

**O problema do Livre-Arbítrio e a (im)possibilidade do progresso filosófico*****The Problem of Free Will and The (Im)Possibility of Philosophical Progress*****Thiagus Mateus Batista¹**

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a afirmação de John Searle de que o problema tradicional do livre-arbítrio é um escândalo filosófico porque não demonstra progresso relevante. A distinção de Wilfrid Sellars entre imagem manifesta e imagem científica do ser humano é apresentada para contextualizar o problema filosófico tradicional do livre-arbítrio. A possibilidade do progresso na filosofia é brevemente discutida para avaliar se o problema do livre-arbítrio se encontra em desvantagem em relação a outros problemas filosóficos. Por fim, o compatibilismo de Daniel Dennett é proposto como resposta a Searle. O livre-arbítrio compreendido pela perspectiva evolucionista de Dennett representa um tipo de progresso no esforço filosófico para conciliar a imagem manifesta e a imagem científica.

Palavras-chave: livre-arbítrio. progresso em filosofia. John Searle. Daniel Dennett. compatibilismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze John Searle's assertion that the traditional problem of free will is a philosophical scandal because it does not demonstrate relevant progress. Wilfrid Sellars' distinction between the manifest image and the scientific image of the human being is presented to provide context to the traditional philosophical problem of free will. The possibility of progress in philosophy is briefly discussed to assess whether the problem of free will is at a disadvantage compared to other philosophical issues. Finally, Daniel Dennett's compatibilism is proposed as a response to Searle. Free will, as understood through Dennett's evolutionary perspective, represents a form of progress in the philosophical endeavor to reconcile the manifest image and the scientific image.

Key-words: free will. progress in philosophy. John Searle. Daniel Dennett. compatibilism.

¹ E-mail: thiagusmateus@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5769-2462>.



INTRODUÇÃO

As dificuldades envolvendo o problema do livre-arbítrio são um truísmo nos textos filosóficos. É possível escrever um livro com mais de trezentas páginas simplesmente compilando a literatura relacionada ao tema (Rescher, 2010). Susan Wolf (1993 [1990], p. vii), por exemplo, considera o problema mais difícil da filosofia. Robert Kane (1998 [1996], p. 3) defende que a compreensão sobre o livre-arbítrio pode progredir ainda que de maneira modesta. E van Inwagen talvez apresente a descrição mais adequada para o propósito do presente artigo:

Os filósofos são incapazes de concordar a respeito do livre-arbítrio. Alguns são deterministas que negam o livre-arbítrio, outros são indeterministas que afirmam o livre-arbítrio. Alguns filósofos pensam que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo e com o indeterminismo - e, conseqüentemente, que o livre-arbítrio é impossível - enquanto outros dizem que somos livres e que nossas ações livres são e devem ser indeterminadas; ainda outros afirmam que somos livres e que nossas ações livres são e devem ser determinadas. Alguns filósofos acreditam que os atos de livre-arbítrio envolvem um tipo especial de causalidade, a causalidade do agente (na qual uma substância causa alterações no mundo sem ela mesma sofrer qualquer alteração), e outros respondem a apelos à causalidade do agente com olhares incrédulos. Alguns dizem que o livre-arbítrio é uma noção ininteligível, e outros dizem que, quer a *coisa* livre-arbítrio exista ou não, o *conceito* de “livre-arbítrio” é um paradigma de inteligibilidade. Alguns afirmam que, embora o livre-arbítrio seja incompatível com o determinismo, esse fato tem pouca importância porque a responsabilidade moral (que é o que realmente está em questão nos debates sobre o livre-arbítrio) é compatível com o determinismo; seus oponentes respondem que é *evidente* que a responsabilidade moral não pode existir sem o livre-arbítrio. Eu poderia continuar, mas acredito que deixei meu ponto claro: o problema do livre-arbítrio é um problema tipicamente filosófico. (Van Inwagen, 2004, p. 334, *itálicos no original.*)

Searle (2007, p. 37), por sua vez, classifica a persistência do tradicional problema do livre-arbítrio como um “escândalo” na filosofia porque não teria revelado muito progresso após séculos de debates. Para o autor, as perguntas e os erros se repetem no debate filosófico ao longo do tempo sem nenhum avanço.

O objetivo deste artigo é analisar a afirmação provocativa de Searle sobre o problema do livre-arbítrio. Na seção 1, a distinção elaborada por Sellars (1991 [1963]) entre imagem manifesta e imagem científica do ser humano é retomada como recurso teórico para, na seção 2, compreender a abordagem do livre-arbítrio

feita por Searle no panorama do naturalismo biológico. A seção 3 apresenta considerações gerais sobre a possibilidade do progresso na filosofia na medida em que o escândalo apontado por Searle decorre da falta de progresso em relação ao problema do livre-arbítrio. Na seção 4, a explicação para o livre-arbítrio via teoria da evolução elaborada por Dennett (2004 [2003]) é proposta como uma forma de reconciliação de inclinação naturalista entre a imagem manifesta e a imagem científica.

1. SELLARS: IMAGEM MANIFESTA E IMAGEM CIENTÍFICA

Depois de classificar o problema tradicional do livre-arbítrio como um escândalo na filosofia, Searle (2007, p. 38) questiona se há alguma dificuldade conceitual ou algum fato ignorado para que tão pouco avanço tenha sido alcançado após séculos de debate. Problemas insolúveis, Searle continua, são típicos de situações em que há uma crença fundamental (ou conjunto de crenças) que não pode ser abandonada e, simultaneamente, é inconsistente com outra crença fundamental (ou outro conjunto de crenças) tão arraigada quanto a primeira.

Uma crença é fundamental quando serve de base para a compreensão de um domínio da realidade cujo abandono significaria a desintegração ou transformação profunda de uma visão de mundo estabelecida. Por exemplo, a crença na imortalidade da alma sustenta parte considerável da teologia. Duas crenças fundamentais que resistam a todas as tentativas de acomodação entre si levam a um entrave que não pode ser resolvido sem a revisão de, pelo menos, uma delas e a consequente alteração da visão de mundo correspondente.

Esse é o cenário no qual o problema do livre-arbítrio está inserido. Por um lado, a crença no ser humano como um agente livre sustenta narrativas religiosas, sistemas jurídicos e penais de diferentes países, refinadas teorias a respeito da responsabilidade moral etc. Por outro lado, a crença no determinismo natural é condição *sine qua non* da compreensão científica do mundo. A argumentação de Searle sobre o livre-arbítrio explora essa forma lógica de crenças constitutivas e irreconciliáveis. A distinção proposta por Sellars (1991 [1963]) entre imagem manifesta e imagem científica do ser humano é um recurso teórico para explorar a tensão entre essas crenças fundamentais e conflitantes.

O objetivo da filosofia é formulado por Sellars (1991 [1963], p. 1) da seguinte maneira: “compreender como as coisas, no sentido mais amplo possível do termo, se articulam no sentido mais amplo possível do termo”. A filosofia envolve, para Sellars, um esforço unificador no sentido de compreender não domínios isolados do conhecimento, como é o modo de proceder das disciplinas científicas, mas a realidade em sua integralidade. A filosofia não se caracteriza por possuir um objeto de estudo específico. Ela deve tomar os diferentes objetos de pesquisa das ciências particulares e estabelecer pontes entre eles. Da realidade que o filósofo deve dar conta fazem parte as partículas subatômicas, a evolução da vida no planeta Terra e as criaturas biológicas com consciência reflexiva que aspiram criar máquinas inteligentes.

O que distingue a atividade filosófica é o “olhar sobre o todo” (Sellars, 1991 [1963], p. 3). O cientista não desconhece, pondera Sellars, os arredores de seu objeto de estudo ou ignora o trabalho realizado por outras disciplinas que também representam esforços legítimos na busca pela compreensão de porções da realidade. Mas o filósofo toma os conhecimentos produzidos pelas diferentes disciplinas científicas como integrantes de uma paisagem única e mais ampla cuja exploração das partes permite uma visão cada vez mais apropriada do todo. A filosofia destaca cada detalhe sempre tomando a realidade como um todo desde o início de sua reflexão.

Durante esse trabalho unificador, o filósofo é confrontado com duas descrições da realidade da mesma ordem de complexidade e com pretensões exaustivas do ser humano no mundo. Depois do escrutínio separado de cada descrição, a filosofia precisa fazer a fusão em um único panorama. Uma “visão estereoscópica” que precisa gerar uma experiência consciente e coerente a partir de duas descrições diferentes da realidade que Sellars (1991 [1963], p. 5) chama de *imagem manifesta* e *imagem científica*.

Sellars (1991 [1963], p. 6) caracteriza a imagem manifesta do ser humano de duas maneiras suplementares e não alternativas: a) uma concepção existencial de quando o ser humano se deu conta de sua condição no mundo que não é uma imagem pré-científica ou pré-reflexiva do ser humano; e b) uma concepção de quando passou a ser capaz de avaliar os pensamentos dentro de uma estrutura conceitual concebida como um todo. A imagem manifesta é a descrição da realidade dominan-

te no senso comum e fora de domínios particulares de conhecimento. As pessoas são o objeto primário da imagem manifesta. Elas se reconhecem nessa descrição e são capazes de se distinguir dos demais objetos “despersonificados”. As pessoas são concebidas como seres com pensamentos e desejos conscientes, dotadas de livre-arbítrio e moralmente imputáveis por suas ações.

A imagem científica representa uma antítese às pressuposições da imagem manifesta. Os seres humanos são animais, como qualquer outra espécie conhecida, constituídos por um sistema orgânico configurado de maneira complexa, construídos a partir de instruções genéticas selecionadas e transmitidas pela evolução sob influência de incontáveis variáveis ambientais. A imagem científica representa uma forma de idealização, argumenta Sellars (1991 [1963], p. 19), pois abrange diferentes abordagens (física, fisiológica, psicológica, das ciências sociais, entre outras) e postula objetos e eventos imperceptíveis para explicar correlações entre os eventos perceptíveis. Assim, a imagem científica é construída a partir de um número de imagens, cada qual, por sua vez, *suportada* pelo mundo manifesto (Sellars, 1991 [1963], p. 20).

O filósofo não pode simplesmente rejeitar uma ou outra imagem do ser humano conforme o contexto social em que se encontra porque o objetivo de sua reflexão é dar conta da realidade de forma integral, que incluem os pressupostos tanto da imagem manifesta, do ser humano racional e capaz de fazer escolhas, quanto da natureza nomológica, do ser humano biológico e resultado da seleção natural. Apesar disso, a tradição filosófica endossa a imagem manifesta. Dessa forma, a imagem científica não pode simplesmente substituir a imagem manifesta sob pena de abalar a própria fundação da tradição filosófica (Sellars, 1991 [1963], p. 21), perdendo parte importante daquilo que pretende explicar.

O ponto principal para Sellars (1991 [1963], p. 18) é questionar em que medida a imagem manifesta do ser humano sobreviveria ao esforço filosófico unificador ao conceber as pessoas nos termos dos objetos postulados pelas teorias científicas. O ser humano concebe a si mesmo a partir das noções oriundas da imagem manifesta. Nesse sentido, é válido perguntar o que restaria da concepção tradicional de ser humano tal como foi construída histórica e culturalmente se as noções fundamentais passassem a ser extraídas somente da imagem científica. Todas as pessoas passariam a ser consideradas “escravas” em algum sentido, uma vez

que suas ações não estão fora da cadeia causal da natureza? Ou a explicação científica levaria, finalmente, à libertação de noções imprecisas e falsas que contribuíram para a confusão conceitual e a incompreensão geral sobre o que é o ser humano? A esse respeito, é interessante recordar Davidson (2001 [1987], p. 25): “Eu posso imaginar uma ciência preocupada em como as pessoas pensam e agem expurgada da ‘psicologia popular’, mas não posso pensar em que consistiria seu interesse”. O que restaria na noção de livre-arbítrio é um ponto fundamental da discussão.

Sellars reconhece que essas são questões que não podem ser apropriadamente levantadas até que as reivindicações da imagem científica tenham sido examinadas. O conflito entre as imagens é desconcertante porque, em princípio, elas forneceria a explicação completa do ser humano. Porém, é difícil reconciliar a homogeneidade última da imagem manifesta com a não-homogeneidade última do sistema dos objetos científicos. A imagem manifesta é homogênea porque as pessoas são seu objeto primário. Sellars (1975 [1971], §21) classifica as pessoas - paradoxalmente, como ele mesmo escreve - como “indivíduos básicos”, ou seja, não redutíveis. As pessoas se reconhecem nessa descrição e são capazes de se distinguir dos demais objetos *despersonificados*. São concebidas como seres com pensamentos e desejos conscientes, dotadas de livre-arbítrio e moralmente imputáveis por suas ações. Nas palavras do autor:

O que dizer dos objetos científicos, os indivíduos postulados pela teoria microfísica? Uma vez que geralmente sou classificado como um realista científico, poderia se pensar que, ao estipular acima que alguns objetos físicos são indivíduos básicos, eu estava tacitamente tomando esses indivíduos básicos como partículas microfísicas. Nesse caso, a afirmação acima de que as pessoas são indivíduos básicos deve ter sido uma surpresa, pois as partículas microfísicas não são partes reais das pessoas - pelo menos se as pessoas não forem equiparadas às mentes cartesianas? Embora eu seja de fato um realista científico e pense que o domínio dos indivíduos básicos consiste naqueles que a teoria científica “a longo prazo” achará necessário postular, também considero a estrutura conceitual em termos da qual o homem experimentou a si mesmo e o mundo, muito antes da revolução na física, era mesmo um piscar de olhos de Demócrito, como um todo coerente e delicadamente articulado que é necessário compreender em seus próprios termos antes que se possa determinar o sentido preciso em que ele, ou parte dele, é “substituível” pela imagem do mundo apresentada pela ciência teórica. (Sellars, 1975 [1971], IV, §22)

Por outro lado, a imagem científica possui diferentes domínios de segregação da realidade. Uma pessoa pode ser vista na biologia como um organismo vivo ou um membro de uma espécie, na neurociência como um cérebro consciente, na física como um aglomerado de partículas e assim por diante. Não existe uma noção comum que confira às explicações científicas a homogeneidade presente na imagem manifesta. Sellars (1991 [1963], p. 36) argumenta que se chegou ao ponto de rejeitar a visão de que a imagem científica é uma mera “ferramenta simbólica” para encontrar o caminho na imagem manifesta e, por outro lado, aceitar a visão de que a explicação científica do mundo é a imagem adequada, ainda que não esteja completa e que restem segredos da natureza a serem penetrados.

O livre-arbítrio se impõe como o problema central na dificuldade de conciliação entre as duas imagens. A posição de Searle pode ser mais bem assimilada no contexto do esforço de acomodar a imagem manifesta que toma o ser humano como racional e livre e a imagem científica que procura dar conta do comportamento humano no fluxo da causação suficiente. Searle confere um papel importante para a abordagem científica em sua filosofia. Ele sugere que algumas concepções que o ser humano tem de si mesmo - como o livre-arbítrio, uma crença fundamental da imagem manifesta - precisam ser abandonadas.

2. SEARLE: O LIVRE-ARBÍTRIO COMO ILUSÃO

A física, a química e a biologia, segundo Searle (2007, p. 4), foram capazes de fornecer conhecimentos razoáveis a respeito dos fatos básicos do mundo e da vida. A teoria atômica da matéria e a teoria evolucionista organizam, de um modo geral, esses fatos básicos. Para empregar os termos de Sellars, as duas teorias suportam a imagem científica do mundo. O problema da vida, Searle (2007, p. 32) exemplifica, recebeu uma solução científica que esvaziou o debate filosófico entre vitalistas e mecanicistas. Conciliar os conhecimentos a respeito dos fundamentos básicos da natureza estabelecidos pelas teorias científicas e a concepção que as pessoas têm de si mesmas - a imagem manifesta transmitida pela cultura e linguagem e reforçada pela experiência consciente subjetiva de cada indivíduo - representa o desafio filosófico que Searle se coloca: “Meu tema geral é que, com algumas exceções importantes, nossa concepção mentalista de senso comum de nós

mesmos é perfeitamente consistente com nossa concepção da natureza como um sistema físico” (Searle, 2003 [1984], p. 100). A noção de livre-arbítrio é a principal exceção.

Searle (2007, p. 5) afirma que não há indícios no universo de uma propriedade que se aproxime da *mentalidade* humana. Ele apresenta uma “solução simples” para o problema mente-corpo. Tal solução teria se tornado disponível desde que a pesquisa rigorosa sobre o cérebro iniciou cerca de um século atrás. Nas palavras do autor:

Os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são, eles mesmos, características do cérebro. [...] Os eventos e processos mentais são tanto parte de nossa história natural biológica quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática. (Searle, 2002 [1992], p. 1).

Searle chama sua posição de *naturalismo biológico* para distingui-la de outras correntes da filosofia da mente, como o dualismo tradicional e o fisicalismo. O naturalismo biológico defende que os eventos ou fenômenos mentais conscientes são causados por processos cerebrais no nível micro e são, simultaneamente, propriedades sistêmicas realizadas no nível macro desse sistema. Ele reconhece que sua “solução simples” é, na verdade, um deslocamento do problema da filosofia para um problema muito difícil na neurociência (Searle, 2007, p. 40). Não se pode negar que tal procedimento opera uma conciliação entre a imagem manifesta e a imagem científica do problema mente-corpo superando a terminologia excludente entre mental e físico².

O deslocamento promovido pelo naturalismo biológico em relação aos eventos mentais se reflete no tratamento dispensado ao problema do livre-arbítrio. Este passa a ser abordado da perspectiva naturalista e deve ser consistente com os fatos básicos conhecidos sobre a realidade natural. Searle (2003 [1984], p. 86) escreve

² No entanto, é interessante notar que Searle rejeita explicitamente as perspectivas materialistas, como o reducionismo e o eliminativismo, bem como qualquer forma de dualismo. Ele critica as versões materialistas da filosofia da mente porque negam os dados na experiência consciente subjetiva. Assim, naturalizar eventos mentais como a consciência e a intencionalidade, ao contrário do que fazem alguns filósofos quando adotam uma perspectiva naturalista, não significa negar sua existência. De acordo com Searle (2007, p. 19) é preciso “reconhecer o caráter real e intrínseco da consciência, racionalidade, linguagem etc., e ao mesmo tempo vê-los como parte do mundo natural”. Obviamente, a rejeição de versões materialistas não é trivial para um autor que defende uma postura naturalista tão forte em relação aos eventos mentais. Prata (2012, p. 269), por exemplo, defende que a teoria da mente de Searle é mais próxima de um dualismo de propriedade do que do fisicalismo.

que gostaria de ser capaz de preservar a crença de senso comum e suas concepções científicas, mas é obrigado a abandonar a noção dos seres humanos como agentes dotados de livre-arbítrio. Em relação ao problema mente-corpo, de certa maneira, ele considera ter sido capaz de solucionar o problema, mas em relação à questão da liberdade e do determinismo, não.

Searle (2007, p. 31) quer oferecer uma avaliação do problema que permita, ao menos em princípio, uma solução científica e empírica. Ele afirma que não é capaz de oferecer tal solução, mas pretende explicar o problema de tal modo que seja possível vislumbrar como essa solução poderia ser. Ainda não se sabe o suficiente de como o cérebro funciona e de como a consciência é produzida nele, bem como a experiência do livre-arbítrio. Mas no quadro geral da neurociência não há dúvida razoável de que o cérebro realmente produza tais experiências. O papel do filósofo é esclarecer conceitualmente o problema, permitindo uma solução científica.

O que se chama de “livre-arbítrio”, argumenta Searle, representa uma lacuna (*gap*) entre as condições causalmente suficientes e a experiência subjetiva consciente que acompanha a ação de uma pessoa. Nas palavras de Searle (2007, p. 41): “sinto cursos alternativos de ação abertos para mim”. A ideia da causação do agente, ou seja, que uma pessoa *cause* diretamente eventos a despeito das condições particulares nas quais se encontra não é aceita por Searle³.

A imagem científica forneceria evidências confiáveis de que o livre-arbítrio não existe e, portanto, é uma ilusão. Mas Searle reconhece que as pessoas continuam vivendo na pressuposição de que são capazes de realizar escolhas livres. A lacuna descrita acima permite uma explicação que apela para um processo de tomada de decisão racional e que não se insere no modo determinístico típico de explicação dos fenômenos naturais (Searle, 2007, p. 51). O quadro pode ser sintetizado na seguinte passagem:

O problema do livre arbítrio é incomum entre as questões filosóficas contemporâneas, pois não estamos nem remotamente perto de ter uma solução. Eu posso dar a vocês uma boa descrição da consciência, da intencionalidade, dos atos de fala e da ontologia da sociedade, mas não sei como resolver o problema do livre-arbítrio. [...]

³ A formulação mais comum nos textos sobre o tema é “poder agir de outro modo mantidas as demais condições”. A vontade livre da pessoa como a variável relevante com poder causal independente.

O problema especial do livre-arbítrio é que não podemos prosseguir com nossas vidas sem pressupor o livre-arbítrio. [...] O ponto que estou destacando agora não é que o livre arbítrio seja um fato. Não sabemos se é um fato. O ponto é que, dada a estrutura de nossa consciência, não podemos prosseguir, exceto na pressuposição do livre-arbítrio. (Searle, 2007, p. 11)

Um aspecto importante para a crença é que a ilusão do livre-arbítrio é diferente de outros tipos de ilusão e se insere na compreensão do fenômeno da consciência em geral (Searle, 2000, p. 3). Por exemplo, um observador na Terra vê o Sol se movimentando no horizonte ao longo do dia. Ele pode acreditar que a Terra está parada e o Sol em movimento. Após uma explicação sobre a configuração dos astros no sistema solar, do seu ponto de vista, o observador continuará vendo o movimento do Sol no céu como antes, mas compreenderá que, na verdade, é a Terra que se movimenta em relação ao Sol. Uma pessoa educada e razoável é capaz de acomodar em seu conjunto de crenças a estrutura básica do sistema solar. Com o livre-arbítrio não é possível proceder de modo similar. Searle defende que ao receberem explicações causais envolvendo uma ação considerada livre as pessoas não estão dispostas a acreditar que estão diante de condições causalmente suficientes. A vida não pode seguir na descrição da imagem manifesta se as pessoas não acreditarem que podem agir livremente.

O problema do livre-arbítrio apresenta ao filósofo naturalista um conflito irreconciliável entre duas crenças fundamentais. À primeira vista, somente uma teoria dualista seria capaz de acomodar a imagem manifesta de pessoas dotadas da capacidade de agir livremente e a imagem científica de uma realidade determinística. Kant tinha esse problema como central em seu sistema filosófico, conforme aponta Dilman (1999, p. 256): tratar a causalidade como universal e os seres humanos como agentes intencionais e livres.

Kant (1999, p. 552) menciona que o problema do livre-arbítrio teria contribuído para o despertar de seu sono dogmático. A razão se encontraria em um *escândalo* porque se depararia, por um lado, com a liberdade humana, condição necessária para a ação moral e, por outro lado, com a regularidade dos fenômenos naturais, condição necessária para a ciência. Constatações irreconciliáveis que levam à conhecida terceira antinomia da razão. Searle (2007, p. 43) lembra que Kant há muito tempo havia percebido que não seria possível pensar fora do livre-arbítrio. Qualquer recusa em fazer uma escolha livre é ela mesma vista como um exer-

cício de liberdade. Por isso, a regularidade dos fenômenos seria externa e a lei moral interna aos seres humanos. É possível “pensar” livremente, mas não identificar a liberdade no fenômeno.

Assim, o escândalo para Kant não decorre da falta de progresso em relação ao problema do livre-arbítrio e sim pela antinomia que coloca a razão em conflito consigo mesma. Searle destaca a convicção de Kant de que não é possível abandonar a convicção da imagem manifesta acerca do livre-arbítrio. O escândalo kantiano, de alguma maneira, desemboca no escândalo de Searle.

Para Searle (2007, p. 47), o compatibilismo reconhece o determinismo natural nos eventos humanos, mas preserva a linguagem mentalista a respeito do livre-arbítrio. Dessa forma, o compatibilismo funcionaria como explicação da linguagem ordinária para o problema do livre-arbítrio sem dar conta da reflexão filosófica rigorosa que tem a tarefa de saber se existem ações humanas cujas causas não são suficientes para explicá-las. Searle previne que nada tem a dizer sobre o compatibilismo, pois o livre-arbítrio definido nesses termos é a negação do determinismo. O compatibilismo não responde à real questão sobre o livre-arbítrio: “Poderíamos ter feito de outra forma, todas as outras condições permanecendo as mesmas?” (Searle, 2003 [1984], 89).

3. PROGRESSO NA FILOSOFIA

A definição do que seja o progresso na atividade científica apresenta dificuldades particulares, como apontaram Kuhn (1996 [1970]) e Laudan (1977), para citar apenas dois filósofos da ciência relevantes. Ainda assim, de modo geral, admite-se que a filosofia não apresenta resultados sequer próximos àqueles alcançados pelas disciplinas científicas, mesmo que autores como Moody (1986, p. 35) defendam que não se deve cair na tentação de avaliar a filosofia de acordo com o paradigma científico.

O progresso na filosofia é encarado por Gerber (1973, p. 669) como uma “teia emaranhada”. Sem analisar pormenores do que consistiria progresso na filosofia, alguns elementos serão apontados na medida em que auxiliem a compreender a crítica de Searle de que o problema tradicional do livre-arbítrio representa um escândalo na filosofia por não apresentar progresso relevante.

Dietrich (2011, p. 332, 335) é contundente ao apontar que a filosofia é a mesma de três mil anos atrás. Os filósofos confundem “estar atualizado” em relação aos problemas de cada época com efetivo progresso. Ele usa o exemplo da escravidão. É um fato que a sociedade progrediu no sentido de considerar a utilização de escravos uma prática ilegal e censurável do ponto de vista moral, ainda que ela possa persistir como prática isolada. Mas os filósofos não representaram um papel de protagonismo nesse processo. Segundo Dietrich, se questionados *por que a escravidão é imoral*, as respostas variarão conforme a corrente filosófica adotada e a posição individual de cada filósofo. E isso ocorre na metafísica, na epistemologia e em todas as subdisciplinas da filosofia: “Muito diferente de qualquer ciência, nenhuma parte da filosofia avança. Filosofia é, exceto por alguma modernização, exatamente a mesma agora como sempre foi. Não progrediu um iota” (Dietrich, 2011, p. 333).

É interessante que em sua crítica ao progresso na filosofia, Dietrich (2011, p. 337) recorre ao livro *The View From Nowhere*, de Thomas Nagel. O argumento apresentado é que a dificuldade dos problemas filosóficos deriva da interação contraditória entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo. O exemplo é familiar: do ponto de vista subjetivo as pessoas parecem dotadas de livre-arbítrio, mas do ponto de vista objetivo parecem carentes de livre-arbítrio e determinadas causalmente como qualquer outro ente físico. A ciência se restringe ao ponto de vista objetivo e deve seu progresso a isso. O ponto de vista subjetivo, embora real, é ignorado pela atividade científica pública e acessível (Dietrich, 2011, p. 338). A distinção dos dois pontos de vista de Nagel guarda parentesco com aquela de Sellars, pois o ponto de vista subjetivo faz parte da imagem manifesta, e é evocada por Dietrich para apoiar sua posição a respeito da falta de progresso na filosofia.

Chalmers (2017, p. 277) defende que a pergunta correta a ser feita não é se “há progresso na filosofia?” e sim “por que não há mais progresso?”. Para Chalmers (2017, p. 278), a constatação de que há menos progresso na filosofia do que os filósofos gostariam só pode ser feita articulando-se (a) uma medida de progresso e (b) um padrão de referência (*benchmark*). Ele utiliza a “convergência coletiva para a verdade” como a medida e as ciências *hard* (física, química, biologia e matemática) como as referências. A tese central de Chalmers (2017, p. 278) a respeito do progresso na filosofia é que “não tem havido ampla convergência coletiva para a

verdade nas grandes questões da filosofia”. Dietrich (2011, p. 336) partilha em alguma medida da tese de Chalmers ao perguntar onde está o acordo profundo e generalizado dos filósofos a respeito de quais teorias são verdadeiras.

O problema do livre-arbítrio, para Chalmers, é uma dessas grandes questões, ao lado de outras como a relação mente-corpo, a existência do mundo exterior, quais são os princípios fundamentais da moralidade e a existência de um deus. Uma das razões apontadas por Chalmers (2017, p. 286) para o progresso nas ciências *hard* ser tão marcante é que ele capacita a comunidade de investigadores a conhecer coletivamente as respostas para as questões importantes. Os filósofos carecem de consenso suficiente para suas grandes questões e, assim, não dispõem de um conhecimento coletivo. Seria possível argumentar que, na medida em que as grandes questões filosóficas atingem certo grau de convergência, passam a integrar alguma disciplina científica particular. Os problemas tratados pela física faziam parte da filosofia. Mas Chalmers (2017, p. 282) não considera que a filosofia deva receber o crédito pela convergência que a física conseguiu realizar porque, no passado, a filosofia era diferente daquilo que se entende hoje e representava um campo muito mais amplo.

A despeito da falta de convergência em relação às grandes questões, Chalmers (2017, p. 284) ressalta que é difícil negar que as contribuições de filósofos como Platão e Aristóteles, Hume e Kant, Frege e Russell, Kripke e Lewis envolveram significativo progresso na filosofia. Assim, haveria diferentes formas de progresso nos quais graus menores de convergência podem ser atingidos, como é o caso do ateísmo e, em grau ainda menor, do fisicalismo sobre a mente. Chalmers reconhece que teístas e dualistas ainda podem objetar que a convergência foi na direção do regresso e não do progresso, mas continuam representando uma minoria.

Chalmers (2017, p. 285) pondera que se o item da “convergência para a verdade” for deixado de lado, outros requisitos ainda podem representar alguma forma de progresso como o entendimento das razões para se aceitar ou rejeitar teses filosóficas fundamentais, a exploração de novas visões e áreas da filosofia antes desconsideradas, o desenvolvimento de novos métodos e melhores argumentos e a aplicação da filosofia ao mundo. Ele se define como um “pluralista sobre o progresso” porque acredita que existem muitos valores que podem ser realizados pela filo-

sofia e muitas maneiras de avançar e realizar esses valores. Contudo, a convergência para a verdade continua sendo a principal forma do progresso filosófico.

A filosofia da mente, de acordo com Chalmers (2017, p. 292), poderia ser uma exceção e demonstrar mais progresso devido à sua clara proximidade com as neurociências e a psicologia. O método experimental/observacional das ciências *hard* possui um poder de convencimento que o método argumentativo da filosofia não dispõe (Chalmers, 2017, p. 286).⁴ Mas essas disciplinas científicas deixam os grandes problemas, como a consciência, a intencionalidade, a causação mental e o livre-arbítrio, completamente em aberto. Do fato que a psicologia, por exemplo, ter se separado recentemente da filosofia como disciplina científica não significa que ela tenha conseguido avançar em relação às explicações que pode fornecer, agora baseada na metodologia científica, para as grandes questões filosóficas (Chalmers, 2017, p. 293). Grande parte dos debates na filosofia do livre-arbítrio e na filosofia da linguagem, para Chalmers (2017, p. 294), guardam elementos verbais significativos que transformam o problema em uma mera disputa verbal. Resolver a disputa verbal também pode resultar em um tipo de progresso filosófico.

Moody (1986, p. 34) defende que é possível identificar um tipo de progresso na filosofia bem específico, no sentido em que há avanço mesmo quando o objetivo final não está suficientemente claro. Ainda assim, mudanças podem ser identificadas em alguns intervalos como progresso ou regresso. Nessa caracterização, a arte também progride. Moody (1986, p. 45) chega a dizer que a filosofia está mais perto da arte do que da ciência. Ele retoma Sócrates para sugerir como pode haver progresso na filosofia: “Enquanto o sofista meramente fala, o filósofo busca”.

4. DENNETT: O LIVRE-ARBÍTRIO EVOLUI

O esforço em conciliar a imagem manifesta e a imagem científica também é uma característica da filosofia de Dennett (Elton, 2003; Zawidzki, 2007). Nesse aspecto, é possível identificar aproximações entre os projetos filosóficos de Searle e Dennett. A principal delas é a opção por uma filosofia da mente de inclinação natu-

⁴ Gerber (1973, p. 673) também considera que algumas questões que os filósofos se colocam ao longo dos tempos passam a ser tratadas pelos cientistas quando estes dispõem de ferramentas mais adequadas para a investigação empírica do problema. Esse é o deslocamento que pretende Searle em relação à investigação pela neurociência do problema mente-corpo.

ralista que acompanha o conhecimento produzido pela neurociência na compreensão do ser humano. Outro ponto, ainda que com diferenças importantes, é a presença da noção de intencionalidade. Elton (2003, p. 46) destaca a rejeição de Dennett em relação à ideia de intencionalidade intrínseca. Tal conceito seria inflado pela ideia de que o significado dos pensamentos de alguém é imediatamente transparente à sua mente ou, se não for, o significado dos pensamentos de alguém é completamente determinado. Elton (2003, p. 44) também aponta que Searle critica Dennett justamente pela ausência da distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada. Em ambos, contudo, o recurso à explicação intencional está presente na reconciliação das imagens. Dennett (2004 [2003], p. 15) defende que a investigação filosófica não é nem superior nem prioritária à investigação científica, e sim parceira, tendo como principal tarefa “clarificar e unificar as frequentes perspectivas conflitantes dentro de uma única visão do universo”. As saídas que Searle e Dennett apresentam para o problema do livre-arbítrio, porém, são diferentes.

Para Zawidzki (2007, p. 1) a articulação entre a compreensão de senso comum que as pessoas têm de si mesmas com a compreensão científica da realidade faz parte da filosofia ocidental desde o surgimento da ciência moderna. A atividade filosófica expõe as dificuldades envolvendo o conflito entre a imagem manifesta da liberdade humana e a imagem científica que busca por explicações causais para o comportamento humano. O projeto filosófico de Dennett assimila a imagem científica do ser humano sem abandonar a investigação a respeito da possibilidade de reconciliação com a imagem manifesta para dar conta das pessoas como seres responsáveis, conscientes, pensantes, unificados e livres, em qualquer sentido dos termos que valha a pena preservar (Zawidzki, 2007, p. 19). Mas esse projeto possui particularidades que merecem ser exploradas.

Dennett recebe críticas de reducionistas, por um lado, ao preservar concepções gerais de intencionalidade e de consciência oriundas da imagem manifesta. Por outro lado, ele é criticado por variantes do dualismo porque se aproxima de alguma maneira do eliminativismo e do instrumentalismo ao recorrer a explicações científicas para os fenômenos mentais, comprometendo parte da compreensão da experiência subjetiva. Assim, sua posição recebe críticas de diferentes correntes filosóficas e, para aproximar a imagem manifesta e a imagem científica, introduz al-

terações nas noções comuns de intencionalidade e consciência. Dennett (2004 [2003], p. 16) reconhece essa necessidade porque o fenômeno da consciência não é o resultado de um truque de magia qualquer. Dennett (1991, p. xi) escreve que depois de trinta anos pensando no problema mente-corpo considera ter feito algum progresso. A consciência existe, sem dúvida, só não é a entidade miraculosa que o senso comum pensa que é.

Sobre a noção ordinária do livre-arbítrio, Zawidzki (2007, p. 101) aponta uma diferença sutil. Há menor disposição para a transformá-la porque essa é a variedade do livre-arbítrio que vale a pena preservar⁵. Dennett é crítico da posição em neurociência de que os seres humanos não têm livre-arbítrio. Os experimentos que correlacionam certos tipos de atividade cerebral de sujeitos com relatos de tomada de decisão consciente - os mais famosos no meio filosófico talvez sejam aqueles de Benjamin Libet (1993) - não são suficientes para implicar que o livre-arbítrio é uma ilusão (Zawidzki, 2007, p. 112). Ainda assim, Dennett defende que a noção comum de ação livre é compatível com o determinismo. O incompatibilismo violentaria a visão da imagem manifesta do livre-arbítrio de uma maneira inaceitável.

O ponto principal da abordagem do problema do livre-arbítrio por Dennett é deslocar a abordagem da física, inclusive da mecânica quântica, para a biologia. Ele defende que do determinismo natural não se segue a inevitabilidade dos acontecimentos. Em uma realidade determinística, algumas coisas são inevitáveis e outras não: “[...] tanto a evitabilidade é compatível com o determinismo quanto a inevitabilidade é compatível com o indeterminismo. Algo é inevitável para você se não há nada que você possa fazer a respeito” (Dennett, 2004 [2003], p. 60, grifo no original). Por exemplo, é possível para uma pessoa esquivar-se de uma pedra caindo, evitando o choque do objeto contra sua cabeça. Ainda que exista a possibilidade, pois as leis físicas que regem o deslocamento dos objetos são universais, um projétil vindo de uma arma de fogo é bem menos evitável. Essa é a explicação proposta por Dennett para dar conta da concepção manifesta: o livre-arbítrio pode estar presente naqueles eventos que não são inevitáveis. A evolução tornou os seres humanos bons *evitadores* das ameaças presentes no meio ambiente, como a falta de alimentos e os predadores. O cérebro se tornou um mecanismo eficiente de antecipação do futuro próximo. A linguagem foi o artifício que permitiu a vantagem

⁵ Esse é justamente o subtítulo do primeiro livro de Dennett integralmente dedicado ao tema: *Elbow Room: The varieties of free will worth wanting* (1984).

de compartilhar experiências e conhecimentos (Dennett, 2004 [2003], p. 4), especialmente para as gerações seguintes. A linguagem e a cultura foram revolucionárias para a evolução da liberdade humana (Dennett, 2004 [2003], p. 143, 287).

Dennett (2004 [2003], p. 9) avalia que o problema tradicional do livre-arbítrio, compreendido como a simples oposição ao determinismo, deve ser abandonado. Ele procura demonstrar quais aspectos são relevantes para a compreensão do problema para evitar os descaminhos realizados pela tradição filosófica. Dennett (2004 [2003], p. 13) assume a existência do livre-arbítrio não como uma propriedade preexistente aos seres humanos, como a gravidade. Muito menos uma existência dualista de propriedade capaz de burlar o nexos causal do mundo físico. O livre-arbítrio surgiu a partir do processo evolucionário e está presente na atividade humana. É tão real quando a música e o dinheiro, podendo, inclusive, desaparecer.

A solução de Dennett (2004 [2003], p. xiii-xiv) requer que a mente seja concebida como produto do cérebro humano. E este, por sua vez, como resultado de um longo processo evolucionário comum a qualquer organismo da natureza. Isso afasta o caráter sobrenatural que se possa tentar atribuir à mente e preserva o aspecto maravilhoso que representa para a imagem manifesta. Dennett (2004 [2003], p. 1) é contra a ideia de que o avanço na compreensão científica implicaria na inexistência do livre-arbítrio e, por consequência, que nada mais do que é humano importa. A dimensão moral do ser humano não é perdida, principal receio dos libertarianistas, grupo incompatibilista que defende a liberdade como propriedade não submetida à ordem natural. A moralidade precisa ser acomodada em uma concepção do livre-arbítrio em bases científicas mais adequadas.

Dennett (2004 [2003], p. 36s) argumenta que coisas simples podem gerar, por meio de regras igualmente simples, coisas complexas. O evolucionismo é encarado por Zawidzki (2007, p. 122) como central no modo pelo qual Dennett procura aproximar a imagem científica da imagem manifesta. As narrativas evolucionárias visam mostrar como sistemas simples aos quais os conceitos manifestos de intencionalidade, consciência e livre-arbítrio não se aplicam podem evoluir gradualmente para sistemas complexos que comportam tais conceitos. Uma criatura simples, como uma célula, para ser capaz de evitar alguma ameaça danosa, deve ser projetada para fazer a coisa certa de modo automático. Esse mecanismo básico, pertencente ao nível de projeto e não ao nível físico, presente em organismos simples deu o sur-

gimento ao evitamento (*avoidance*): “este é o nascimento da prevenção, proteção, orientação, melhoramento, e todos os outros mais requintados e dispendiosos tipos de *ação*” (Dennett, 2004 [2003], p. 43, grifo no original). Obviamente, alguns perigos são inevitáveis e podem levar à morte. A vulnerabilidade a ameaças e a capacidade de evitá-los está diretamente relacionada à complexidade e recursos disponíveis a cada organismo. Um organismo é *causado* a evitar o choque de um objeto contra a rosto por um sistema elaborado evolutivamente para responder a tal situação (Dennett, 2004 [2003], p. 59). Nesse sentido, a morte por infecção bacteriana grave era inevitável aos seres humanos até o surgimento dos antibióticos.

De acordo com Dennett, o livre-arbítrio não é uma ilusão tampouco uma propriedade intrínseca do ser humano. A liberdade evoluiu por meio dos mecanismos da seleção natural e continua evoluindo na medida em que há um aumento na capacidade dos seres humanos evitarem coisas. É um fenômeno objetivo, distinto de outras condições biológicas e identificado somente nos seres humanos. Como a atmosfera que envolve o planeta Terra, o livre-arbítrio não é algo dado ou garantido: “A liberdade teve que evoluir como cada outra característica da biosfera, e continua evoluindo hoje. [...] Se compreendermos melhor como a liberdade surgiu, nós podemos fazer um trabalho melhor de preservá-la para o futuro, e protegê-la de seus muitos inimigos naturais” (Dennett, 2004 [2003], p. 305).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afirmação de Searle de que o problema tradicional do livre-arbítrio é um escândalo na filosofia em virtude da ausência de progresso foi eleita como ponto de partida para a análise realizada neste artigo. Searle considera que o livre-arbítrio é uma ilusão produzida no cérebro. Aquilo que é visto na vida comum como uma “escolha livre” é o resultado de uma lacuna, legada por algum mecanismo evolucionário ainda desconhecido, entre as condições causalmente suficientes e a experiência consciente da ação. Segundo Searle, o problema tradicional do livre-arbítrio deve ser abandonado.

Na primeira seção, a perspectiva de Searle foi inserida no panorama filosófico mais geral da distinção proposta por Sellars entre a imagem manifesta e a imagem científica. Sellars encara a atividade filosófica como um esforço unificador

dessas duas imagens do ser humano. Nesse cenário, é possível conceder a Searle que o problema mente-corpo, por exemplo, seja passível de uma “solução simples” pelo naturalismo biológico, isto é, deslocando-o da filosofia para a neurociência. Embora a dificuldade para encontrar uma explicação apenas passe para as mãos dos neurocientistas, a estratégia é aceitável dentro da perspectiva unificadora entre a imagem manifesta e a imagem científica. Ainda restaria para Searle o ônus de reconciliar a noção de intencionalidade como propriedade irreduzível do mental, como aponta Prata (2012). A avaliação do livre-arbítrio sob um ponto de vista neurocientífico também é válida no programa do naturalismo biológico. Searle procura por condições causalmente suficientes para explicar a ação livre e não vê outra saída além da lacuna explicativa experienciada pelo indivíduo. Mais uma vez, o mecanismo biológico evolutivamente selecionado passaria a ser objeto de pesquisa da neurociência e estaria inserido na investigação mais geral da consciência.

A principal crítica dirigida a Searle é que a alegada falta de progresso é a razão para classificar o problema do livre-arbítrio como um escândalo na filosofia. Procurou-se apresentar na seção 2 algumas considerações sobre o que representa o progresso na filosofia. Não surpreende a falta de convergência sobre quais critérios serviriam para medir o progresso da atividade filosófica. Nem sequer existe o acordo sobre a possibilidade do progresso em filosofia. No entanto, o problema do livre-arbítrio parece não possuir alguma característica peculiar que implique em menor progresso quando comparado a outros problemas filosóficos. Inclusive, a questão da liberdade é um tema recorrente aos autores que discutem a possibilidade do progresso na filosofia. A particularidade do problema do livre-arbítrio é reconhecida no contexto da conciliação da imagem manifesta e da imagem científica. Searle tem razão quando considera que, para além do que se possa descobrir do funcionamento do cérebro e da determinação das ações, a vida comum (imagem manifesta) é impossível fora da pressuposição do livre-arbítrio.⁶ Mas da especificidade do problema do livre-arbítrio no contexto da imagem manifesta e da imagem científica não se segue que esteja em desvantagem se comparado a outras grandes questões filosóficas. A “solução simples” para o problema mente-corpo sugerida por Searle, ao menos em princípio, também pode ser aplicada ao problema do livre-arbítrio. O próprio Searle (2007, p. 41) reconhece essa alternativa: “Talvez possamos fazer

⁶ Isso é ilustrado por Greene & Cohen (2004, p. 1785) quando afirmam que “É improvável que a neurociência nos diga algo que desafie os pressupostos declarados da lei”.

uma transformação semelhante do problema do livre arbítrio. Talvez se analisarmos o problema suficientemente e removermos várias confusões filosóficas, possamos ver que o problema remanescente é essencialmente um problema sobre como o cérebro funciona”. Então, por qual motivo o progresso em relação ao problema do livre-arbítrio continuaria sendo diferente comparado ao problema mente-corpo? Se as pessoas continuarão ou não vivendo na crença da ação livre é uma decorrência de outra esfera daquela relacionada ao progresso.

Comparada às disciplinas científicas, a filosofia não é capaz de realizar progresso porque suas proposições têm pretensões totalizantes e não estão circunscritas a porções delimitadas da natureza. A afirmação de Searle sobre o escândalo na filosofia revela ser mais um recurso retórico do que reveladora de uma particularidade do problema. Em nenhum aspecto percebe-se alguma desvantagem do problema do livre-arbítrio em relação a outras questões de envergadura comparável em filosofia no tocante ao progresso.

Na última seção, a solução de Dennett foi sugerida como um esforço filosófico de conciliação entre a imagem manifesta e a imagem científica que não desabilita o problema do livre-arbítrio e busca acomodá-lo no contexto de um projeto filosófico naturalista. A posição de Dennett sobre o livre-arbítrio é oferecida como um contraexemplo por apresentar elementos naturalistas próximos de Searle.

Searle e Dennett são autores que procuram dar conta de conjuntos de crenças incongruentes que envolvem a condição humana e a natureza. Eles procuram preservar o lugar a especificidade do ser humano pela noção de intencionalidade. Não obstante essa característica, as pessoas não são destituídas da sua condição neurofisiológica submetida às leis naturais. Ambos concordam que o problema tradicional do livre-arbítrio está equivocado quando insiste em pormenores metafísicos. Contudo, eles chegam a conclusões opostas sobre a possibilidade da ação livre. Diferentemente de Searle, Dennett tenta acomodar a possibilidade de escolhas genuínas por meio do evolucionismo, afirmando que o livre-arbítrio existe e pode ser acomodado pela imagem científica na medida em que representa uma habilidade de aumentar a capacidade de evitar perigos.

Por fim, a crítica dirigida a Searle não significa uma defesa do progresso na filosofia alcançado pelo problema do livre-arbítrio. Ela tão somente visa esclarecer que a condição problemática não é diferente de outras grandes questões da filoso-

fia. Se Searle acredita que deslocar o problema mente-corpo para a neurociência representa uma “solução” e, desse modo, um progresso, isso só pode ser visto dentro da perspectiva filosófica do naturalismo biológico. Do ponto de vista da conciliação entre a imagem manifesta e a imagem científica, Dennett representaria um progresso mais relevante ao aproximar a discussão filosófica do livre-arbítrio ao panorama mais geral dos organismos vivos. Uma vez que, dentro do paradigma evolucionista, os seres humanos são produto de um processo natural evolutivo e, portanto, a liberdade evolui.

REFERÊNCIAS

CHALMERS, David. “Why isn’t there more progress in philosophy?”. In: KELLER, John A. (ed.). *Beinf, Freedom and Method: Themes from philosophy of Peter van Inwagen*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 277-298.

DAVIDSON, Donald. “Knowing one’s own mind”. In: DAVIDSON, Donald *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001 [1987], p. 15-38.

DENNETT, Daniel C. *Elbow Room: The varieties of free will worth wanting*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York; Boston; Londres: Little, Brown & Co., 1991.

DENNETT, Daniel C. *Freedom Evolves*. New York: Penguin, 2004 [2003].

DIETRICH, Eric. “There is no progress in philosophy”. *Essays in Philosophy*, v. 12, n. 2, 2011, p. 329-344.

DILMAN, Ilham. *Free Will: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge, 1999.

ELTON, Matthew. *Daniel Dennett: Reconciling science and our self-conception*. Cambridge: Polity Press, 2003.

GERBER, William. “Is there progress in philosophy?”. *Journal of the History of Ideas*, v. 34, n. 4, 1973, p. 669-673. Disponível em: www.jstor.org/stable/2708900. Acesso em: 13 mar. 2021.

GREENE, Joshua & COHEN, Jonathan. “For the law, neuroscience changes nothing and everything”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, n. 359, 2004, p. 1775-1785.

KANE, Robert. *The Significance of Free Will*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998 [1996].

KANT, Immanuel. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*. Translated by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996 [1970].

LAUDAN, Larry. *Progress and its Problems: Towards a theory of scientific growth*. California: The University of California Press, 1977.

LIBET, Benjamin. *Neurophysiology of Consciousness: Selected papers and new essays by Benjamin Libet*. New York: Springer Science+Business Media, 1993.

MOODY, Todd C. "Progress in Philosophy". *American Philosophical Quarterly*, v. 23, n. 1, 1986, p. 35-46. Disponível em: www.jstor.org/stable/20014123. Acesso em: 14 mar. 2021.

PRATA, Tárík de A. "É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?". *Principia*, v. 16, n. 2, 2012, p. 255-276.

RESCHER, Nicholas. *Free Will: An extensive bibliography*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2010.

SEARLE, John R. *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003 [1984].

SEARLE, John R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2002 [1992].

SEARLE, John R. "Consciousness, free action and the brain". *Journal of Consciousness Studies*, v. 7, n. 10, 2000, p. 3-22.

SEARLE, John R. *Freedom and Neurobiology: Reflections on free will, language, and political power*. New York: Columbia University Press, 2007.

SELLARS, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview, 1991 [1963].

SELLARS, Wilfrid. "The Structure of Knowledge". In: CASTAÑEDA, Hector-Neri. (ed). *Action, Knowledge, and Reality*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975 [1971], p. 295-347.

VAN INWAGEN, Peter. "Freedom to Break the Laws". *Midwest Studies in Philosophy*, v. 28, n. 1, 2004, p. 334-350.

WOLF, Susan. *Freedom Within Reason*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993 [1990].

ZAWIDZKI, Tadeusz W. *Dennett*. Glasgow: Oxford University Press, 2007.