sua ocorrência, em virtude das leis da física; c) o fechamento causal do domínio físico que defende cada evento físico ter uma causa no momento t e que ele tem, portanto, uma causa física no momento t ; d) o princípio da exclusão causal que afirma que se um evento E tem uma causa suficiente C no momento t , então, nenhum outro evento distinto de C pode ser causa de E ; e) o princípio da máxima de Alexandre²⁸ segundo o qual ser é possuir poderes causais, ou seja, uma coisa que não pode causar nada não é uma coisa, i.e. não existe. Dessa forma, se um evento físico tem uma causa suficiente, essa causa tem que ser de natureza física; e f) o princípio da herança causal segundo o qual se uma propriedade de segunda ordem G é realizada

²⁷ Jaegwon Kim; Agustín Vicente; Barbara Montero.

²⁸ Filósofo australiano Samuel Alexander (1859-1938)

numa ocasião particular por uma propriedade de primeira ordem H, então, os poderes causais dessa instância particular de G são idênticos aos poderes causais de H.

A consequência desses princípios para os adeptos do fisicisicalismo não reducionista, como Searle (o naturalismo biológico), por exemplo, é ininteligível, pois segundo o exposto “as propriedades de ordem superior não introduzem nenhum novo poder causal; os poderes causais que elas determinam são iguais aos poderes causais das propriedades de base” (LECLERC, 2018, p. 133). Sendo assim o mental, enquanto mental, não tem nenhum poder causal no mundo físico.

Contudo, o fisicalismo reducionista esbarra num problema bastante discutido na filosofia da mente, a saber: o problema dos *qualia*. O fisicalismo reducionista pode oferecer uma solução funcional para o problema da consciência, mas ele não oferece uma solução para os problemas mais difíceis que são os *qualia*, lembra Leclerc. E, enquanto a discussão sobre esses problemas caminha, parece quase impossível escapar das polaridades da reflexão filosófica, pois há um lado que defende a eliminação de qualquer traço subjetivo dos estados mentais, restando assim apenas o reducionismo ontológico e causal, e há outro lado que se inclina para o dualismo, mesmo correndo o risco de tornar os aspectos qualitativos da consciência em epifenômenos.

O naturalismo biológico de Searle é uma tentativa de conciliar essas duas correntes ou perspectivas. Mesmo sendo objeto de muitas críticas, nosso filósofo estadunidense não elimina nenhuma dessas correntes. Talvez devido, como já frisamos, ao caráter subjetivo da consciência, por um lado, e devido a redutibilidade causal dos fenômenos mentais, por outro lado. É por causa disso que a abordagem de Searle é alvo de tanta crítica. Mas isso, segundo Searle, acontece devido à falta de um vocabulário adequado para expressar com clareza essas ideias, contudo isso não deve impedir o progresso da reflexão.

Por causa da falta de um vocabulário próprio para tratar dessas questões, o problema mente-corpo continua sendo posto como paradigma de como os processos neurofisiológicos no cérebro produzem estados mentais. Para o fisicalismo, que está comprometido com o princípio do fechamento causal do mundo físico, a questão da causalidade mental parece ainda mais problemática, pois “como algo tão etéreo e insubstancial como os processos mentais pode ter algum efeito físico no mundo real?” (SEARLE, 2014). Para Searle, o problema começa com a suposição de categorias cartesianas. A essa altura do estudo, segundo nosso filósofo, não é impossivelmente

difícil tratar desse dilema levantado acima. Para ele a inexistência de um vocabulário que supere a dicotomia cartesiana dos termos mental e físico não impede o avanço nos estudos dos mesmos. Contudo, existem problemas fascinantes que surgem em relação à causação mental que precisam ser refletidos. Dessa forma analisaremos em que termos Searle entende a causação mental, e como ele elabora sua ideia.

2.3.2. O problema da causação de Hume

Searle observa que assim como não podemos escapar de falar de Descartes quando tratamos do mental, também não podemos evitar de falar de Hume quando tratamos da causalidade. Para Searle (2004), Hume começa perguntando o que constitui nosso pensamento sobre causa e efeito. Qual é a definição de "causa" no século XXI? Segundo Hume,²⁹ noção de relação de causalidade é composta por três componentes, saber: contiguidade (proximidade), prioridade e conexão necessária.

No que se refere à contiguidade, causa e efeito devem ser adjacentes um ao outro e deve haver uma proximidade no espaço e no tempo. Mesmo que alguns eventos tenham ocorrido em uma distância considerável, e que seus efeitos foram causados pelos acontecimentos daqueles eventos, diz Hume (2009, p. 103) que ao examiná-los ver-se-á que estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si e em relação aos acontecimentos distantes.

No que tange à prioridade temporal da causa em relação ao efeito, Hume infere que as causas ocorrem antes do efeito, não podendo ser o contrário, i.e., ocorrerem depois do efeito. E se referindo à conexão necessária, Hume defende que as causas e os efeitos devem estar necessariamente ligados, no sentido em que as causas realmente produzam efeitos, ou seja, que há uma conexão necessária entre os dois elementos da relação causal. (2009, p. 105).

Porém, lembra Searle, em *The Mind: a brief Introduction* (2004, p. 195), que segundo Hume, quando olhamos para casos reais, não encontramos a conexão necessária entre a causa e o efeito. O que podemos perceber são dois eventos subsequentes A e B. Ao procurar a conexão necessária entre A e B temos que postular um outro evento C, que constitui duas conexões obrigatórias entre AC e CB (ACB).

²⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 2009, p. 101-122

Esse processo ocorre graças a uma série de eventos. A primeira conclusão cética de Hume é que não existe uma relação necessária entre causa e efeito.

Para Searle, Hume, examinando os princípios subjacentes das relações de causa e efeito, descobriu dois princípios gerais importantes, a saber: o princípio da causação (todo evento tem uma causa) e o princípio da causalidade (causas semelhantes têm efeitos semelhantes). Dessa forma, Hume, estabeleceria que esses dois princípios não podem ser justificados (comprovados) porque são, por definição, (analiticamente) incorretos. Esses princípios devem ser verdades empíricas (sintéticas). O problema de Hume, portanto, constitui na incapacidade de se estabelecer princípios de causação e de causalidade, pois qualquer tentativa de estabelecê-los já pressupõe os próprios princípios. É o que Searle chama de argumento “tritador” de Hume, o problema da indução.

Em argumentos dedutivos do tipo: *todo homem é mortal, Sócrates é um homem, logo, Sócrates é mortal*, o que garante a validade da conclusão é o fato de ela já ter sido assumida na premissa. A premissa contém sempre mais informação do que a conclusão. Porém, quando se vai analisar argumentos indutivos esse tipo de validade não é possível, pois o argumento indutivo é fundamentado em evidências (provas) específicas para justificar hipóteses mais gerais. As evidências particulares são sempre melhores do que a hipótese geral. Uma evidência particular, portanto, apoia ou confirma uma hipótese geral baseada em alguma regra R (regra do método científico).

Mas, e agora, e este é o ponto de virada de Hume, qual é a razão para R? Vamos supor que a evidência venha de observações reais; que uma hipótese é uma generalização das observações de ocorrências de eventos. Porém, se precisamos justificar a transição da prova para a hipótese, com base na regra do método científico, qual é a justificativa para R? A resposta de Hume é que qualquer tentativa de justificar R, pressupõe R.

Dessa forma, segundo Searle (2004), a posição de Hume parece sugerir que é impossível experimentarmos uma conexão necessária entre causa e efeito na natureza, pois generalizações baseadas em experiências concretas de detalhes (evidências) não nos fornecem base suficiente para elas. Assim, de acordo com Hume, nunca poderemos encontrar as conexões necessárias, o que encontramos é a sucessão ou combinação de instâncias semelhantes, e sua repetição nos dá a ilusão de que seguida a uma causa há sempre um efeito. Uma vez que experimentamos a

repetição de instâncias semelhantes de causa e efeito, essa regularidade desenvolve em nossas mentes a ideia de que, se houver um tal evento A (causa x), um outro evento B (o sempre ocorrerá o resultado de x) lhe sucederá ou acontecerá. Mas, essa conexão é baseada, apenas, na regularidade de ocorrências de eventos que se repetem. No entanto, essa repetição é apenas um fato natural, um *continuum* entre fenômenos que vivenciamos com prioridade e continuidade no espaço e no tempo, pois não há conexão necessária na natureza. Logo, a ideia de "conexão necessária" está inteiramente em nossas mentes.

Para Hume, o que acontece é que em nossas mentes cremos passar da percepção de um certo evento – a causa – para a expectativa vívida de um outro evento – o efeito, e isso nos leva a acreditar que há um nexos necessário entre os dois eventos, mas isso não passa de uma ilusão. A única realidade é um *continuum* de regularidade entre eventos previamente observados. Searle (2014, p. 200-201) aponta que na abordagem humeana, o princípio de causalidade (causas semelhantes têm efeitos semelhantes) é mais importante do que o princípio de causação (todo evento tem uma causa), pois o primeiro está baseado empiricamente, na indução, enquanto o segundo está baseado na ilusão de uma conexão necessária.

Searle aponta que resumidamente poder-se-ia dizer que na tese de Hume o problema da indução pode ser delimitado em duas conclusões. A primeira seria que não existe uma conexão necessária entre causa e efeito, na natureza; e a segunda seria que ao invés de conexões causais, o que encontramos na natureza são regularidades universais.

Pequeno (2012) salienta que Hume critica a razão do raciocínio causal, recusando-se a aceitar a ideia de indução como forma de aumentar o conhecimento, pois, para ele, é impossível garantir logicamente que o efeito sucederá à causa, visto que são eventos separados que por hábito nos acostumamos a ver como uma unidade. Para Pequeno,

a experiência da conjunção constante entre causa e efeito instaura em todos nós o hábito da expectativa. Portanto, tudo o que temos ao nosso alcance é a experiência imediata, sendo que toda tentativa de descrever, explicar, ordenar o mundo por meio de crenças torna-se incerta ou falível. Portanto, mais uma vez parece claro que o posicionamento cético de David Hume se apresenta como uma resposta à pretensão da ciência de obter, pela via da razão, um conhecimento universal e necessário (PEQUENO, 2012, p. 33).

Segundo Searle (2004, p. 201), o ceticismo da indução de Hume encontra dificuldades na epistemologia contemporânea. A principal delas concerne ao que

Hume assumiu ao dizer que os argumentos indutivos deveriam seguir um padrão dedutivo. De fato, Searle afirma que a diferença entre dedução e indução parecem confusas. No que diz respeito ao conhecimento experimental, a ciência lida apenas com argumentos dedutivos, ou seja, argumentos dedutivos hipotéticos. Na visão de Hume, os argumentos indutivos não garantem a validade das conclusões (suposições gerais) como garantem os argumentos dedutivos.

Para Searle (2004, p. 202), dizer que existem duas formas de argumentar a ideia de indução e dedução já é fonte de confusão. Existe apenas argumentação dedutiva, e o método que é realizado na ciência é chamado de método dedutivo hipotético. Uma pessoa que formula uma hipótese, deriva uma previsão e, em seguida, testa a hipótese para ver se a previsão é verdadeira. Na medida em que a previsão se torna verdadeira, dizemos que a hipótese original é confirmada ou apoiada. Na medida em que não se concretiza, dizemos que a hipótese é negada ou refutada. Não há oposição direta entre indução e dedução. Em vez disso, a chamada indução é uma questão de testar hipóteses por meio de experimentos e outros tipos de evidências. A maneira típica de testar uma hipótese é inferir as consequências da hipótese e então ver se essas consequências satisfazem algum teste experimental.

De toda forma, é possível experienciar a causalidade no mundo? Na próxima subseção discutiremos, a partir desse questionamento, como Searle explica a causalidade, especialmente a causalidade mental, no mundo físico.

2.3.3. *Experimentamos a causalidade mental no mundo físico?*

Searle (*Ibidem*) discorda da tese de Hume de que não podemos experimentar a conexão necessária entre causa e efeito. Em resumo a tese de Hume defende que não há conexão necessária entre causa e efeito, e Searle defende que nas experiências sensoriais e ou nas ações voluntárias o motivo ou razão auto-referencial já está presente nas condições da satisfação da ação pretendida. Ou seja, nas experiências visuais, por exemplo, o sujeito sabe que os objetos, que aparecem no seu campo visual, são a causa de sua experiência sensorial (a percepção visual, nesse caso). O sujeito sabe que há uma relação necessária de conexão causal entre os objetos apresentados e seu estado de percepção. Da mesma forma, para que um sujeito, diante de um número limitado de opções, tome uma decisão voluntária, i.e.,

baseada em razões para agir, ele precisa saber das conexões necessárias entre sua decisão ou escolha (causa) e as consequências ou resultados (efeito) de sua decisão.

Segundo Searle (*Idem*, p. 203), quando levantamos um braço intencionalmente, experimentamos a eficiência da intenção em ação que produz a ação do movimento corporal. Searle, adotando um ponto de vista do senso comum, parece dizer que, em ambos os casos, há uma experiência causalmente conectada. O sujeito é capaz de experimentar a si mesmo fazendo algo acontecer (realizando uma ação intencional) ou sofrendo o impacto de algo (objetos) que faz acontecer algo com ele (uma percepção visual, por exemplo).

É possível, ainda, como demonstra Searle, estender o escopo dessa teoria da causação, que depende do que acontece, para tipos de relações causais que não dependem da experiência do sujeito. Por exemplo, a experiência de dirigir um carro me envolve na ação de fazer (causando) o carro se mover. Quando vemos outra pessoa dirigir um carro, temos a impressão de que suas ações fazem o carro se mover. A relação causal é a mesma, independentemente de quem está dirigindo. E como as relações causais, que dependem de nossa observação, são apenas certas condições da totalidade das relações causais que ocorrem no mundo, então, parece que nos é permitido pular dos casos em que nossa consciência é importante para a relação, para aqueles casos em que as relações causais são independentes de nós.

Nessa altura da reflexão é inevitável colocarmos a questão que tanto se repete na nossa pesquisa e que já foi discutida no primeiro capítulo, embora aqui ela seja posta no âmbito do problema da causação mental, no interior da perspectiva physicalista, a saber: como os fenômenos conscientes podem ter um papel causal no mundo físico?

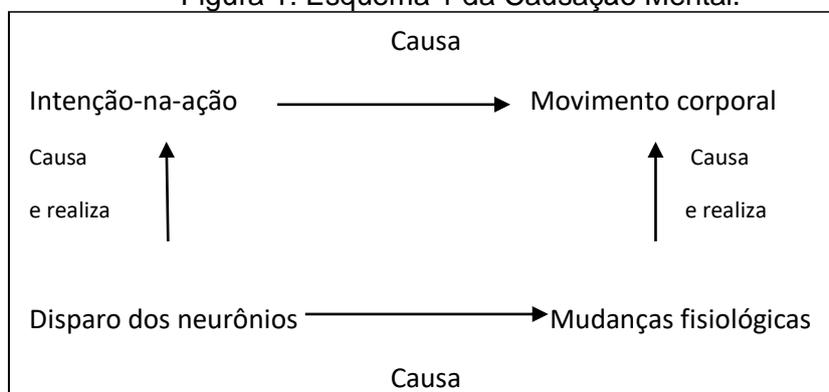
Para Searle, parece haver dois modos de descrever a causação de uma ação voluntária, como a ação de levantar o braço, por exemplo. Uma envolve a decisão consciente do agente, e a outra envolve processos neurofisiológicos que capacitam o agente tanto à tomada de decisão quanto ao movimento. Quando se diz que uma intenção consciente (atitude proposicional) causou a decisão de agir, de realizar a ação física de levantar o braço, por exemplo, não se está descrevendo um evento que ocorre para além do que acontece no nível neurofisiológico, o que muda é apenas o modo de descrição do processo. Não são descrições independentes, mas descrições de diferentes níveis do mesmo sistema. De acordo como nosso filósofo

Supõe-se que haja dois problemas sobre a causação mental: primeiro, como pode o mental, que não tem peso e é etéreo, afetar o mundo físico? E, em segundo lugar, se o mental funcionasse causalmente, não produziria uma

sobredeterminação causal? A maneira de responder a essas perguntas é abandonar as suposições que as originaram. A suposição básica era que a irreducibilidade do mental implicava que era algo além do físico e não uma parte do mundo físico. Uma vez que abandonamos essa suposição, a resposta aos dois quebra-cabeças é: primeiro que o mental é simplesmente uma característica (no nível do sistema) da estrutura física do cérebro e, em segundo lugar, causalmente falando, não existem dois fenômenos independentes, o esforço consciente e os disparos de neurônios inconscientes. Existe apenas o sistema cerebral, que tem um nível de descrição em que ocorrem disparos de neurônios e outro nível de descrição, o nível do sistema, em que o sistema está consciente e, na verdade, tenta conscientemente levantar o braço (SEARLE, 2004, p. 209-210)³⁰.

Na imagem abaixo (Vide Figura 1), Searle tenta mostrar o que quer dizer quando afirma que o que torna a consciência irreducível é o fato dela ter uma ontologia de primeira pessoa. Com efeito, para Searle, a consciência não tem um poder causal distinto do poder causal de sua base – o sistema neurofisiológico. Em cada etapa, o nível inferior causa e realiza o nível superior.

Figura 1: Esquema 1 da Causação Mental.

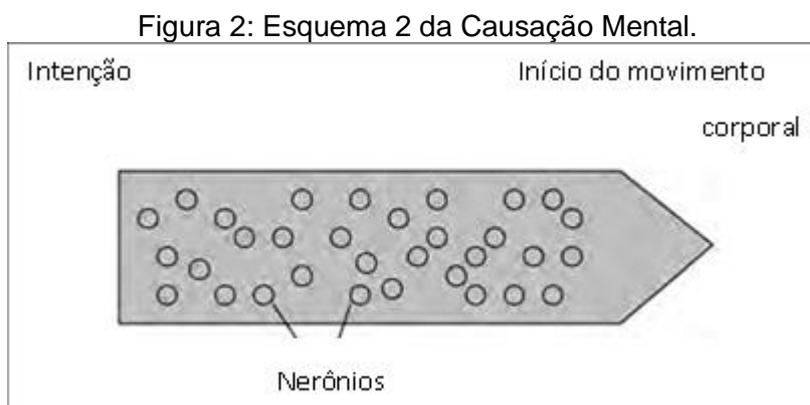


Fonte: Adaptado, Searle (2004, p. 210).

Searle sugere que gráficos como esse podem ser enganosos, pois parece sugerir que o nível da causação mental está no topo. Isso daria margem para interpretações errôneas em termos de "sobredeterminação", como aponta Kim em sua crítica à Searle. Para não dar brecha a esse tipo de interpretação, ele propõe um outro

³⁰ Can summarize the discussion of this section as follows. There are supposed to be two problems about mental causation: First, how can the mental, which is weightless and ethereal, ever affect the physical world? And second, if the mental did function causally would it not produce causal overdetermination? The way to answer these questions is to abandon the assumptions that gave rise to them in the first place. The basic assumption was that the irreducibility of the mental implied that it was something over and above the physical and not a part of the physical world. Once we abandon this assumption, the answer to the two puzzles is first that the mental is simply a feature (at the level of the system) of the physical structure of the brain, and second, causally speaking, there are not two independent phenomena, the conscious effort and the unconscious neuron firings. There is just the brain system, which has one level of description where neuron firings are occurring and another level of description, the level of the system, where the system is conscious and indeed consciously trying to raise its arm.

diagrama (Vide Figura 2) no qual a intenção consciente é mostrada como que existindo em de todo o sistema e não, apenas, no topo.



Fonte: Adaptado, Searle (2004, p. 211).

Nesse diagrama os círculos representam os neurônios e o sombreamento representa o estado de consciência espalhado pelo sistema de neurônios.

A forma como Searle compreende e explica a causalção mental não escapa de alguns problemas filosóficos em torno das questões da filosofia da mente como: os estados cerebrais causam os estados de consciência, como? Acreditamos ter respondido a essa questão com a exposição do pensamento de Searle a respeito. Mas, também há questões sobre a forma: Como isso funciona na realidade? Qual é a verdadeira estrutura e função da consciência humana? Na próxima subseção trataremos, dentro da perspectiva searleana, de explicar como o mental provoca o comportamento humano.

2.3.4. Causação e o comportamento humano

Como a causalção mental funciona na vida real? Searle diz que quando as pessoas se envolvem em ações, elas têm razões que as motivam e que essas razões servem para explicar nosso comportamento. No entanto, o modelo lógico de explicar o comportamento humano em termos de causas é muito diferente do modelo explicativo para outros tipos de relações causais.

Quando aplicamos o princípio da causalção em cenários onde não encontramos a característica do mental, geralmente, temos explicações do tipo, usando os próprios exemplos de Searle (2004): “o colapso da rodovia foi causado pelo terremoto”. A estrutura lógica de tal afirmação é totalmente diferente quando comparamos com as

nossas próprias ações, nas quais se apresenta a característica da vontade, exemplo: “votei em tal candidato porque queria melhoria na educação”.

Segundo nosso filósofo, as características que envolvem fenômenos físicos estão baseadas em três princípios que não encontramos quando nos referimos à ação volitiva humana.

Para os eventos físicos, a causa representa uma condição suficiente para a ocorrência do efeito, no contexto, dessa forma não há metas ou objetivos envolvidos na ocorrência dos eventos, como as causas deles. Embora a explicação contenha um conteúdo intencional, esse conteúdo não funciona causalmente. Quando usamos conteúdos intencionais para descrever eventos que supomos estarem numa relação de causa e efeito, quando nossa própria ação não está envolvida na ocorrência do evento em si, utilizamos os termos de conteúdo intencional, apenas para descrever o fenômeno.

Dessa forma, retomando o exemplo da rodovia: a) naquele contexto, dada as condições da rodovia, a ocorrência do terremoto é tida como condições suficientes para a rodovia desabar; b) não há metas ou objetivos para a rodovia desabar, suas condições físicas foram suficientes para o ocorrido; c) na expressão “o colapso da rodovia foi causado pelo terremoto”, o conteúdo intencional não causa nada, apenas descreve o fenômeno.

Quando se trata de expressões do tipo: “votei em tal candidato porque queria melhoria na educação”, não encontramos essas três condições acima descritas. Nesse exemplo, não há condições suficientes para a ocorrência da ação, como é o caso no exemplo da rodovia colapsada. Assim, para explicar o comportamento engajado de agentes racionais em suas ações volitivas é preciso considerar outras características que lhes são próprias como os objetivos, metas, propósitos etc. Além disso, para explicar as motivações de um agente racional, que faz uma ação A porque quer atingir o objetivo B, devemos pressupor que o agente também acredita que A causa o efeito B ou, pelo menos, que A aumenta as chances de B ocorrer. Para as explicações em termos de causação intencional é primordial considerar que o conteúdo intencional, presente na explicação, especifica, na verdade, a própria causa que explica o comportamento em questão (SEARLE 2004, p. 213-214).

Segundo Searle, há três características que compõem o cenário das explicações das ações volitivas humanas que são bastante diferentes das dos fenômenos naturais, a saber: a) a pressuposição de liberdade; b) o requisito de que

uma explicação da ação deve ter a especificação de um objetivo; c) o funcionamento da causação intencional como parte do mecanismo explicativo. Essas três características fazem parte de um fenômeno maior, que é a racionalidade. Segundo Searle:

É essencial ver que o funcionamento da intencionalidade humana requer a racionalidade como princípio de organização estrutural constitutivo de todo o sistema. Não posso exagerar a importância desse fenômeno para a compreensão das diferenças entre as explicações naturalistas que obtemos nas ciências naturais e as explicações intencionalistas que obtemos nas ciências sociais³¹ (SEARLE 2004, p.214).

Entre as afirmações, “assinei o manifesto porque queria uma melhoria na educação” e “tive uma dor de cabeça ao assinar o manifesto porque queria uma melhoria na educação”, há uma diferença bastante grande quanto à forma lógica, embora a estrutura pareça semelhante. No segundo caso, as condições para a ocorrência da ação são suficientes, a dor de cabeça é causada por um estado intencional, a vontade de assinar o manifesto. Já no primeiro caso, as condições para a ação não são suficientes, pois eu poderia não ter assinado o manifesto; para assiná-lo eu tive que agir, escrevendo meu nome no papel. Também vale ressaltar, como lembra Searle, que a primeira afirmação só pode ser compreendida dentro de um contexto de uma teleologia na qual ela está inserida. Coisa que não se faz necessária para a compreensão da segunda.

Diante do exposto, torna-se evidente que há um problema no que se refere às ações voluntárias. Parece não haver razões suficientes para eu assinar o manifesto, por exemplo. Assim, meu desejo de assinar o manifesto por uma melhoria na educação é uma condição necessária, mas não suficiente, para realizar o ato. Logo, a explicação causal do comportamento humano enfrenta agora um importante problema filosófico: o problema do livre-arbítrio. E será o ponto que desenvolveremos no terceiro capítulo.

³¹ I cannot exaggerate the importance of this phenomenon for understanding the differences between the naturalistic explanations we get in the natural sciences and the intentionalistic explanations we get in the social sciences.

III – DO PROBLEMA DO LIVRE-ARBÍTRIO

Na perspectiva de que a realidade é composta por partículas físicas em campo de forças, formando assim um mundo fechado no qual um determinado evento é causado por razões suficientes para sua ocorrência, Searle introduz o tema do livre-arbítrio.

Para Searle, nós humanos somos colocados em face de duas convicções que parecemos experienciar em nossa relação com o mundo. A primeira convicção é a de que cada evento que ocorre, ocorre por uma causa. A ocorrência dos eventos do mundo é determinada por causas. Conforme lembra Searle, “quando dizemos que as causas foram suficientes, queremos dizer que, dado que essas causas ocorreram, naquele contexto histórico, o próprio evento tinha que ocorrer”³² (SEARLE, 2004, p. 216).

A segunda convicção, com a qual o problema do livre-arbítrio se depara é que, de fato, temos a experiência dele em certas experiências da liberdade humana como quando tomamos a decisão de fazer algo e o fazemos por causa dessa decisão, por exemplo. Faz parte de nossa experiência humana conhecer as causas de nossas decisões e tomá-las na forma de razões para agir.

Tendo em vista essas duas convicções, o problema do livre-arbítrio se encontra no dilema entre o determinismo e a liberdade da vontade humana.

Para os deterministas, não há livre-arbítrio, pois na natureza tudo é determinado, não há evento nenhum que não seja produzido por uma causa, por um princípio que sequencia variações de efeitos conseguintes, e por sua vez estes serão causas dos próximos eventos.

Antes de adentrarmos mais especificamente na noção do livre-arbítrio de Searle faremos um pequeno apanhado de como esse problema é colocado no contexto contemporâneo das ciências neurobiológicas. Como não é o foco da nossa pesquisa, nos delimitaremos em ver dois experimentos realizados no âmbito da ação volitiva humana, a saber, os de Benjamin Libet (1985) e de Soon *et al* (2008).

³² When we say the causes were sufficient, we mean, given that those causes occurred, in that historical context, the event itself had to occur.

3.1. Os experimentos de Benjamin Libet e Soon *et al*³³

Benjamin Libet, neurocientista, professor da Universidade da Califórnia, em San Francisco, no início da década de 1980 (Libet, 1985), realizou um experimento cuja consistia no seguinte: os voluntários são solicitados a fazer um movimento corporal específico (levantar do dedo indicador direito, por exemplo,) em um momento selecionado. Libet e seus colegas puderam ver e corrigir os complexos processos neurofisiológicos que ocorrem no cérebro e nos músculos de cada sujeito usando métodos técnicos não invasivos: o processo de movimento muscular foi registrado usando um eletromiógrafo, enquanto o processo anterior nas áreas motoras do cérebro (potencial de prontidão) foi registrado usando EEG.

Para mostrar quando o sujeito decide fazer o movimento corporal correspondente (levantar o dedo indicador), Libet desenvolveu o seguinte algoritmo de ações:

Um grande relógio com um ponteiro é colocado na frente do sujeito; a mão se movia muito lentamente, fazendo uma rotação completa em cerca de 2,5 segundos. A tarefa do sujeito era lembrar onde o ponteiro estava posicionado no mostrador do relógio quando ele tomava a decisão de fazer o movimento corporal correspondente. Portanto, Libet (1985) poderia não apenas ajustar a atividade do cérebro e dos músculos, mas também colocá-la como se estivesse em uma única escala com o fluxo independente da experiência do sujeito e seu desejo de realizar uma ação específica de sua escolha.

Os resultados dessa experiência foram um tanto inesperados. Em cada caso, o processo de tomada de decisão para fazer movimentos corporais foi precedido por atividade nas áreas motoras do cérebro, e o sujeito não sabia disso. Libet estabeleceu que a atividade no córtex motor começou 350 ms antes de o sujeito tomar consciência de sua decisão de fazer o movimento corporal correspondente. Em detalhe, a capacidade de estar pronto para agir começa a se formar no cérebro do sujeito 550 ms antes da própria ação motora, enquanto seu desejo de realizar a ação é fixado apenas 200 ms antes de começar.

³³ A apresentação dos experimentos foi tirada do texto de D. N. Razeev, *Neuroscience and Behavioral Physiology*, Vol. 49, No. 5, June, 2019.

A primeira conclusão publicada por Libet foi que cada ação livre é precedida por atividade neural inconsciente no cérebro. Isso significa que a decisão de fazer uma ou outra ação, que é considerada uma decisão livre e que tem sido considerada como base da própria ação, não é uma ação voluntária (livre), uma vez que começou por causa de outra atividade física que ocorre no cérebro. Em outras palavras, os experimentos de Libet forneceram evidências de que as ações de uma pessoa não são o resultado de seu livre arbítrio, mas de processos predeterminados em seu cérebro que ocorrem antes de seu estágio consciente.

O lugar deixado por Libet para o livre-arbítrio está no fato que ele caracterizou de o “princípio do veto”. O sujeito cujo cérebro começa a se preparar antes que a ação planejada ocorra, depois de se tornar senciante (ou seja, 200 ms antes do início), mas antes do momento em que a ação não pode ser revertida (ou seja, 50 ms antes do início), há um intervalo de cerca de 100 -150 ms para cancelar a decisão já feita no cérebro. Mais precisamente, a partir da interpretação dos resultados desse experimento, Libet propôs que a liberdade de escolha deveria ser caracterizada pela liberdade negativa, ou seja, pela possibilidade de exercer conscientemente um veto sobre as decisões tomadas pelo cérebro.

Quase duas décadas depois dos experimentos de Libet, uma equipe de neurocientistas, Chun Siong Soon, Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze e John-Dylan Haynes, conduziram, na Alemanha, outra série de experimentos no ano de 2008 (início do século XXI). Nesse experimento, os voluntários, na primeira tarefa, foram convidados a escolher livremente – qual botão no painel pressionar: o da direita ou o da esquerda. Ao mesmo tempo, o sujeito via uma série de mudanças nas letras do alfabeto na tela do monitor. A tarefa dos sujeitos era lembrar qual letra estava na tela do monitor quando eles tomavam a decisão sobre qual botão pressionar (o esquerdo ou o direito).

A atividade dos neurônios nos cérebros dos sujeitos foi registrada por fMRI³⁴ (imagem por ressonância magnética funcional). O objetivo do experimento era determinar a intenção de selecionar o botão direito ou esquerdo, conforme aparecia no cérebro dos sujeitos. Os neurocientistas que obtiveram os primeiros resultados da atividade dos neurônios em participantes experimentais pediram aos programadores que escrevessem um programa de computador especial para prever, usando nada

³⁴ Termo em inglês: *Functional Magnetic Resonance Imaging*

mais do que dados de fMRI, qual dos botões do painel o sujeito escolheria antes de anunciar isso. Durante o experimento, se percebeu que o programa de computador, usando padrões de atividade nervosa, poderia prever com segurança a decisão "livre" do sujeito, antes que o sujeito a anunciasse, em mais de 60% dos casos.

Os resultados desse experimento confirmam claramente a ideia de Libet de que a atividade dos neurônios nas regiões do cérebro, e não a decisão consciente, foi a originadora de uma ação ou outra do sujeito. O novo paradigma experimental permitiu explicar que a escolha futura de um sujeito poderia ser prevista de 6 a 10 segundos antes de o sujeito tomar consciência de sua escolha. É um tempo bem mais extenso que o de Libet, e nesse experimento não foi aventada a possibilidade do princípio do veto que Libet tinha deixado no seu experimento como lugar do livre-arbítrio.

Na subseção seguinte trataremos de alguns apontamentos levantados por alguns autores sobre as conclusões que se chegaram partindo dos resultados dos experimentos.

3.1.1. Considerações aos experimentos

Alguns autores colocaram objeções não tanto aos experimentos realizados, mas às considerações conceituais que os mesmos chegaram. Dentre os objetores aos experimentos trazemos as observações de Razeev (2019) o qual apresenta em seu artigo duas objeções conceituais as quais ele chamou de objeção conceitual fraca e objeção conceitual forte.

Segundo a objeção conceitual fraca de Razeev (2019), os experimentos apresentados se referem à liberdade de ação, mas não à liberdade da vontade. Na sua visão, liberdade da vontade e a liberdade de agir são tipos fundamentalmente diferentes de liberdade. A liberdade de ação está associada à realização de intenções de primeira ordem, que segundo ele são intenções diretas, nas quais o conteúdo específico das intenções é o estado de coisas para o qual elas se destinam como no caso de "vou levantar meu braço esquerdo"; enquanto a liberdade da vontade está associada à realização de intenções de segunda ordem (reflexiva) que são intenções indiretas que incluem nossas intenções de primeira ordem como "quero parar de fumar".

A diferença fundamental entre os dois tipos de intenção é que as intenções de primeira ordem são discretas, isto é, elas terminam quando são executadas pelo

sujeito da ação que atinge seu objetivo. Em contrapartida, as intenções de segunda ordem são contínuas, ou seja, elas podem durar um intervalo de tempo bem maior do que as intenções de primeira ordem. Uma pessoa que tem um plano de ação futuro pode ter intenções que vão durar até o momento de sua execução na ação. Segundo Razeev (2019), para chegar à conclusão de que não há liberdade da vontade, os cientistas precisam conceber um programa de experimentos capaz de medir, não apenas as intenções de primeira ordem, mas, as de segunda ordem também.

No que se refere à objeção conceitual forte, Razeev (2019) aponta que os experimentos em vez de mensurar e interpretar as experiências do tipo intencional dos sujeitos, os cientistas se concentraram nas experiências motivacionais, colocando-as no mesmo nível das experiências intencionais. Experiências motivacionais se referem a coisas do tipo de um impulso de fazer algo, com por exemplo, mover o dedo indicador; já experiências intencionais se referem a intenções e desejos de se fazer algo, como por exemplo o desejo de fazer uma cirurgia bariátrica. Dessa forma, segundo Razeev, motivações e intenções não podem ser tratadas como conceitos intercambiáveis no que se refere à liberdade da ação, pois tem conteúdos conceituais diferentes. Ao analisarem a liberdade da ação, os cientistas consideraram anseio, intento, impulsão, decisão, intenção etc. em uma linha como se fossem a mesma coisa. No entanto, seguindo modelo do experimento, seria possível diferenciar uma repentina vontade de mover o dedo indicador direito como um estado de ansiedade duradouro de fazer uma cirurgia de redução abdominal, por exemplo? Parece que não. Aqueles que conduziram os experimentos precisam fornecer uma definição mais clara da noção de ação livre, antes de tirarem conclusões de longo alcance sobre o determinismo de nossas ações.

Mele (2020) parece concordar com Razeev (2019) quando aponta que tomar uma decisão de fazer alguma coisa consiste em uma ação momentânea da formação de uma intenção de fazê-la. Por exemplo, decidir mover uma mão em direção de algo, num determinado instante, isso é realizar uma ação (não evidente) de formar uma intenção de mover a mão naquele instante. Mele acredita que Libet não considera as decisões dessa mesma. Algumas decisões e intenções dos agentes humanos, segundo Mele, são dirigidas para o futuro imediato e outras não. Se hoje tenho a intenção de voar para João Pessoa daqui a três dias, e se tenho também a intenção de clicar agora no botão “salvar” do meu computador, a primeira intenção anterior visa uma ação que deverá ser realizada no futuro (três dias adiante), a segunda intenção

visa uma ação no momento presente. Mele chama essas intenções de intenções distais e intenções proximais, respectivamente. Tal distinção também se aplica às decisões de agir. Dessa forma, o que o experimento parece descrever é apenas uma intenção proximal que ocorre junto a uma ação momentânea, que levada a cabo pelos indivíduos envolvidos no experimento que seguem a pela orientação dada pelo instrutor/realizador do experimento, naquele momento.

Searle também, quando vai tratar da existência da lacuna, faz objeções que se assemelham a de Razeev (2019). Para ele, uma análise correta de uma atividade que dura um longo prazo para ser realizada deveria pressupor, além da liberdade da ação, outros elementos como o esforço, o desejo, o objetivo. Há uma clara distinção neste sentido entre uma ação imediata como levantar o dedo, ou apertar um botão num determinado momento e uma ação que exija aquela série daqueles elementos colocados mais acima. Afirmar que os resultados dos experimentos definem todas as ações humanas livres é, no mínimo, simplista demais.

Um outro aspecto não levado em conta no experimento, pelo menos em primeira vista não foi colocado, é o que Searle já descrevia quando refletia sobre as ações intencionais. Segundo ele, há um *background* de suposições pré-intencionais, que em si não são nem estados intencionais, nem partes das condições de satisfação desses estados, que envolve toda ação intencional livre. Os mecanismos e elementos inconscientes ou não conscientes, que fazem parte dos nossos processos decisórios, como por exemplo as experiências motivacionais apresentadas por Razeev (2019), são parte da nossa consciência, e são indissociáveis à nossa vida. Mesmo que o cérebro comece inconscientemente um potencial de prontidão para agir, isso não significa que ele determine a ação. A intenção proposta pelo cientista aos participantes do experimento em laboratório é motivacional e, portanto, de certa forma, condicionada à consciência, ainda que o agente não tenha ciência disso.

Desse modo, os experimentos não são uma prova da não existência do livre-arbítrio. Ao contrário, eles abrem janelas para discussões mais profundas sobre tal questão. Como por exemplo: seriam nossas razões suficientes para determinar a decisão do próprio agente sobre o que fazer, em um dado, contexto e momento, de modo inevitável, i.e., sem possibilidade de decidir de outra forma? Searle desenvolve sua análise do problema do livre-arbítrio, levando em conta esse aspecto. E será isso que abordaremos na próxima seção da nossa pesquisa.

3.2. O problema do livre-arbítrio na teoria da ação de John Searle

Segundo Searle, é baseado no conjunto de seus estados psicológicos como crenças, desejos, intenções, que os agentes humanos tendem a explicar, a dar razões para justificar suas ações ou comportamento, há um princípio de racionalidade que rege nosso agir intencional consciente, a saber: nós agimos segundo princípios e razões práticas e teóricas. Na base da ação está a consciência, pois, por definição, uma ação é considerada livre somente se for voluntária, no sentido de que devemos poder seguir nossa vontade. Esses princípios servem para explicar por que um agente que realiza uma ação a realiza levando em conta suas razões para decidir e agir.

Uma questão que se apresenta é a seguinte: em quais condições nós agentes humanos tomamos (ou temos) consciência de que agimos sob o pressuposto da liberdade? Na perspectiva searleana, essas condições aparecem em forma de lacuna (*gap*)³⁵. A *primeira lacuna* se apresenta entre a consciência das razões para uma ação e a decisão de realizar a tal ação. Por exemplo, escolher entre jantar ou ir ao cinema. A consciência desse conjunto de razões não parece ser suficiente para tomar a decisão, não há um determinismo nesse conjunto de razões que forcem a pessoa a ir a um ou outro lugar.

A *segunda lacuna* se mostra entre a decisão e o início real da ação em si. Se o agente decidiu ir ao cinema ao invés de ir ao jantar, essa decisão não o força necessariamente a executá-la. Assim, a tomada de decisão é uma condição necessária³⁶, porém não suficiente para se realizar uma ação. Há uma série de outras ações que devem ser realizadas para se chegar a ação desejada.

A *terceira lacuna* se mostra entre o início da ação e sua continuação até a sua conclusão. No sentido de que, certas ações constituem mesmo em atividades que para realizá-las é necessário tempo, esforço e prática (que constitui em uma série extensa de ações) como aprender a tocar violino, por exemplo.

³⁵ Usaremos só nesse momento do texto a palavra *gap* entre parêntese na frente da palavra *lacuna*. Embora o termo em inglês, quando traduzido para o português, tenha outros significados como na tradução do livro *Liberdade e Neurobiologia* (Searle, 2007) onde o termo é traduzido como *intervalo* aqui nos ateremos a usar o termo *lacuna*.

³⁶ Segundo a noção de necessidade causal lógica, se um dado evento A é o caso, então, outro evento B necessariamente lhe sucede. Quando esse princípio é aplicado às ações humanas, observa-se que quando um agente toma a decisão A de fazer B, isso não implica necessariamente que B aconteça, pois as condições (as razões e a decisão) que antecedem B não são suficientes para a realização "inevitável" da ação.

Ao apontar essas três lacunas, no que se refere a ação intencional e voluntária do agente, Searle indica que isso daria base para a convicção de que agimos sob o pressuposto do livre-arbítrio. Porém, ele coloca essa afirmação sob uma suspeição que seria: porque damos tanta importância a essa convicção tendo em vista que outras situações experimentadas pelo agente aparentam ser ilusórias, como colocam alguns filósofos comparando à cor? Não seria a experiência da lacuna uma ilusão, assim como a cor é uma ilusão?

Para Searle, não se pode considerar o livre-arbítrio como algo que podemos descartar prontamente como uma simples ilusão, pois:

Sempre que tomamos uma decisão, temos que pressupor a liberdade. Se, por exemplo, estou em um restaurante e me deparo com um cardápio e o garçom me pergunta o que eu gostaria, não posso dizer "sou um determinista, vou apenas esperar para ver o que acontece", porque até mesmo essa declaração só é inteligível para mim como um exercício de meu livre-arbítrio (...). Há uma estranheza na experiência do livre-arbítrio em que não podemos nos livrar da convicção de que somos livres, mesmo que nos tornemos filosoficamente convencidos de que a convicção está errada. Sempre que decidimos ou agimos voluntariamente, o que fazemos ao longo do dia, temos que decidir ou agir com base na nossa própria liberdade. Nossa decisão e ação são ininteligíveis para nós de outra forma. Não podemos pensar longe de nossa própria vontade (SEARLE, 2004, p. 219)³⁷.

Pode-se inferir com isso que afirmações como o exemplo colocado pelo filósofo, até podem ser formuladas, tendo em vista que também para se escolher tal ação, "vou esperar para ver o que acontece", é pressuposta a consciência de que temos livre-arbítrio. Mas o caso é que isso seria contra produtivo, pois, além do próprio agente, ninguém vai poder realizar essa ação. O comportamento do agente pressupõe a consciência do livre-arbítrio. Sem essa consciência, conforme Searle, ações do tipo que colocamos acima, seriam ininteligíveis.

Pode-se dizer que é aqui que se encontra o problema do livre-arbítrio na reflexão searleana. E algumas correntes vão tentar solucioná-lo, como é o caso do compatibilismo, do determinismo neurobiológico e psicológico, entre outros. Será, exatamente, as afirmações dessas correntes que fará Searle levantar questionamentos, colocando-as sempre face ao pressuposto de que agimos segundo

³⁷ Whenever we make up our minds, we have to presuppose freedom. If, for example, I am in a restaurant and I am confronted with a menu and the waiter asks me what I would like, I cannot say "I'm a determinist, I'll just wait and see what happens," because even that utterance is only intelligible to me as an exercise of my free will. (...) There is an oddity about the experience of free will in that we cannot get rid of the conviction that we are free even if we become philosophically convinced that the conviction is wrong. Whenever we decide or act voluntarily, which we do throughout the day, we have to decide or act on the presupposition of our own freedom. Our deciding and acting are unintelligible to us otherwise. We cannot think away our own free will.

a consciência do pressuposto de que somos livres. Na próxima subseção abordaremos estes aspectos.

3.2.1. *Livre-arbítrio e Determinismo*

Já observamos anteriormente que segundo o determinismo, não há livre-arbítrio visto que cada efeito (uma ação, por exemplo) é precedido de razões necessárias e suficientes para que ele ocorra e que em uma cadeia de acontecimentos que tem as mesmas razões se terá os mesmos efeitos em um longo período. Se o livre-arbítrio se enquadra nessa perspectiva, então, ele não passa de uma ilusão, pois já está determinado pelo/no cérebro a realização das ações livres do agente. Isso pode ser notado nos experimentos, de Benjamin Libet (1985) e Soon *et al.* (2008), a que concernem ao problema do livre-arbítrio considerado na neurociência contemporânea, a descoberta de um potencial de prontidão do cérebro 10 segundos antes da tomada de consciência do agente para realizar a ação.

Ora, como vimos com Searle, não se pode prontamente dizer que podemos tratar do livre-arbítrio com os mesmos critérios que tratamos os eventos físicos no mundo. Seriam as razões que temos para uma ação suficientes para determinar nossa decisão? Se sim, então, não há livre-arbítrio, mas se não, como mostra nossa experiência no dia a dia, então, agimos sob o pressuposto da liberdade.

Na tentativa de conciliar livre-arbítrio e determinismo encontra-se uma corrente chamada compatibilismo. Searle faz o seguinte questionamento: seria o compatibilismo uma solução para o problema do livre-arbítrio? Essa corrente, batizada por Willian James de “determinismo suave”, em contraposição ao “determinismo rígido”, onde o determinismo é verdadeiro e o livre-arbítrio é falso, afirma que dizer que uma ação é livre não significa dizer que ela não tem condições antecedentes causalmente suficientes, mas significa dizer que tem certos tipos de condições causais.

Segundo William James (1884), o determinismo suave consiste em afirmar que o determinismo é verdadeiro também para as ações humanas, isto é, que elas são causalmente determinadas, visto que o agente da ação tem conhecimento suficiente das circunstâncias e condições que o torna capaz de, em princípio, tomar certas decisões como ir a um mercado e comprar suco de graviola em vez de suco de goiaba, por exemplo, já que ele, o agente, não gosta de goiaba. Outra afirmação do

determinismo suave é a de que agimos livremente quando não somos coagidos. Diante de um assalto, sob a ameaça de uma arma, quando o ladrão pede o celular e a pessoa entrega, essa pessoa não age livremente. Para o determinismo suave, agimos livremente quando o fazemos conforme nossa vontade e desejos e não conforme a vontade e os desejos de outros.

O determinismo suave, assim como o determinismo radical, descarta a ideia de um libertarianismo metafísico, o qual afirma que ao agirmos livremente parte desse processo não é causado por razões predeterminadas. E é exatamente este ponto que ambos os determinismos atacam, a ideia de que há uma capacidade metafísica que faz o agente agir livremente como iniciar uma ação, por exemplo, e essa ação não seja determinada causalmente. Para os parâmetros da ciência atual, essa concepção libertária do livre-arbítrio é ininteligível.

O compatibilismo, no entanto, argumenta que temos um certo grau de controle e responsabilidade sobre nossas ações. Como bem vai lembrar Searle (2004):

O compatibilismo realmente nos dá uma solução para o problema do livre-arbítrio? (...) Se o problema é sobre o uso comum de palavras como "de minha própria vontade", então parece claro que há um uso dessas palavras onde dizer que agi por minha própria vontade deixa em aberto a questão de saber se as causas anteriores foram causalmente suficientes. De fato, há um uso das palavras que é consistente com o compatibilismo, mas esse não é o problema original do livre-arbítrio que nos incomodou. (...) E aqui está a questão: as nossas decisões e ações são precedidas por condições causalmente suficientes, para determinar que essas decisões e ações ocorrerão? A sequência do comportamento racional humano e animal é determinada da mesma maneira como a caneta que cai sobre a mesa é determinada, em seu movimento, pela força da gravidade e outras forças agindo sobre ela? Essa pergunta não é respondida pelo compatibilismo³⁸ (p. 221).

Nesse sentido, Searle aponta que o problema do compatibilismo está no fato de que se ficássemos no uso comum de palavras como "minha própria vontade", "agir de acordo com a minha própria vontade", estaríamos sujeitos a uma interpretação semântica dos termos, teríamos mais um jogo de palavras do que de fato uma reflexão da ação do agente, do que o que ele escolheu fazer em um determinado momento.

³⁸ Does compatibilism really give us a solution to the free-will problem? (...) If the problem is about the ordinary use of words like "of my own free will," then it seems clear there is a use of these words where to say that I acted of my own free will leaves open the question of whether the antecedent causes were causally sufficient. There is indeed a use of the words that is consistent with compatibilism, but that is not the original free-will problem that bothered us. (...) Here is the problem: Are all of our decisions and actions preceded by causally sufficient conditions, conditions sufficient to determine that those decisions and actions will occur? Is the sequence of human and animal rational behavior determined in the way that the pen falling to the table is determined in its movement by the force of gravity and other forces acting upon it? That question is not answered by compatibilism.

Alguém que está em um manifesto em favor da liberdade, por exemplo, não estaria preocupada com o problema da natureza da causação, mas apenas com o problema que concerne ao governo deixar as pessoas em paz para exercer seu livre-arbítrio.

Conforme Searle (2004) o compatibilismo faz um ponto lógico correto quanto ao uso dos conceitos “livre” e “determinado”, pois dizer que uma ação é livre não significa que é impossível levantar quaisquer dúvidas sobre se foi determinada, ou seja, não é porque é livre que não pode ser determinado. De fato, um relato neurobiológico do cérebro aponta que há um determinismo, todas as propriedades mentais são determinadas pelos processos neurobiológicos, como apontamos no capítulo I. Porém, isso não implica que no nível da explicação da ação humana não se possa agir segundo o pressuposto da liberdade, tendo em vista que essa experiência é intrínseca ao agente, ela é subjetiva.

Numa experiência factual do tipo: para cada ação humana que foi realizada (passado), realizada agora (presente), e será realizada (futuro), o uso dos termos “livre” e “determinado” do compatibilismo, não parece resolver o problema, que se refere: as causas de toda ação humana consciente e livre, (realizadas no passado, presente e futuro) são condições causais suficientes para determinar se a mesma ação se realizará do mesmo jeito? O compatibilismo não responde tal questão, apenas assume o pressuposto teórico de que somos determinados. Contudo vale ressaltar que uma ação não acontece como os eventos físicos naturais, elas são realizadas intencionalmente e voluntariamente por agentes conscientes. Por essa razão, as leis ou princípios que as governam são distintos.

A esta altura da discussão, Searle levanta a questão, a saber, se um dilema, devemos aceitar o determinismo ou negá-lo? Para tratar dessa questão, nosso filósofo indica dois aspectos: o psicológico e o neurobiológico. Nossa psicologia admite o livre-arbítrio? Somos determinados psicologicamente? E neurobiologicamente falando, tendo em vista que toda nossa atividade mental é causada por uma base neurobiológica, teríamos brecha para afirmar que somos livres? Como nosso próprio autor indica, se faz necessário ver um aspecto de cada vez. É o que discorreremos nas subseções seguintes.

3.2.2. *Determinismo psicológico?*

Searle (2004; 2007), no que se refere ao ponto de vista psicológico, levanta a questão de saber se nossos estados psicológicos são necessários e suficientemente para determinar nossas ações. As crenças, desejos, intenções, esperanças etc. são causalmente suficientes para uma tomada de decisão e a realização da ação subsequente? Se assim fosse teríamos, então, um determinismo psicológico. Ou seja, se nossos estados psicológicos, se nossos estados mentais intencionais ou atitudes proposicionais como crenças, desejos, intenções vontades etc. fossem suficientes para a tomada de uma decisão e a realização subsequente de tal ação, então, teríamos um determinismo psicológico.

Searle (2004) lembra que a compreensão destes conceitos está na consciência de contrastes entre pessoas que agem segundo a senciência de ter a liberdade e aquelas que se encontram em estado de alguma compulsão psicológica, esta segunda pode ser tratada como exceção, pois uma coisa é agir sob uma compulsão psicológica e outra coisa é agir sem essa compulsão. Contudo, mesmo em casos de pessoas dependentes, que agem sob impulso, em alguns casos há um esforço de querer, desejar, acreditar ser capaz de não querer ser um viciado. Aqui vemos um contraexemplo ao determinismo psicológico. Em alguns casos, pessoas são capazes de superar o desejo de consumir a substância a qual está viciado.

Em outros níveis de dependência, a razão não tem poder nenhum sobre as escolhas do agente. Um viciado em álcool, cocaína ou outras drogas mais duras, por exemplo, não tem a experiência da liberdade. Segundo o quadro psicológico delas não há como evitar a compulsão. Porém, lembra Searle, “todas as causas psicológicas são assim? A minha decisão de votar no candidato republicano é comparável à do viciado em drogas que toma heroína compulsivamente por causa do vício?”³⁹ (2004, p. 224).

Nesse momento, Searle se propõe defender o determinismo biológico até onde for possível. Ele faz um experimento para mostrar que muitas vezes o agente parece estar exercendo sua liberdade, mas está de fato agindo de forma determinada. Um caso de hipnose relata bem essa situação, levantada por Searle (*Ibidem*). Em um experimento foi dito a um sujeito, induzido por hipnose, que ao ouvi a palavra

³⁹ Are all psychological causes like that? Is my deciding to vote for the Republican candidate exactly like the drug addict's compulsively taking heroin as a result of his addiction?

Alemanha ele iria abrir a janela. Em um momento posterior, quando já fora do estado de hipnose, alguém pronunciou a palavra Alemanha, ele, o sujeito, que desconhecia o comando que lhe fora dado quando em estado de inconsciência, arquitetou um motivo para ir até a janela dizendo: “está quente aqui, vou abrir a janela”, executando, então, a ação comandada. Sua ação pode ser explicada, considerando-se a lacuna, pois sua experiência de liberdade para agir era uma ilusão. Seu comportamento não resultou de uma ação livre, pois ele já estava determinado para agir assim; segundo condições antecedentes suficientes determinadas inconscientemente.

Diante do exemplo exposto poderíamos levantar a seguinte questão: ao longo do desenvolvimento de uma pessoa, muitos condicionamentos lhes são colocados para fins de sua educação, assim algumas ações humanas consideradas livres, não seriam também ilusões, devido aqueles condicionamentos? É um problema de primeira vista que parece tentador, pois a partir do momento que o agente não está consciente das condições que o leva a tomar decisão, a lacuna parece sim ser uma ilusão, pois falta a consciência de se está agindo pelo pressuposto da liberdade.

Searle, porém, questiona esse exemplo:

A experiência da liberdade da vontade é restrita, e é a razão também pela qual os mesmos que, entre nós, pensam que ela não passa de uma ilusão, concordam, entretanto, que de um ponto de vista prático, nós não podemos agir pressupondo-a como tal. Muito pelo contrário, é preciso agir pressupondo a liberdade. (...) As experiências conscientes da lacuna nos confortam de que existe uma liberdade humana (SEARLE, 2007, p 19).

Também é preciso lembrar que parece improvável que todas as ações realizadas por um agente sejam como as de um dependente químico ou como as de uma pessoa sob o efeito de hipnose. Aliás, vai lembrar Searle (2004), o caso da hipnose e o do dependente químico não devem ser necessariamente comparados do mesmo modo, com se fossem iguais, pois o hipnotizado está agindo na lacuna, porém não está ciente de suas motivações, já que são inconscientes. Para ser um ato totalmente livre é primordial ter consciência de suas motivações, e isso não é o caso. Em relação ao dependente químico, a situação é diferente, pois ele tem plena consciência de que é dependente, mas não consegue mudar seu comportamento só pela vontade. Essa diferença entre os dois mostra um contraste entre tipos de condicionamento, o primeiro (hipnose) seria psicológico e o segundo (dependente químico) seria biológico. Como já foi aludido, no segundo caso, há um grau de consciência, pois o agente reconhece as motivações para sua dependência; já no

caso do hipnotizado, ele age desconhecendo suas motivações, pois estas lhe são inconscientes.

Dessa forma, as ações realizadas por pessoas que se enquadram no tipo do dependente e ou do hipnotizado parece divergirem em certos aspectos, dos casos padrões de ações voluntárias, nas quais estão presentes os fatores da consciência das razões para agir, e a ação é exercida sem nenhuma coerção. Assim, não parece haver determinismo psicológico, pois até exemplos onde a liberdade psicológica está ausente, são compreendidos em contraste com os casos em que ela está presente (SEARLE, 2004, 2018, p. 122).

E quanto ao determinismo neurobiológico? Já que a neurobiologia causa a consciência, seria possível identificarmos a lacuna, também na base neurobiológica? Na próxima subseção trataremos destes aspectos.

3.2.3. *Determinismo Neurobiológico?*

Searle considera que temos liberdade psicológica. As causas puramente psicológicas de nossas ações não são, na maioria das vezes, causalmente suficientes para determiná-las. Contudo, surge um outro problema um pouco mais complexo: a neurobiologia subjacente. Questiona Searle:

Devemos ter livre-arbítrio no nível psicológico, no sentido de que a psicologia como tal não era suficiente para fixar nossas ações. Mas, a neurobiologia subjacente, que também determina essa psicologia, pode ser causalmente suficiente para determinar nossas ações? (SEARLE, 2004, p. 226)⁴⁰.

Neste sentido afirma-se que a neurobiologia subjacente é suficiente para causar nossos estados mentais de consciência, nossos estados intencionais e os estados racionais e, por conseguinte, as razões para nossas ações. Como Searle defende a emergência das propriedades mentais, para ele todos esses aspectos mentais emergem da neurobiologia subjacente. Dessa forma, se pode dizer que há uma redução causal dessas propriedades emergentes ao nível da neurobiologia. A psicologia é, assim, um produto da neurobiologia. Contudo, não podemos esquecer que essa redução, na filosofia searleana, se dá apenas no âmbito das relações causais entre propriedades que podem ser descritas em níveis diferentes (as

⁴⁰ We might have free will at the psychological level in the sense that the psychology as such was not sufficient to fix our actions. But the underlying neurobiology, which also determines that psychology, might itself be causally sufficient to determine our actions.

neurofisiológicas e as mentais) como já foi explicado no primeiro capítulo que trata do naturalismo biológico de Searle.

Mas, então, como explicar a existência de uma lacuna, na esfera da neurobiologia? Essa é uma questão principal que deve ser respondida tanto pela neurociência quanto pela filosofia a fim de refutar ou não a hipótese de que há livre-arbítrio.

Searle (2004, 2018) apresenta duas considerações que ele acredita dar sustentação às conclusões do seu naturalismo biológico. E é tendo em vista essas considerações que se pode levantar o problema da liberdade dentro da física contemporânea. Senão para dar uma resposta à questão de saber se temos livre-arbítrio ou não, pelo menos para enquadrar o problema dentro do campo das ciências, sem ter que desconsiderá-lo de imediato como propõe o determinismo.

Sua primeira consideração consiste em afirmar que nossos estados psicológicos (como crenças, desejos, intenções etc.) não são causalmente suficientes para determinar nossas ações. Pode acontecer que em alguns casos de raiva, impulso, compulsão, por exemplo, no nível psicológico algumas ações não sejam livres, pois o agente está coagido por condições psicologicamente suficientes. Contudo, a experiência mostra que nem todas as ações livres são no formato de impulso, compulsão etc. O que se nota é que agimos normalmente com base em nossos estados intencionais, que eles atuam causalmente no nosso comportamento, mas isso não significa que eles o determinam, “esta forma de causa e efeito não é determinística. Poderíamos ter tido exatamente esses estados mentais e, apesar de tudo, não termos feito o que fizemos” (SEARLE, 2018, p. 12). Sendo assim, é possível dizer que a lacuna é real, psicologicamente falando, não é uma ilusão.

A segunda consideração de Searle é que todos os nossos estados psicológicos são determinados pela estrutura do cérebro, naquele momento. Como já havíamos colocado antes, sem uma estrutura neurobiológica, quaisquer estados mentais seriam impossíveis. Conforme lembra nosso filósofo, “nossos estados conscientes são de nível superior ou características do sistema do cérebro e, conseqüentemente, não existem dois conjuntos separados de causas - a psicológica e a neurobiológica”⁴¹ (SEARLE, 2004, p.227). O estado psicológico é apenas o estado cerebral (neurobiológico) descrito em um nível superior.

⁴¹ Our conscious states are higher-level or system features of the brain, and consequently there are not two separate sets of causes – the psychological and the neurobiological.

Nessa altura, grita um grande problema, a saber: podemos sentir a experiência da lacuna no nível psicológico, visto que nem todas as nossas ações são determinadas por esse nível, mas como afirmar que existe tal lacuna no cérebro? No nível inferior, no da neurobiologia, ocorrem sinapses, descargas elétricas e outros eventos entre os neurônios, um sistema inteiro que funciona a todo momento. Como dizer que há uma lacuna no cérebro? Searle é enfático em dizer que não existe lacuna no cérebro. Ele vai lembrar:

Mas se a liberdade psicológica, a existência da lacuna, deve fazer uma diferença para o mundo, então, de uma forma ou de outra, ela deve se manifestar na neurobiologia. Como isso poderia ser? (...) Se a liberdade é real, então a lacuna deve descer até o nível da neurobiologia. Mas como poderia? Não existem lacunas no cérebro⁴² (*Ibidem*, p. 228).

Dessa forma, haveria um determinismo na estrutura biológica? Ela é suficiente para determinar as causas das ações humanas? Vale salientar que para Searle não há dois conjuntos de causas, psicológicas e neurobiológicas, para a ação humana, pois se assim fosse teríamos uma sobredeterminação causal, o problema apontado por Kim (1998). De acordo com o fechamento causal do mundo, abordado no segundo capítulo deste trabalho, o que há é um só conjunto de causas suficientes para causar as ações dos agentes. Assim, pois as propriedades físicas são suficientes, pois são elas que produzem as propriedades psicológicas. Uma consequência disso seria então que, se aplicarmos o modelo de redução interteórica⁴³, como a neurobiologia é mais fundamental e, portanto, mais abrangente, então, as propriedades físicas (no nível neurofisiológico) se sobrepõem as propriedades psicológicas, pois aquelas estão na fundação. É importante, neste momento, lembrar da posição de Searle com respeito à causação mental. Ele é a favor da redução causal das propriedades psicológicas às propriedades neurobiológicas. Mas, quando ele fala está falando de níveis psicológicos e neurobiológicos ele está se referindo a níveis diferentes de explicação de um único sistema, no nível macro, ou mais completo, (sem gozar de qualquer destaque) está o nível psicológico, e no nível micro está o nível biológico que causa o primeiro. À medida que os níveis vão sendo explorados, também vai mudando os níveis de explicação. E aqui voltamos ao problema do início. Se experienciamos a

⁴² But if the psychological freedom, the existence of the gap, is to make a difference to the world, then it must somehow or other be manifested in the neurobiology. How could it be?

⁴³ A redução inter-teórica, pode ser expressa pela redução de um conjunto de conceitos por uma ciência primária, que reduz de forma dedutível a formulação de uma explicação científica sobre diferentes manifestações dos fenômenos de macro nível, pela unidade explanatória do fenômeno de micro nível. (CHRISTÓFALO, 2017, p. 226)

lacuna no nível macro (psicológico/mental), e se este é causado pelo nível micro (neurofisiológico), como explicar aquela lacuna neste nível?

De antemão podemos dizer que Searle não propõe uma resposta para o problema, de fato, a reflexão do livre-arbítrio se enquadra na mesma perspectiva dos problemas levantados na questão da relação entre mente e corpo. O determinismo, corrente materialista, define logo a experiência da lacuna como uma ilusão, sem levar em consideração a experiência psicológica dos sujeitos da ação. Searle por sua vez, movido pela convicção de que agimos por causa da consciência de que temos liberdade, se coloca na disposição de discutir o problema, sem antes dar um veredito sobre ele.

Quanto ao determinismo neurobiológico, Searle se dispõe a construir um exemplo onde há uma diferença factual entre uma ação livre e uma ação determinada. É a chamada: a maçã de Páris.

3.3. A maçã de Páris⁴⁴

Se a hipótese do determinismo fosse verdadeira, como seriam as relações entre os agentes, no mundo? Se toda ação nossa fosse determinada causalmente pela nossa neurobiologia, haveria espaço para a liberdade da vontade? E ainda, se o determinismo fosse, de fato, incontestável, como ele contrastaria com um mundo onde o libertarismo⁴⁵ fosse verdadeiro? Searle (2004, 2007) propõe um exemplo que contempla tanto o determinismo quanto o libertarismo, a saber, a maçã de Páris. Embora vindo da mitologia, esse exemplo serve para o propósito de contrastar esses dois modelos explicativos. Poder-se-ia comparar com o teste que Libet (1998) fez com os participantes, mas este deixa alguns elementos de fora, que no caso o exemplo de Páris se encontra com mais ênfase.

O filho do rei de Tróia, Páris, foi convidado por Zeus para apresentar uma maçã dourada com a inscrição “à mais bela” a uma das três deusas, Afrodite, Palas Atena e Hera, e assim poder deliberar e decidir, qual delas seria a mais bela. Ao contrário de um mal-entendido comum, representado em muitas pinturas famosas, Páris não estava escolhendo qual deusa era a mais bonita, mas sim qual lhe oferecia o melhor

⁴⁴ SEARLE, 2004, 2007

⁴⁵ Tese que afirma o ser humano ser livre e que nem todas as ações são determinadas causalmente, pois temos o controle sobre elas. Segundo Searle, seria uma oposição ao determinismo, contudo não se encaixa no conceito do compatibilismo.

suborno. Hera ofereceu-se para torná-lo governante da Europa e da Ásia. Atenas ofereceu-se para capacitá-lo a liderar os troianos a uma vitória militar sobre os gregos, e Afrodite ofereceu-lhe a mulher mais bonita do mundo. A escolha de Afrodite, por Páris, como é conhecida pela história, teve consequências desastrosas, embora estas não venham ao caso no momento. O que se infere dessa decisão de Páris é que ela ocorreu devido a uma deliberação. Supõem-se que Páris estava operando na lacuna: ele tinha consciência de um número de escolhas para tomar sua decisão e que, ao mesmo tempo, esta não foi movida nem pelo desejo, nem pela cólera, nem pela obsessão. Depois de deliberar que fazer, considerando os prós e os contra para a ação, ele toma uma decisão racional.

A partir desse exemplo, se constrói duas teses que demonstram tanto o determinismo quanto o libertarismo, envolvidos na decisão de Páris (SEARLE, 2004, 2007).

Em um momento T1 Páris é apresentado à proposta: deliberar e escolher qual das três deusas receberia a maçã. Este momento T1 constituía o estado total do cérebro de Páris, suas decisões de escolha, como também, suas razões para quaisquer decisões que ele iria tomar. Em um momento T2, uns 10 segundos depois, ele estende sua mão e entrega a maçã à Afrodite. Para fins de explicação, se supõe que não houve nenhum estímulo externo relevante que alcançou o cérebro de Páris entre os momentos T1 e T2. Diante disso, o livre-arbítrio pode ser colocado diante de algumas precisões: se o estado do cérebro de Páris, no momento T1, foi causalmente suficiente para o estado total do cérebro no momento T2, então, na sua ação de entregar a maçã, e em outros pontos do mesmo gênero, a saber tomar uma decisão, ele não exerceu seu livre-arbítrio, ou seja, sua ação foi totalmente determinada. Por quê? Porque em T2, quando ele tomou sua decisão e, simultaneamente, a acetilcolina atinge as placas terminais dos axônios de seus neurônios motores, é quando seu braço começa a se mover em direção a Afrodite por pura necessidade causal. E o que é válido par Páris é válido para todos os que têm uma neurobiologia semelhante à dele, no caso dos agentes humanos. Por outro lado, se o estado de seu cérebro em T1 não é causalmente suficiente para determinar seu estado até o momento T2, levando em conta as suposições cruciais que se tem em referência à consciência, e o papel que ela exerce nas ações humanas, então pode-se dizer que ele, e os humanos semelhantes, têm a experiência do livre-arbítrio.

Dito isso, se pode inferir que estamos diante de duas hipóteses que possibilitam duas reflexões do livre-arbítrio face ao desenvolvimento atual nas ciências neurobiológicas. Searle (2004,2007) identifica, pelo menos, uma hipótese que trata o cérebro como uma máquina, seria a hipótese do determinismo do cérebro mecânico; e outra hipótese que trata o cérebro dentro de uma perspectiva indeterminista, seria do indeterminismo e do cérebro quântico.

3.3.1. *Determinismo: cérebro mecânico*

Segundo essa hipótese, o estado cerebral (no nível neurofisiológico) é causalmente suficiente, e por causa dessa necessidade causal, Páris não tomaria outra decisão e não realizaria outra ação diferente da de entregar a maçã a Afrodite.

Nesse sentido, o cérebro seria uma máquina, um sistema completamente determinista, e qualquer experiência de livre-arbítrio ou coisa similar que implica um indeterminismo seria uma ilusão. Destaca Searle que:

Nessa hipótese, estaríamos em relação com uma espécie de determinismo neurobiológico (...) Páris faz a experiência de livre-arbítrio, mas não existe verdadeiro livre-arbítrio no estágio neurobiológico. Creio que a maioria dos neurobiologistas avaliaria que essa é provavelmente a maneira como funciona o cérebro. Em outras palavras, temos a experiência do livre-arbítrio, mas ela seria uma ilusão (SEARLE, 2007, p. 46).

Dessa forma, o cérebro é um órgão como qualquer outro e não gozaria de nenhuma distinção entre o estômago ou o coração. Na perspectiva da ciência cognitiva atual, ele não passaria de um *hardware* no qual são implementados programas computacionais digitais e não manifestaria livre-arbítrio mais do que um programa colocado num *hardware* de um computador digital experimentaria. Essa é a teoria da inteligência artificial forte, criticada por Searle.

Embora Searle tenda a valorizar essa hipótese, pois ela se assemelha mais ao seu naturalismo biológico, ele não comparara a mente humana a um *hardware*, pois como seu famoso texto sobre o experimento do quarto chinês já enfatizava, a garantia de uma sintaxe, por mais rebuscada que seja, não significa uma semântica. É preciso mais do que um programa implementado em um *hardware* para que os agentes tenham consciência de liberdade, livre decisão, livre ação. De todo modo, Searle considera essa primeira hipótese mais acessível ao mundo biológico como o conhecemos, o cérebro é composto de células, e o processo pelo qual as células se relacionam é tão determinístico quanto qualquer outro processo celular, e é claro que

o cérebro tem um tipo especial de células, os neurônios, e existem relações especiais entre os neurônios no cérebro. Os neurônios se comunicam por meio de um processo notável chamado potencial de ação, que ocorre nas sinapses (Cf. SEARLE, 2004).

Pelo descrito, voltando ao momento T1 onde as casas são suficientes para determinar o que vai ocorrer no momento T2, no exemplo de Páris, no qual foi proposto que não havia estímulos externos em relação ao cérebro dele, pode-se concluir que a experiência do livre-arbítrio é uma ilusão, como mencionamos mais acima. A conclusão intelectualmente insatisfatória, conforme Searle (2007), é que o livre-arbítrio, assim como outros estados mentais, não passariam de epifenômenos, e assim nossa experiência de liberdade não desempenha, no que se refere ao comportamento do agente, nenhum papel causal ou explicativo. Afirma Searle que isso:

Trata-se de uma completa ilusão, porque nosso comportamento é inteiramente fixado pela neurobiologia que determina as contrações musculares. Desse ponto de vista, a evolução nos pregou uma peça. Ela deu a ilusão da liberdade, e nada além dessa ilusão (SEARLE, 2007, p. 47).

Aqui se encontra o que Searle (2004) considera de negativo nessa hipótese do cérebro mecânico. Não é o fato dela ser contrária à experiência do livre-arbítrio, pois temos outras experiências que se aparecem como ilusórias, como o exemplo da cor, mas, o fato de se colocar algo que parece ser tão oneroso para a experiência humana, como é o caso da experiência da lacuna, como um pequeno fenótipo evolutivo, como um apêndice na biologia. Lembra Searle, que a experiência da lacuna não é um traço fenotípico menor como é a existência do apêndice.

Seria um desperdício da evolução da natureza pensar a vontade de agir dos humanos em termos determinista. O homem gasta tempo e energia para decidir, dadas as circunstâncias, sobre o que é o melhor para o seu sucesso. Há um esforço tremendo em bem educar os futuros homens. Grande investimento econômico e psicológico para se chegar com sucesso aos fins desejados. Qual vantagem evolutiva teria o homem em pensar que tudo está prescrito em seu DNA e que aquilo que se parece com livre-arbítrio, liberdade da vontade, é incompatível com o princípio de causa e efeito? Esse é o ponto, se podemos assim dizer, negativo dessa hipótese. Porém, no que se refere ao naturalismo biológico, é a hipótese que mais se assemelha à biologia, como afirmávamos mais acima.

Contudo, se a ausência das condições de causalidade suficientes no plano psicológico correspondesse a ausência das condições de causalidade suficientes no

plano neurobiológico, ou seja, se a experiência da lacuna não fosse prontamente uma ilusão, qual hipótese poderia se sustentar, tendo em vista o conhecimento que se tem da física, segundo a qual tudo é formado de micropartículas? Haveria possibilidade para o indeterminismo? É o que a segunda hipótese, identificada por Searle, tenta responder.

3.3.2. *Indeterminismo: cérebro quântico*

A ideia de que o cérebro é um órgão como outro qualquer, que ele é uma máquina parece ser uma ideia reconfortante, pois ele não goza de uma áurea para além de suas propriedades biológicas, e entendê-lo daquela forma é mais condizente com as ciências biológicas e neurobiológicas.

No entanto, haveria algum modelo na física que pudesse sustentar a ideia de um cérebro quântico? Ou melhor, haveria a possibilidade de uma hipótese que justifique o cérebro enquanto um sistema indeterminado? Essa hipótese não parece clara quanto a que tipo de mecanismo o cérebro teria que ser para que seu sistema fosse não-determinado.

Searle (2004, 2007) faz uma reflexão instigadora: deve-se assumir que a consciência desempenha um papel causal na determinação das decisões e ações livres do agente, mas também deve-se assumir que esse papel causal não é determinista, ou seja, não se trata de condições suficientes. Agora, em qualquer caso, a ocorrência da consciência é uma questão de condições suficientes. Portanto, se levanta a hipótese de que os processos neurobiológicos ao longo do tempo são causalmente insuficientes, ou seja, cada estágio de um processo neurobiológico por si só não é suficiente para determinar o próximo estágio por condições causalmente suficientes. Supõe-se que a interpretação de cada estágio pelo estágio anterior depende de todo o sistema ser consciente e ter um tipo especial de consciência que manifesta uma lacuna, a saber, a consciência voluntária. Mas, como seria esse sistema? Nessa altura da hipótese está se conjecturando que o cérebro é, no nível inferior (micro), não determinístico, ou seja, a lacuna é possível em todo o caminho até o nível dos neurônios e processos sub-neurais.

Searle pergunta se existe na natureza algo que se assemelhe a essa hipótese. Assim ele destaca:

A única parte da natureza que sabemos de fato hoje, enquanto escrevo isto, que tem um componente não determinístico é a parte da mecânica quântica. No entanto, é um pouco enganoso chamar isso de parte porque é o nível mais fundamental da física, o nível mais básico das partículas físicas (SEARLE, 2004, p. 230)⁴⁶.

Parece tentador, segundo nosso autor (2007), pensar o livre-arbítrio como uma manifestação da tomada de consciência de uma decisão racional, atribuir a ela um certo grau de indeterminismo quântico. Mas, é importante perceber que no nível quântico, para usarmos o exemplo da maçã de Páris, a forma como está representado o momento T1, ele é apenas causalmente responsável pelo momento T2, de forma estatística, não de forma determinística. São estatísticas porque, no nível quântico, há um elemento aleatório.

Do que se desenvolveu até aqui sobre a ideia de lacuna, não nos dá a ideia de que o livre-arbítrio é algo aleatório. Ao contrário, o agente conhece suas razões para tomar uma determinada decisão e realizar uma certa ação. A pergunta era de saber se aquelas razões são causalmente suficientes, mas não de forma determinista, para se chegar a realizar uma ação.

A mecânica quântica adiciona o elemento da aleatoriedade, mas não a liberdade. Estatisticamente falando, há uma série de eventos que podem levar a um encadeamento de outros eventos, mas isso não implica que seja determinístico.

Segundo Searle:

Se supormos que a criação da consciência pelo cérebro é resultado de processos que são, em algum nível, fenômenos quânticos, e supomos que o processo de deliberação consciente herda a ausência de suficiência causal do nível quântico, isso não significa que ele herda a aleatoriedade (*Idem*, p. 231-232)⁴⁷.

É provável que a função evolutiva da consciência seja, pelo menos em parte, organizar o cérebro de tal forma que a tomada de decisão consciente possa ocorrer. Contudo, a aleatoriedade dos processos microscópicos que dão origem ao fenômeno da consciência no nível macroscópico não implica que o fenômeno da consciência seja aleatório.

⁴⁶ The only part of nature that we know for a fact today, at the time I write this, has a nondeterministic component is the quantum mechanical part. However, it is a bit misleading to call that a part because it is the most fundamental level of physics, the most basic level of the physical particles.

⁴⁷ If we suppose that the creation of consciousness by the brain is a result of processes that are, at some level, quantum phenomena, and we suppose that the process of conscious deliberation inherits the absence of causal sufficiency of the quantum level, it does not thereby follow that it inherits randomness.

Um modelo que se assemelha, embora necessitasse de experimentos que o pudessem ser basilares, é o que Dennett (1981) chama de “gerador de considerações” (*consideration-generator*). Sua teoria elabora um modelo de decisão o qual ele descreve como:

Quando estamos diante de decisões importantes, um gerador de considerações, cujo resultado é em algum degrau indeterminado, produz uma série de considerações, algumas das quais podem ser imediatamente rejeitadas sendo consideradas irrelevantes pelo agente (consciente ou inconscientemente). Aquelas considerações que são selecionadas pelo agente como não desprezíveis figuram no processo de raciocínio, e se o agente é razoável estas considerações, em última instância, servem como fatores preditivos e explicativos da decisão final do agente⁴⁸ (DENNETT, 1981, P. 295).

Poder-se-ia conjecturar com isso que segundo o modelo de Dennett (1981), nosso cérebro, diante de uma série de entradas caóticas, sobre as quais o controle não é possível ao agente, e que ocorrem inconscientemente, se ajustaria imediatamente para selecionar aquelas que lhes interessa no momento. Este ajustamento do cérebro serviria tanto para decisões mais complexas, quanto para outras mais simples, como levantar o dedo nos experimentos que destacamos no início deste capítulo. Mas isso seria atribuir ao cérebro um indeterminismo quântico? Parece que não. Ele apenas parece figurar como um selecionador de *inputs*, que não necessariamente seriam caóticos. A capacidade seletiva do cérebro é o que se pode destacar nessa teoria de Dennett.

De toda forma, Searle (2004, 2007) considera a hipótese do cérebro quântico estranha ao que se entende da neurobiologia presente, e que sua aceitação soaria muito implausível sendo difícil de sustentar. Ela vai contra o que o naturalismo biológico tanto defende, que o cérebro é um órgão como qualquer outro e que a consciência é apenas a descrição de seu estado e nível superior. É até interessante atribuir a organização das razões para a tomada de decisão à consciência, mas atribuir uma aleatoriedade nos processos neuronais soa estranhamente desconcertante.

⁴⁸ When we are faced with an important decision, a consideration-generator whose output is to some degree undetermined produces a series of considerations, some of which may of course be immediately rejected as irrelevant by the agent (consciously or unconsciously). Those considerations that are selected by the agent as having a more than negligible bearing on the decision then figure in a reasoning process, and if the agent is in the main reasonable, those considerations ultimately serve as predictors and explicators of the agent's final decision.

3.4. Considerações

A possibilidade do livre-arbítrio é na teoria searleana a consciência de que agimos sobre o pressuposto de que temos liberdade. A experiência do dia a dia mostra essa experiência da lacuna para decisões seja de curto ou de longo prazo. Seria, portanto, contraproducente darmos ao livre-arbítrio a definição de que é uma ilusão, dado que até para fazer tal afirmação não poderíamos fazê-la sem partir do pressuposto que somos livres.

Como em toda filosofia da mente de Searle, antes de se prontificar e descartar uma ideia por ela não se enquadrar nos conceitos estabelecidos pelo materialismo científico, como bem ocorreu no que se refere aos estados mentais, é preciso trazer à tona sua problematização. É o que ele fez com o livre-arbítrio.

Podemos dizer que nosso filósofo não coloca o problema do livre-arbítrio nos enquadramentos do determinismo, compatibilismo, libertarismo. Ele apenas o coloca em termos de ausência de condições causais suficientes, e o coloca como em posse do agente somente quando há uma escolha entre alternativas genuínas, isto é, se temos a consciência de que de fato estamos, em alguma ação, exercendo o livre-arbítrio.

É bem verdade que Searle não dá uma definição se existe ou não o livre-arbítrio, sua teoria apenas levanta questões que tem uma lógica ao comparar-se com verdades estabelecidas pela ciência. O problema do livre-arbítrio não se esgota com o raciocínio adotado por Searle.

As duas hipóteses levantadas por ele demonstram como esse problema não tem uma solução de imediato no âmbito das neurociências. Uma coloca o cérebro como uma máquina, mas desmerece o livre-arbítrio atribuindo-lhe uma função como o apêndice, e a experiência diária mostra o contrário. Quanto tempo se gasta na tomada de decisão, com Searle aponta, quanto se investe para educar os filhos, para fazerem escolhas futuras que os façam se sair bem. Não dá prontamente para dizer que esse aspecto da liberdade é um apêndice evolutivo. A outra, que parece ser promissora, quando colocada com a biologia, física, neurociências, perde seu significado, pois é atribuída a consciência uma característica aleatória que não condiz com a biologia. Mas pelo menos deixa essa característica de se a consciência tem um papel organizacional no que diz respeito as tomadas de decisão. De toda forma, nas

palavras de Searle, que alguns aspectos neste nível enfatizariam áreas da ignorância humana, para ele, este parece ser um caso maciço desta ignorância, a saber como tratar do livre-arbítrio no nível das ciências neurobiológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos a temática do livre-arbítrio no naturalismo biológico de John Searle, pudemos perceber que antes se faria necessário a abordagem de temas que são necessários tanto para compreendermos a filosofia da mente searleana como também o problema de liberdade que ele levanta no terreno das ciências neurobiológicas.

Logo de início expomos a teoria do naturalismo biológico de Searle, na qual ele considera o cérebro como um outro órgão da biologia humana, e a consciência seria para ele o que a digestão seria para o estômago, ou a circulação sanguínea seria para o coração. E lá já enfatizávamos que a única coisa que diferia dos demais organismos é que a consciência goza de um aspecto subjetivo, o qual é acessível apenas em primeira pessoa. Mas que ela não tem nenhum aspecto de dualismo, sendo sua existência dependente em tudo da neurobiologia. Esta distinção ontológica levou alguns críticos a acusarem Searle de dualista de propriedades, mas como bem descrevemos, segundo nosso filósofo, essas críticas se baseavam no uso de um vocabulário cartesiano, e que sem a superação deste vocabulário a discussão sobre o problema mente-corpo não encontraria uma solução.

Com Searle afirmamos que para o desenvolvimento do nosso trabalho seria adotado o vocabulário tradicional, mas sem incorrer na interpretação dualista do mesmo e uso deste, por falta de um vocabulário próprio, não impediria o desenvolvimento da pesquisa.

Outros temas que buscamos compreender, na perspectiva searleana, foram: da natureza da consciência, da intencionalidade e da causalção mental. No que tange à consciência identificamos que ela tem caráter ontológico subjetivo (vivenciados em primeira pessoa) é causada por processos neurobiológicos de nível inferior do cérebro e é causalmente redutível aos processos neurobiológicos. Ela acontece dentro da estrutura do cérebro e existe em um nível superior ao nível dos neurônios e sinapses. E como é uma característica real do mundo, ela funciona causalmente, i.e., ela não é um epifenômeno.

Sobre a intencionalidade, característica biológica do cérebro a qual é descrita como a capacidade de se referir a algo para além de si mesmo, foi afirmado que todo estado intencional é composto de um modo psicológico com um conteúdo proposicional e que tal aptidão garante ao agente a capacidade de agir

intencionalmente, que toda ação para ser genuína necessita de um elemento intencional. Esse elemento será de grande valia para certificar que ações, como as realizadas em experimentos sobre o livre-arbítrio, são precedidas por intenções prévias que impulsionam a intenção em ação, sendo as ações dos agentes não simples ações mecanicistas.

No que se refere à causalção mental, concluímos com Searle que, embora a consciência seja emergente da neurobiologia, sendo dessa forma casualmente redutível a esta, não identificamos ontologicamente essa redução, pois, como já foi dito, ontologicamente a consciência tem o aspecto subjetivo de percepção somente de primeira pessoa. Ela é todo o sistema cerebral e causalmente provoca mudança no mundo físico.

O problema do livre-arbítrio está internamente conectado a este aspecto subjetivo, de primeira pessoa que tem a consciência, pois, como concluímos, nós agimos baseados no conjunto de crenças, desejos, estados psicológicos, intencionais, com os quais o sujeito tende a justificar, dar razões para seus atos. Porém, seriam essas razões suficientes para determinar que uma ação deva acontecer, por causa de um determinismo encontrado nos acontecimentos do mundo físico?

Quando tratamos do livre-arbítrio não percebemos que o conjunto de crenças, desejos etc. fossem razões causalmente suficientes para determinar uma ação, como por exemplo escolher um item de um cardápio. Foi mostrado que a ação humana é compreensível sobre pressuposto de que a liberdade é possível, e sem esse pressuposto seria incompreensível o agir humano.

Conforme Searle, nós experimentamos na nossa ação ao menos três lacunas. Uma entre a tomada de decisão, tendo como base as razões para agir, e o início da ação; outra lacuna entre o início da ação e ação em si; e a terceira lacuna no que se refere a projetos a longo prazo, como por exemplo escrever um livro, no qual exige esforço, objetivo etc. para se concluir a ação.

Tendo por base essa experiência, definimos que o determinismo, na sua forma mais suave do compatibilismo, não resolve o problema do livre-arbítrio, pois ele não responde se as razões que temos como causa das nossas ações são suficientes para determinar que a ação aconteça, ele apenas parte do ponto de vista que nossas ações são determinadas.

Partindo desse pressuposto foi levantado as hipóteses de se haveria um determinismo psicológico e neurobiológico, no que diz respeito ao livre-arbítrio. Na

análise psicológica vimos que não há um determinismo, pois, mesmo que algumas experiências mostrem que o livre-arbítrio é uma ilusão, como nos casos de hipnose ou dependência química, não parece que todos os comportamentos humanos sejam baseados nos mesmos critérios daqueles, há na sua maioria, consciência livre para o exercício da ação.

Sobre o determinismo neurobiológico, trouxemos alguns experimentos que foram feitos em laboratório, mostrando que o cérebro se prepara para uma ação milissegundos antes da consciência decidir o que fazer. Mas colocamos que tais experimentos, da forma como foram tomadas as definições conceituais, deixaram de fora características que foram tratadas como a mesma coisa, mas que na verdade não são como por exemplo interpretar as experiências dos sujeitos na forma de um tipo intencional, quando os cientistas o fizeram na forma de experiências motivacionais.

Mas, para Searle, tratar o cérebro como uma máquina parece ser mais aprazível quando relacionado com a biologia. A única desvantagem é que esta perspectiva, pensar a voluntariedade da ação humana em termos determinista, parece ser um desperdício da evolução da natureza. De toda forma, esta perspectiva do cérebro enquanto um órgão do sistema biológico, é mais compreensível do que um cérebro quântico, que herdaria uma aleatoriedade. Que o cérebro consciente seja capaz de organizar o número de razões para uma determinada ação, parece ser aceitável, mas caracterizá-lo como um organismo quântico, segundo Searle, é implausível e difícil de se sustentar.

Tendo em vista tudo que foi abordado, chegamos à conclusão que Searle trata do problema do livre-arbítrio não na perspectiva de resolvê-lo, mas o coloca mais como um dilema para as visões determinísticas. Podemos dizer que ele o expõe nos enquadramentos do determinismo, compatibilismo, libertarismo e o faz nos termos da ausência de condições causais suficientes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Décio de; JÚNIOR, Silva. **O problema da consciência**: Livre-arbítrio, razões do comportamento humano e determinismo. 63. ed. Minas Gerais, 12 mar. 2022. Disponível em: <https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/P.0304-2340.2013v63p91>. Acesso em: 12 mar. 2022.

CHALMERS David J. **The Conscious Mind**: in search of a fundamental theory. New York: Oxford University Press, 1997.

CHRISTÓFALO. Airton Acácio Castilho, **Reflexões sobre o reducionismo inter-teórico em processos cognitivos relacionados à física térmica**, Revista Eletrônica de Filosofia. Philosophy Electronic Journal, V.14, julho-dezembro, 2017, p.218-223. <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/3348>. Acesso em: 16/09/2022

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

DENNETT, Daniel C. **Brainstorms**. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Paperback, 1981, p. 295-297.

FERREIRA, Mónica Liliana Costa. **A natureza da Ação Humana**: Racionalidade, Intencionalidade e Livre-arbítrio em John Searle e Harry G. Frankfurt. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Porto, Portugal, 2020. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/131470/2/436156.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

FESER, Edward. **Why Searle Is a Property Dualist**. Pasadena, CA, 24 maio 2004. Disponível em: <http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html>. Acesso em: 22 abr. 2022.

FILHO, Maxwell Morais de Lima. **O Problema da Causação Mental no Naturalismo Biológico**: o Dilema entre Epifenomenalismo e Sobredeterminação. [S. l.], 8 dez. 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/17927585/O_Problema_da_Causa%3%A7%C3%A3o_Mental_no_Naturalismo_Biol%C3%B3gico_O_Dilema_entre_Epifenomenalismo_e_Sobredetermina%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 22 abr. 2022

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESR, 2009.

JAMES, William. **The Dilemma of Determinism**, in. *The Will to Believe and Essays in Popular Philosophy*. Cambridge University Press, NY, 2014. <https://www.cambridge.org/core/books/abs/will-to-believe/dilemma-of-determinism/202736CD0979DA0280B4E9D4DA7EE9BC>. Acesso e: 16/09/2022.

JOHN SEARLE E O PROBLEMA MENTE-CORPO. Gravação de Cláudio Costa. Canal do YouTube: [s. n.], [2012] ano certo, não indicado no item. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bUXiJ8XK2CA>. Acesso em: 23 abr. 2022.

KIM, Jaegwon. **Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation.** MIT Press, 1998.

LECLERC, André. **Uma introdução à Filosofia da Mente.** 1ª ed. Versão digital do Kindle. Curitiba: Appris, 2018.

LIBET, Benjamin. **Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action.** [S. l.], 1 ago. 1985. Disponível em: <http://www.davidjamesbar.net/wp-content/uploads/2015/01/Libet-Unconscious-cerebral-initiative-and-the-role-of-conscious-will-in-voluntary-action.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

MELE, Alfred. Free Will and Neuroscience: Decision Times and the Point of No Return. **Free Will, Causality, and Neuroscience**, [s. l.], 2020. DOI 978-90-04-40996-5. Disponível em: <https://brill.com/view/title/38676>. Acesso em: 19 set. 2022

MELO, Candida de Sousa. **DA CAUSALIDADE MENTAL NO NATURALISMO BIOLÓGICO DE SEARLE.** REVISTA REFLEXÕES, FORTALEZA-CE - Ano 10, No 18 – Janeiro a Junho de 2021.

NEGAL, Thomas. **What Is It Like to Be a Bat?** Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione em Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan-jun. 2005.

NUNES, Daniel Pires. **O livre-arbítrio em John R. Searle: uma contraposição do naturalismo biológico ao fisicalismo e ao funcionalismo.** 2014. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/859>. Acesso em: 12 mar. 2022

PEQUENO, Marconi. **10 Lições sobre Hume.** Coleção 10 Lições. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

PRATA, Tárík de Athayde. **A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle.** Veritas Revista de Filosofia da PUCRS, [s. l.], 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2017.2.26467>. Disponível em: <https://pucrs.homologacao.emnuvens.com.br/veritas/article/view/26467/16049>. Acesso em: 25 out. 2022.

RAZEEV, Danil. **The Problem of Free Will in the Context of Neuroscience Research.** [S. l.], 5 jun. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/39750182/The_Problem_of_Free_Will_in_the_Context_of_Neuroscience_Research. Acesso em: 22 abr. 2022.

SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SEARLE, John R. **Intencionalidade.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SEARLE, John R. **Liberdade e Neurobiologia: reflexões sobre o livre-arbítrio, linguagem e poder político.** São Paulo: UNESP, 2007.

SEARLE, John R. **O Mistério da Consciência**. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safate. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, John R. **Razones para actuar**: Una teoría del libre albedrío. Tradução de José M. Codisis Beas. Oviedo, Espanha: EDICIONES NOBEL, S. A, 2000

SEARLE, John R. **Consciência e linguagem**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SEARLE, John R. **Mente, Cérebro e Ciência**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1984.

SEARLE, John R. **Mind**: A Brief Introduction. New York, NY: Oxford University Press, 2004.

SEARLE, John R. **Why I Am Not a Property Dualist**. New York,, NY, 1 dez. 2008. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Why-I-Am-Not-a-Property-Dualist-Searle/dd6e222aae7d7f6e6c904a7c9cc138a92430c452>. Acesso em: 12 mar. 2022.

SOON, Chon Siong; BRASS, Marcel; HEINZ, Hans-Jochen; HAYNES, John-Dylan. **Unconscious determinants of free decisions in the human brain**. [S. l.], 13 abr. 2008. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.520.2204&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

UZAI Junior, Paulo. **A Relação Mente-Corpo em John Searle**. [S. l.], 2016. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Filosofia/Dissertacoes/uzaijunior_p_me.pdf. Acesso em: 15 set. 2021.

VASCONCELLOS, Silvio José Lemos. **A filosofia da mente**: Uma revisão crítica. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/2566>. Acesso em: 12 mar. 2022