

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**DANIEL PIRES NUNES**

**A OBJETIVIDADE DA MORAL EM JOHN SEARLE**

Caxias do Sul

2023

**DANIEL PIRES NUNES**

**A OBJETIVIDADE DA MORAL EM JOHN SEARLE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jaime Parera Rebello

Caxias do Sul

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

N972o Nunes, Daniel Pires  
A objetividade da moral em John Searle [recurso eletrônico] / Daniel Pires  
Nunes. – 2023.  
Dados eletrônicos.  
Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, 2023.  
Orientação: Jaime Parera Rebello.  
Modo de acesso: World Wide Web  
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>  
1. Searle, John Rogers, 1932-. 2. Naturalismo. 3. Objetividade. 4. Ética. 5.  
Ontologia. I. Rebello, Jaime Parera, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1SEARLE

Catálogo na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)  
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



FUNDAÇÃO  
UNIVERSIDADE DE  
CAXIAS DO SUL



***“A OBJETIVIDADE DA MORAL EM JOHN SEARLE .”***

**Daniel Pires Nunes**

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética.

Caxias do Sul, 12 de junho de 2023.

**Banca Examinadora:**

*Participação por videoconferência*

Dr. Jaime Parera Rebello (Presidente – UCS)

*Participação por videoconferência*

Dr. Everaldo Cescon(UCS)

*Participação por videoconferência*

Dr. João Carlos Brum Torres (UCS)

*Participação por videoconferência*

Dr. Darlei Dall’Agnol (UFSC)

*Participação por videoconferência*

Dr. Denis Coitinho Silveira (UNISINOS)

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus avós Ruth Muccillo Pires e Ary Pires (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi realizada com o apoio do povo brasileiro, por meio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES – Código de Financiamento 001 – modalidade II) e do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – *Campus* Erechim. Sem tal amparo para os estudos, talvez esta pesquisa não tivesse sido desenvolvida. Por isso, agradeço à CAPES e ao IFRS, bem como à Universidade de Caxias do Sul, pela oportunidade.

Quando chegamos aos agradecimentos, em geral, temos o receio de deixar de fora pessoas que, de alguma forma, contribuíram para que pudéssemos alcançar êxito em nosso trabalho. Por isso, gostaria, primeiramente, de fazer um agradecimento geral aos colegas de doutorado, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, aos colegas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – sobretudo os do *Campus* Erechim – e aos colegas da Universidade do Porto.

Gostaria também de agradecer, mais especificamente, à Daniela Bortoncello, secretária do PPGFIL da UCS, que, eficientemente, sempre ajudou para que tudo transcorresse da melhor forma possível; ao meu orientador, o querido professor Dr. Jaime Parera Rebello, pela disponibilidade e paciência; ao inestimável professor Dr. João Carlos Brum Torres, pela condução do PPGFIL da UCS durante tantos anos; ao meu amigo Jerzy André Brzozowski, pelas conversas sempre frutíferas no início da pesquisa; ao meu amigo Demian Boaroli, pelo incentivo; à amiga Elizabet Follmann, pela revisão do texto; aos meus pais, Leonardo Albert Nunes e Miriam Muccillo Pires, pelo apoio; à professora Dra. Sofia

Morais Miguens, professora catedrática, diretora e coordenadora científica do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pela excelente oportunidade naquela instituição portuguesa; à professora Dra. Angélica María Rodríguez Ortiz, da *Universidad Autónoma de Manizales* (UAM – Colômbia), pelos excelentes diálogos; ao meu irmão Leonardo Albert Nunes Filho, pelas conversas que me ajudaram a vencer muitas dificuldades psicológicas; e ao professor Dr. Jayme Paviani, pelo incentivo à publicação e pelo aprendizado.

Gostaria de agradecer, especialmente, à minha esposa, Rosário Marta Pedrozo Fonseca, e aos meus filhos, Dimítri Pedrozo Nunes e Thales Pedrozo Nunes, pois convivemos intensamente durante o tempo difícil da pesquisa, que abarcou o período pandêmico. Com amor, tenho a certeza de que saio desta etapa da vida como uma pessoa melhor, sobretudo por esse convívio.

## RESUMO

Com esta pesquisa, avaliamos se o naturalismo biológico de John Searle oferece bases consistentes para uma moral objetiva. Para isso, primeiramente, definimos os conceitos de moral, objetividade e naturalismo que utilizamos, a fim de evitar equívocos e ambiguidades, bem como tratamos dos conceitos basilares da filosofia da mente searleana – o autointitulado naturalismo biológico. Na sequência, avaliamos porque o realismo externo é uma condição de possibilidade para um realismo moral. Nesse sentido, examinamos como John Searle defende que o antirrealismo é irracional. Posteriormente, abordamos a teoria da ação searleana, sobretudo a explicação de como se dá a ação racional, conforme ele. Em seguida, avaliamos se Searle foi bem-sucedido quando confrontado com as objeções sobre se se pode derivar um ‘deve’ de um ‘é’, visto que ele considera seu sistema filosófico naturalista. Na sequência, examinamos se a objetividade da moral pode ser obtida do arcabouço filosófico de John Searle, à medida que o ato linguístico de predicar é prioritário em relação aos termos universais. Defendemos que os predicados valorativos tendem a tornar-se mais aperfeiçoados ao utilizarmos a fórmula das regras constitutivas no campo da moral, de forma a, cada vez mais, incluir outros seres humanos, de maneira equitativa, diminuindo, racionalmente – e através da intencionalidade coletiva –, os desacordos morais entre grupos e indivíduos, o que implica o reconhecimento racional dos Direitos Humanos Universais. Diante disso, defendemos que ações e valores de grupos particulares podem ser respeitados desde que respeitem o contrato geral, constituído pela intencionalidade coletiva, por meio do reconhecimento racional. Argumentamos que, como característica da intencionalidade, a racionalidade não existe sem vida, e, por isso, esta possui valor intrínseco. Deduzimos que a objetividade da moral pode ser obtida do arcabouço filosófico de John Searle, à medida que, na aplicação reiterada das regras constitutivas, os predicados valorativos tendem a tornar-se mais aperfeiçoados, com a inclusão equitativa da totalidade de seres humanos, como sujeitos de direitos e obrigações, na atribuição de função de *status* de seres humanos. Isso diminui racionalmente e por meio da intencionalidade coletiva os desacordos morais entre grupos e indivíduos. A condição de possibilidade da moral, nesse sentido, é a própria linguagem como instituição social de base. A linguagem, como delimitador lógico, e o altruísmo, como requisito lógico para o que é o certo e o errado, seriam os generalizadores da aplicação dos termos morais. Assim, não só a dimensão da racionalidade, mas todas as demais dimensões que potencialmente compõem o eu e o outro devem ser consideradas altruisticamente em uma ação propriamente boa. Portanto, pragmaticamente, as ações do agente, por não existirem fora de contexto, devem também considerar que os demais – como indivíduos e como coletividade – também se desenvolvam de tal forma que possam dar a si mesmos os próprios fins. Enfim, a partir da tese de Searle de como é possível uma realidade social e de fatos sociais e institucionais, concluímos que há como derivar uma moral objetiva.

**Palavras-chave: Naturalismo ético. Objetividade da moral. John Searle. Racionalidade. Ontologia social.**

## ABSTRACT

In this research, we evaluate whether John Searle's biological naturalism offers consistent bases for an objective morality. For this, first, we define the concepts of morality, objectivity and naturalism that we use, in order to avoid misunderstandings and ambiguities, as well as we deal with the basic concepts of Searle's philosophy of mind – the self-titled biological naturalism. Next, we assess why external realism is a condition of possibility for moral realism. In this sense, we examine how John Searle defends that anti-realism is irrational. Subsequently, we approach Searle's theory of action, especially the explanation of how rational action takes place, according to him. Then, we assess whether Searle was successful when faced with the objections about whether one can derive an 'ought' from an 'is', as he considers his philosophical system to be naturalistic. Next, we examine whether the objectivity of morality can be obtained from John Searle's philosophical framework, as the linguistic act of predicating takes precedence over universal terms. We defend that evaluative predicates tend to become more perfected when we use the formula of constitutive rules in the field of morality, in order to increasingly include other human beings, in an equitable way, decreasing, rationally – and through collective intentionality –, the moral disagreements between groups and individuals, which implies the rational recognition of Universal Human Rights. Given this, we argue that actions and values of particular groups can be respected as long as they respect the general contract, constituted by collective intentionality, through rational recognition. We argue that, as a characteristic of intentionality, rationality does not exist without life, and, therefore, it has intrinsic value. We deduce that the objectivity of morality can be obtained from John Searle's philosophical framework, as, in the repeated application of the constitutive rules, the evaluative predicates tend to become more perfected, with the equitable inclusion of the totality of human beings, as subjects of rights and obligations, in assigning the status of human beings. This lessens moral disagreements between groups and individuals through collective intentionality. The condition of possibility of morality, in this sense, is language itself as a basic social institution. Language, as a logical delimiter, and altruism, as a logical requirement for what is right and wrong, would be the generalizers of the application of moral terms. Thus, not only the dimension of rationality, but all the other dimensions that potentially make up the self and the other must be considered altruistically in a properly good action. Therefore, pragmatically, the agent's actions, as they do not exist out of context, must also consider that the others – as individuals and as a collective – also develop in such a way that they can give themselves their own ends. Finally, based on Searle's thesis of how a social reality and social and institutional facts are possible, we conclude that there is a way to derive an objective morality.

**Keywords:** Ethical naturalism. Moral objectivity. John Searle. Rationality. Social ontology.

## **LISTA DE FIGURAS**

|   |    |
|---|----|
| Figura 1 – Estados intencionais que possuem uma proposição completa como conteúdo.....                    | 43 |
| Figura 2 – Esquema explicativo da transitividade da causação intencional a partir da intenção prévia..... | 48 |

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>DEDICATÓRIA.....</b>   | <b>3</b>  |
| <b>AGRADECIMENTOS.....</b>  | <b>4</b>  |
| <b>RESUMO.....</b>  | <b>6</b>  |
| <b>ABSTRACT.....</b>  | <b>7</b>  |
| <b>LISTA DE FIGURAS.....</b>  | <b>8</b>  |
| <b>SUMÁRIO.....</b>   | <b>9</b>  |
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>11</b> |
| <b>2 CONCEITOS BASILARES.....</b>   | <b>17</b> |
| 2.1 Moral.....  | 17        |
| 2.2 Objetividade.....   | 18        |
| 2.3 Naturalismo.....  | 19        |
| 2.4 Elementos da filosofia da mente searleana.....  | 21        |
| <b>3 REALISMO EXTERNO COMO CONDIÇÃO DE INTELIGIBILIDADE EM SEARLE.....</b>                                    | <b>26</b> |
| 3.1 O argumento da relatividade conceitual.....   | 27        |
| 3.2 O argumento verificacionista.....   | 30        |
| 3.3 O argumento "Ding an Sich" ou da coisa em si.....   | 31        |
| 3.4 Realismo externo como condição de inteligibilidade de discursos acerca de fatos dependentes da mente..... | 33        |
| 3.5 Realismo externo como condição de inteligibilidade do realismo moral.....                                 | 34        |
| <b>4 INTENCIONALIDADE E RACIONALIDADE COMO CONCEITOS BASE PARA A ONTOLOGIA DA AÇÃO EM JOHN SEARLE.....</b>    | <b>37</b> |
| 4.1 A teoria da ação de Searle.....   | 45        |
| 4.2 O background.....   | 51        |
| 4.3 A racionalidade.....  | 53        |
| <b>5 A FALÁCIA NATURALISTA E A DERIVAÇÃO DE SEARLE.....</b>   | <b>62</b> |
| 5.1 A Guilhotina de Hume e a falácia naturalista.....   | 63        |
| 5.2 Moore e o argumento da questão aberta.....  | 67        |
| 5.3 A derivação de Searle e a falácia naturalista.....  | 73        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>6 A REALIDADE SOCIAL EM SEARLE.....</b>                       | <b>81</b>  |
| 6.1 A Intencionalidade a partir de um mundo não intencional..... | 81         |
| 6.2 As bases ontológicas da realidade social em Searle.....      | 83         |
| <b>7 É POSSÍVEL UMA MORAL OBJETIVA EM SEARLE?.....</b>           | <b>99</b>  |
| 7.1 Biopragmatismo moral e a crítica searleana.....              | 107        |
| 7.2 Ontologia e epistemologia dos fatos morais.....              | 117        |
| 7.3 Holismo e coerentismo.....                                   | 121        |
| 7.4 Deontologia pragmática.....                                  | 128        |
| 7.5 Racionalidade como valor.....                                | 132        |
| 7.6 Contexto e desacordo moral.....                              | 139        |
| 7.7 Altruísmo como requisito para a objetividade.....            | 147        |
| <b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                               | <b>153</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>166</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

O tema da objetividade da moral é clássico em filosofia e suscitou diversas teses e correntes nos ramos da ética e da metaética. A existência objetiva do comprometimento moral e do dever, bem como a suposta origem de tal objetividade, é assunto de extrema relevância no campo da ética e tem implicações profundas tanto na filosofia do direito quanto na filosofia política, inclusive em questões práticas, que envolvem decisões difíceis, abrangendo juízos de valor. Um avanço nesse campo da filosofia moral poderá contribuir para a discussão de questões de tal natureza. Nessa perspectiva, obter resultados a partir de contribuições relevantes em outras áreas da filosofia pode ser uma boa estratégia para constituir uma proposta robusta no campo da ética.

John Rogers Searle é um filósofo estadunidense nascido em 1932. Foi professor emérito da University of California, Berkeley, nas áreas de filosofia da mente e da linguagem, bem como da ontologia da realidade social. Discípulo de Austin, seus temas centrais, ao longo de décadas de produção filosófica, são, entre outros, os atos de fala, a intencionalidade e a construção da realidade social. Filósofo de corrente analítica, classifica a sua abordagem como "naturalismo biológico", sobretudo no campo da filosofia da mente.

A produção filosófica de Searle tem considerável importância em discussões nas áreas da filosofia da mente e da filosofia da linguagem, dentre outras. Entretanto, apesar de ter tratado também de epistemologia e de como é possível a realidade das instituições, não há escritos seus acerca de ética em um sentido mais geral e sistematizado. Nem de ética de primeira ordem nem de segunda ordem. O autor tratou de questões éticas específicas, como a da eutanásia, em pequenos textos não muito aprofundados, mas não focou seus estudos em filosofia moral ou em metaética. Uma das dificuldades em questões morais é a relativização de valores tanto entre indivíduos quanto entre grupos ou populações. Sendo mais específico, a questão da existência de verdades morais objetivas tem considerável importância, dadas as

implicações em ética de primeira ordem. Entretanto, há várias correntes de pensamento em metaética que se colocam contra a possibilidade de tal objetividade, enquanto outros filósofos oferecem razões no sentido de que ela é possível. Há ainda aqueles que não só consideram a possibilidade, mas também a necessidade da objetividade do discurso moral. Analisar as posições de John Searle nas áreas de filosofia da linguagem e da mente, em epistemologia, bem como na ontologia dos fatos sociais e institucionais e suas implicações na questão da objetividade da moral, é o principal objetivo desta pesquisa, ou seja, o que pretendemos é avaliar se é possível, a partir dos escritos filosóficos do autor, obtermos elementos para uma moral objetiva. Se houver como sustentar a objetividade da moral no naturalismo biológico searleano, talvez haja a possibilidade de que a universalidade de leis morais seja conciliável com a tese da origem evolutiva da moralidade e da Intencionalidade. Portanto, a hipótese de que o naturalismo biológico searleano pode fornecer bases para uma moral objetiva, se confirmada, nos forneceria instrumentos para uma eventual tentativa de universalização de leis morais com base naturalista. Por outro lado, sendo refutada a hipótese, a trajetória investigativa pelo naturalismo searleano poderia ser descartada no que se refere à universalização de leis morais. É necessário salientar que isto não implicaria a impossibilidade de universalização de leis morais com fundamento em outra forma de naturalismo.

Em vista disso, a questão à qual este estudo pretende buscar uma resposta é a seguinte: o naturalismo biológico de John Searle oferece bases consistentes para uma moral objetiva? Em outras palavras, há como sustentar a objetividade da moral em Searle? A proposta não é a de especular quais seriam as posições de Searle em filosofia moral, mas a de investigar como a sua filosofia da linguagem e a sua filosofia da mente (e todo o aparato conceitual de seu sistema filosófico) podem implicar uma objetividade ou uma não-objetividade em filosofia moral. Para isso, é necessária uma certa autonomia em relação ao

que, eventualmente, o próprio autor possa ainda produzir no campo da ética. A pesquisa proposta, em ética de segunda ordem, parte de bases searleanas, mas pretende oferecer um argumento autônomo.

Para alcançar o objetivo com êxito, é importante traçar o caminho investigativo. Por isso, antes da investigação proposta, é indispensável definir, com o rigor adequado, os termos-chave com os quais trabalhamos, a saber, moral, objetividade e naturalismo. Na sequência, abordamos alguns conceitos da filosofia da mente searleana, como o de Intencionalidade, o qual é central no conjunto de suas teses filosóficas. Apresentamos a sua posição anticartesiana em relação ao dualismo de substâncias – o naturalismo biológico –, cuja posição central é a de que nem toda a realidade é objetiva, mas que parte é subjetiva. Por isso, vemos como Searle posiciona-se acerca da questão mente-corpo, ou seja, do clássico tema se a mente e o cérebro são substâncias diferentes ou não, e vemos sua abordagem de que a mente possui uma ontologia de primeira pessoa enquanto o que chamamos de cérebro possui uma ontologia de terceira pessoa. Entretanto, para a compreensão do conceito de Intencionalidade, precisamos abordar os conceitos de condições de satisfação e de direção de ajuste, o que nos leva a avaliar a posição de Searle acerca da questão *realismo versus antirrealismo*. Vemos que, para ele, se consideramos condições de satisfação e direções de ajuste, fazemos isso partindo do pressuposto de um realismo externo. Isso porque, se não pressupusermos que há fatos independentes da mente (uma realidade externa), não há como falarmos em intencionalidade e, por isso, para Searle, o realismo externo é uma condição de possibilidade para a construção da realidade social. Isto é, um discurso sobre a realidade social, sobre fatos dependentes da mente, só tem sentido se dermos como pressuposta a realidade externa. Como Searle defende que há fatos sociais, tentamos avaliar se a sua posição é a de que há fatos morais – o que o classificaria como um realista moral, e, assim, poderíamos avaliar se se pode derivar um tipo de objetividade da moral de seu sistema filosófico.

Entretanto, não podemos fazer uma avaliação da possibilidade de uma moral objetiva na filosofia searleana sem considerarmos a sua teoria da ação. Para ele, só há ação se houver intenção. No entanto, intenção não significa somente intenção prévia: se, durante a ação, o agente não estiver tendo a intenção de realizá-la, não podemos caracterizá-la como ação. Por isso, uma ação pressupõe uma intenção-na-ação – que pode ter uma intenção prévia ou não. A intenção-na-ação é uma forma de intencionalidade e, à vista disso, tem direção de ajuste e condições de satisfação – uma ação sempre tem um conteúdo intencional.

Porém, se toda ação possui um conteúdo intencional, teríamos que nos questionar se a intencionalidade poderia residir ou basear-se em algo não intencional. Nesse sentido, Searle sustenta que temos certas faculdades biológicas que nos capacitam para certas ações, bem como outras capacidades adquiridas por práticas culturais. A primeira ele chama de *background* profundo e a última de *background* local. Contudo, o *background* não tem intencionalidade – é pré-intencional. Assim, todo o aparato conceitual que depende da noção de intencionalidade estaria baseado em algo não-intencional. Ainda, se a direção de causação fosse somente de micro para macro, não teríamos a possibilidade de ações e qualquer estado mental seria epifenomenal. Se assim fosse, como a racionalidade é uma forma de intencionalidade, não teria poder causal.

Searle divide a razão em dois tipos, a saber, a razão teórica e a prática. A primeira está relacionada à verdade do que é afirmado, enquanto a segunda ao raciocínio utilizado para direcionar a ação. Assim, nós, seres humanos em geral, compartilhamos certas capacidades racionais com determinadas espécies de animais. A diferença reside, até onde sabemos, no fato de sermos também capazes de criar razões independentes-dos-desejos para a ação, as quais possuem regras constitutivas na sua composição. Por isso, a importância da linguagem. E é na sua filosofia da linguagem, mais especificamente na sua teoria dos atos de fala, que Searle baseia a sua defesa de que é possível derivar um “deve” de um “é”, contra as posições

tanto de Hume quanto de Moore. Como os naturalistas éticos comprometem-se com o caráter descritivo do discurso moral, é importante avaliar como o naturalismo biológico distingue-se dos demais naturalismos e se pode, de fato, caracterizar-se como um naturalismo em questões de ética de segunda ordem.

Na sequência, fazemos uma análise da ontologia do direito, para, posteriormente, avaliarmos a hipótese de que haja fatos morais em Searle. Isso porque, como veremos, para ele, há fatos sociais – os quais envolvem intencionalidade coletiva e dos quais outros animais também são capazes – e há fatos institucionais, próprios dos humanos e ontologicamente subjetivos. A importância de abordar a ontologia do direito em Searle reside nas ferramentas conceituais que tal avaliação nos fornece, tais como funções de status, regras reguladoras, regras constitutivas, para citar as principais.

Como já havíamos afirmado, a produção filosófica searleana não aplicou tais conceitos a uma possibilidade de objetividade moral. Ele explica a existência de uma realidade social tendo como chave a capacidade da intencionalidade coletiva que algumas espécies de animais apresentam. Também, trata fatos institucionais a partir da distinção entre regras reguladoras e regras constitutivas. Contudo, apesar de sua vasta produção filosófica, John Searle não utiliza tais elementos conceituais para avaliar o naturalismo biológico em questões metaéticas. Então, fazemos a avaliação da hipótese parcial da possibilidade da objetividade moral a partir dos conceitos que sustentam a realidade social em Searle. Até porque há uma distinção fundamental entre o direito e a moral, a saber, a coerção externa presente no direito e ausente na moral. Isso implica a questão da motivação para a ação – o que nos leva à questão do internalismo *versus* externalismo.

Consideradas as bases ontológicas da realidade social em Searle, avaliamos a solução biopragmática proposta por Rodríguez Ortiz para a objetividade da moral a partir da filosofia searleana. Na sequência, vemos que, para Searle, a obrigação que é intrínseca à promessa não

a torna uma obrigação moral. Enfim, vemos que, sendo passível de ser reconhecida por todos e aplicada a todos os seres cujos *background* profundo e *background* social implique a potencial aplicação da função de status de “ser humano”, é possível uma moral objetiva, a partir do naturalismo biológico searleano. Avaliamos, portanto, se a objetividade da moral pode ser obtida do arcabouço filosófico de John Searle na aplicação reiterada das regras constitutivas, ou seja, no uso da racionalidade prática, com vistas à maximização da autonomia individual e coletiva, tendendo a tornar-se mais aperfeiçoada com a inclusão de uma quantidade cada vez maior de seres humanos na atribuição de função de *status* de seres humanos propriamente. Por tal trajetória de pesquisa, chegamos a um pragmatismo com elementos contratualistas, iluministas e com elementos da ética das virtudes.

## 2 CONCEITOS BASILARES

É importante definirmos os termos-chave com os quais trabalhamos ao longo do presente texto, a saber, objetividade, moral e naturalismo. O objetivo de definir tais termos é, sobretudo, o de evitar ambiguidades, as quais poderiam não só prejudicar o entendimento do que está sendo exposto, mas também confundir conceitos homônimos, que, no entanto, possuem significados consolidados distintos em correntes filosóficas divergentes. Outrossim, precisamos traçar um panorama dos principais aspectos da filosofia searleana da mente, os quais servem de alicerce para os capítulos subsequentes e conduzem, argumentativamente, a responder se há como sustentar a objetividade da moral justamente assentada nas teses do autor.

### 2.1 MORAL

Definir o termo “moral” já seria um trabalho filosófico hercúleo e tentar fazê-lo em apenas uma seção introdutória pode trazer questionamentos acerca da profundidade que o assunto merece ser tratado. De fato, a proposta não é fazer tal desenvolvimento, mas ter um ponto de partida. Nesse sentido, entendemos o termo “moral” como um sistema de obrigações, deveres e princípios relacionado ao que pode ser considerado certo ou errado em termos de conduta. Melhor dizendo, concebemos moral como sendo o conjunto de normas, de valores e de noções do que é certo ou errado a ser feito. Moral, portanto, é, aqui, um termo que está relacionado tanto à normatividade do agir, quanto à liberdade do agente, à responsabilidade e também à objetividade, pois, como lembra Brito (2005, p. 112), segundo os fundacionalistas, “sem liberdade e sem objetividade, não se salva o dever, a responsabilidade e, numa palavra, a moral”. Como o nosso foco é a objetividade da moral, adiante, temos de avaliar como determinados juízos valorativos são morais enquanto outros

não. Vejamos, na seção seguinte, o que entendemos por objetividade e como tal noção é concebida pelas mais relevantes teorias metaéticas.

## 2.2 OBJETIVIDADE

Para analisarmos se o naturalismo biológico de John Searle oferece bases consistentes para uma moral objetiva, devemos, primeiramente, definir o termo “objetividade” com a precisão que a questão exige. Podemos entender por *objetivo* aquilo que tem existência independente de representações. Há duas posições clássicas acerca da existência real de certos tipos de entidades: de coisas, fatos ou estados de coisas. À postura em defesa da existência de uma realidade objetiva dá-se o nome de realismo<sup>1</sup>. Por outro lado, o antirrealismo é qualquer posição que negue a existência objetiva de entidades de certo tipo. Tais posições antagônicas estão presentes nas discussões de muitas áreas de conhecimento. No discurso filosófico, o âmagô é, frequentemente, a discussão entre realismo e antirrealismo, pois, muitas vezes, para a elucidação de determinada questão, pode ser fundamental resolver se existem, realmente, certas entidades como, por exemplo, os universais, os números, o mundo externo, a mente, a alma, outras mentes, os eventos, as propriedades estéticas e as propriedades morais. Há outros assuntos ou âmbitos de discussão em que o debate entre realismo e antirrealismo é importante e que poderíamos citar, mas cremos que os exemplos dados já cumprem a função de ilustrar como é vasto o campo de disputa entre tais posições.

Qual sentido do termo “objetividade” nos interessa para aplicarmos ao campo da filosofia moral? Podemos predicar “objetividade” de muitas coisas diferentes, sendo uma delas os juízos. Ou melhor, um dos sentidos do termo “objetividade” é o de ser uma propriedade de juízos, mais especificamente de juízos objetivos. Em outros termos, a

---

<sup>1</sup> Trataremos da questão do realismo e do antirrealismo em Searle no capítulo intitulado “Realismo externo como condição de inteligibilidade em Searle”.

objetividade, conforme é entendida por Brink (2001, p.154), é a propriedade dos fatos ou das verdades de serem desconectados das crenças ou atitudes morais do sujeito que julga, ou seja, independentes deste.

Então, uma das caracterizações de um juízo objetivo é aquela em que o juízo é fiel à natureza do objeto intencional<sup>2</sup>. O juízo, nesse sentido, seria uma entidade intencional. É importante lembrar que o objeto de um ato intencional pode ser abstrato (como um número, por exemplo). Por outro lado, há também outra concepção de objetividade, em um sentido mais frouxo do termo. Tal entendimento é o de que são objetivos os juízos sobre os quais há uma massiva concordância. Nesse sentido, para um realista moral, em princípio, é possível que possamos chegar a um consenso sobre questões morais<sup>3</sup>. Já para um antirrealista em questões morais, não há verdades morais objetivas.

Enfim, no caso dos juízos éticos, uma posição objetivista é aquela que afirma o seu *status* objetivo – mas, colocado dessa forma, parece um truísmo. Então, de uma forma geral, o que caracteriza o objetivismo ético é que o objeto do discurso moral permita que seus enunciados possam ser verdadeiros ou falsos. Explicando melhor, uma moral objetiva é aquela em que os juízos morais possuem valor de verdade, uma vez que se referem a fatos. Além disso, a natureza de tais fatos pode implicar deveres para o agente – o que é interessante que investiguemos.

### 2.3 NATURALISMO

De forma sucinta, o naturalismo é a corrente de pensamento segundo a qual as explicações sobre o que existe ou sobre a realidade não devem apelar para esferas transcendentais ou metafísicas. Segundo Ritchie (2012, p. 12), uma forma de qualificar o

---

<sup>2</sup> Tomamos aqui o conceito de intencionalidade de Searle (2002, p. 1), segundo o qual “[...] é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo”.

<sup>3</sup> A objetividade residiria nesse consenso.

naturalismo enquanto posição filosófica, mesmo que talvez não se possa definir o termo com exatidão, poderia ser conforme o filósofo considerado utiliza o termo “natural”. Ritchie (2012, p. 12) nos oferece três alternativas que podem ser utilizadas para contrastar com tal termo, a saber, “o sobrenatural, o artificial e o normativo”. A relevância de posições naturalistas deve ser considerada em campos do conhecimento ou da pesquisa humana em que outras posições divergentes têm importância. No que concerne à pesquisa filosófica<sup>4</sup>, a pertinência de uma postura naturalista dá-se, sobretudo, no âmbito da filosofia da mente e da filosofia moral.

Como John Searle autointitula-se um naturalista biológico, pode parecer, à primeira vista, que a sua posição em assuntos referentes à filosofia moral seja também naturalista – o que o caracterizaria como um naturalista ético. Entretanto, o naturalismo biológico é a sua posição acerca do problema mente-corpo. Como Prata (2010, p. 144) bem sintetiza, o naturalismo biológico tem duas teses centrais “segundo as quais os fenômenos mentais são causados por microprocessos cerebrais e realizados na estrutura do cérebro”. O autor, até então, não se preocupou em construir teses no campo da ética. Como a sua produção filosófica concentra-se e possui grande relevância, principalmente, nas áreas da filosofia da mente e da filosofia da linguagem, não há como, de imediato, concluirmos que o seu suposto naturalismo nessas áreas implica um naturalismo ético. Isso porque, em ética, o naturalismo<sup>5</sup> pode ser descrito como a corrente filosófica que identifica propriedades éticas com predicados naturais. Nesse sentido, Brink (2001, p. 154) oferece uma definição estipulativa do naturalismo ético, afirmando que tal posição é a que defende que as propriedades morais das pessoas, das ações e das instituições não são pertencentes a um mundo sobrenatural ou ocultas, mas “características naturais do mundo”.

---

<sup>4</sup> O naturalismo também adquire um certo peso em questões relacionadas à filosofia da ciência, em que posturas realistas e antirrealistas entram em conflito.

<sup>5</sup> Segundo Copp (2007, p. 33), “Um naturalista ético sustenta que existem propriedades e relações morais - por exemplo, há retidão moral, bondade, justiça e virtude - e que essas propriedades e relações são ‘naturais’.”.

Por outro lado, a noção de naturalismo como uma forma de trabalhar filosoficamente de forma tal que seja adequado à nossa melhor ciência também é endossada por Searle. De certa forma, o seu naturalismo é uma tentativa, talvez bem sucedida, de aproximar filosofia e ciência<sup>6</sup>.

#### 2.4 ELEMENTOS DA FILOSOFIA DA MENTE SEARLEANA

Para avaliar a nossa hipótese principal, temos de tornar claro o que é o naturalismo biológico searleano e quais são os principais conceitos que o compõem. Por isso, temos de esclarecer ao leitor quais são as características principais da filosofia da mente de John Searle.

Tal filósofo chamou de naturalismo biológico o conjunto das suas teses filosóficas que possuem como alicerce um de seus principais argumentos, a saber, que parte da realidade é subjetiva (SEARLE, 2006, p. 32). Para ele, não há necessidade de se recorrer a entidades “não-naturais”, por assim dizer, para explicarmos os eventos mentais. O filósofo estadunidense deu o nome à sua posição acerca do problema mente-corpo para diferenciá-la das posturas filosóficas tradicionais que, segundo ele, têm como pressupostas as categorias cartesianas. Nesse sentido, uma das principais características da filosofia da mente searleana é a negação do dualismo de substâncias cartesiano. E é justamente esse dualismo que ele acusa de ser a causa da confusão e de erros, muitas vezes absurdos, acerca do problema mente-corpo. Um dos absurdos seria o eliminativismo<sup>7</sup>, consequência do fisicalismo, e outro seria o epifenomenalismo, segundo o qual o mental seria superveniente ao físico e, em consequência,

---

<sup>6</sup> Para Hugh McCann (2006; 1998), o suposto naturalismo na filosofia analítica ignora o que se produz na ciência contemporânea. Ele se posiciona contra o naturalismo, por considerar que as soluções libertárias, precisamente, violam o naturalismo. Segundo ele, há como ser não-naturalista e trabalhar filosoficamente de forma tal que isso seja adequado à nossa melhor ciência. Por outro lado, John Searle (1984) defende justamente que é o naturalismo que recebe melhor as contribuições científicas.

<sup>7</sup> Um dos exemplos de eliminativismo é aquele para o qual tendem as teses de Daniel Dennet, um eliminativismo total, como bem aponta Sofia Miguens, pois é uma “interpretação totalizante em que a intencionalidade finalmente não existe, a racionalidade finalmente não existe, toda a mentalidade é finalmente relacional, dependente de uma atribuição e não intrínseca [...]”. (MIGUENS, 2002, p. 201).

não teria poder causal. Searle é radicalmente contra o eliminativismo, como podemos conferir na seguinte passagem de *A Redescoberta da Mente*.

Logicamente, não vou tentar demonstrar a existência da consciência. Se uma pessoa não é consciente, não há como eu possa demonstrar a existência da consciência para ela; se é consciente, é muito mais inconcebível que ela pudesse duvidar seriamente de que fosse consciente. (SEARLE, 2006, 156).

O naturalismo biológico e distingue-se de tais posições por ser “uma concepção que procura não eliminar a subjetividade, a consciência, a intencionalidade nem a causação mental” (CESCON;NUNES, 2015, p. 182 - 185). É por isso que a posição de John Searle é antidualista: a consciência, para ele, é biológica, é natural e é uma característica do cérebro. O problema, segundo o autor, está no vocabulário que herdamos, ou seja, “o fato de uma característica ser mental não implica que não seja física; o fato de uma característica ser física não implica que não seja mental”. (SEARLE, 2006, p. 26). Para ele, há uma confusão ou uma ambiguidade no uso das palavras “subjetivo” e “objetivo”, pois tais palavras podem ser utilizadas em seu sentido epistemológico ou ontológico. Segundo Searle (2006, p. 32), “nem toda realidade é objetiva; parte dela é subjetiva”. A consciência possui, então, uma ontologia de primeira pessoa porque é experienciada por um ser consciente. Na concepção searleana, isso não a torna menos física.

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (SEARLE, 2006, 133).

A consciência é, portanto, causada por processos neurofisiológicos do cérebro em nível “micro”, e possuem uma ontologia de terceira pessoa, manifestando-se como uma propriedade de tais processos, mas em nível “macro” e com ontologia de primeira pessoa. Epistemologicamente, processos neurofisiológicos do cérebro em nível “micro” podem ser acessíveis a um observador externo, mas a consciência, interna, qualitativa e com ontologia de

primeira pessoa não pode. Alguns defensores da superveniência da mente sobre o corpo, como Davidson (2001), teriam dificuldade ao tentar explicar o poder causal do que possui ontologia de primeira pessoa sobre o que compreende uma ontologia de terceira pessoa.

Minha conclusão é que, quando você reconhece a existência de formas de causação de baixo para cima, micro para macro, a noção de superveniência deixa de ter qualquer função na filosofia. As características formais da relação já estão presentes na suficiência causal das formas de causação micro-macro. (SEARLE, 2006, 182).

Então, temos que a consciência é física porque é biológica e, portanto, parte do mundo, possuindo as seguintes características de ser qualitativa, ontologicamente subjetiva e unificada (SEARLE, 2014, p. 47 – 48). Entretanto, um dos principais conceitos da filosofia da mente searleana é o de Intencionalidade, o qual, segundo Searle (2002, p. 2 - 3), é diferente do de consciência, porque podemos ter estados conscientes que não são intencionais, bem como estados intencionais que não são conscientes. Para melhor explicar, vamos nos valer das próprias palavras do filósofo: “a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes estão dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo”. (SEARLE, 2002, p. 1)<sup>8</sup>. Sendo uma propriedade de um evento ou estado mental, a intencionalidade é, portanto, um fenômeno biológico (SEARLE, 2014, p. 42).

Nessa lógica, nem todos os estados mentais têm Intencionalidade<sup>9</sup>, ou seja, nem todos os estados mentais são estados intencionais (SEARLE, 2002, p. 2 - 3). Um estado mental de dor, por exemplo, não é intencional, pois não é direcionado, visto que a dor é apenas sentida. Já os estados intencionais, dos quais trataremos com mais profundidade nos capítulos seguintes, têm como característica “uma distinção entre o estado e aquilo a que esse estado está direcionado, ou sobre o que ele é, ou ainda de que ele é (embora isso não exclua a possibilidade de formas auto-referenciais (sic) [...])” (SEARLE, 2002, p. 3). Como exemplos não exaustivos de estados intencionais podemos citar as crenças e os desejos.

<sup>8</sup> Esta é uma formulação preliminar, conforme Searle (2002, p. 1), mas que nos serve como ponto de partida.

<sup>9</sup> É importante frisar que Intencionalidade, para Searle (2002, p. 4), não significa “ter a intenção de” fazer algo. Esse “ter a intenção de” é, para ele, somente uma das formas de Intencionalidade.

Uma diferenciação prévia que temos de fazer é entre intencionalidade intrínseca de intencionalidade derivada. Em *Seeing Things As They Are*, John Searle (2014, p. 42) resume tal distinção, da qual já havia tratado com mais profundidade em outras obras. Nesta breve recapitulação de ambos os conceitos, já traça diferença entre os humanos e os demais animais capazes de intencionalidade.

Os estados mentais humanos e animais têm uma intencionalidade que é independente da atitude de qualquer observador externo. Se eu acredito que está chovendo, então tenho essa convicção, independentemente do que os outros pensam. É intrínseco a esse mesmo estado mental que seja essa mesma crença, no sentido de que não poderia ser esse estado mental se não fosse essa crença. Mas os humanos também têm a capacidade de impor intencionalidade a sentenças, imagens, diagramas e outros tipos de representações. Estes também têm intencionalidade, mas sua intencionalidade é derivada, ou relativa do observador. A frase, 'It is raining' tem intencionalidade apenas em relação aos falantes de inglês. No entanto, minha crença de que está chovendo tem uma intencionalidade intrínseca, ou independente do observador. (SEARLE, 2014, p. 42).

Uma noção importante nesta pesquisa e que Searle (2014, p. 35) entende como chave para a compreensão do conceito de intencionalidade chama-se “condições de satisfação”. Outra é a direção de ajuste. Alguns estados intencionais podem ajustar-se à realidade enquanto outros não. Também, certos estados intencionais podem ser satisfeitos enquanto outros não. Estados intencionais que possuem conteúdo proposicional (como as crenças) possuem direção de ajuste, no sentido de que o que é crido ajusta-se ou não ao mundo, à realidade e, por isso, pode ser verdadeiro ou falso. Já quanto às condições de satisfação, as crenças são satisfeitas se são verdadeiras. Se são falsas, não são satisfeitas as condições de satisfação das crenças. No caso dos desejos, estes não são nem verdadeiros nem falsos, isto é, se a realidade coincidir com eles, satisfar-se-ão, senão, não. É nessa perspectiva que as crenças têm a direção de ajuste mente-mundo, enquanto os desejos possuem direção de ajuste mundo-mente (SEARLE, 2001, p. 36 – 37). Para a crença ser verdadeira, seu conteúdo proposicional tem de estar de acordo com a realidade. Por outro lado, para os desejos serem satisfeitos, a realidade tem de se conformar a eles.

Estados intencionais tais como crenças, desejos e intenções têm condições de satisfação e direção de ajuste. Uma crença é satisfeita se é verdadeira, senão, é falsa. Um desejo é satisfeito se se cumpre, senão, é frustrado. Uma intenção se satisfará se for levada a cabo e não se satisfará se não o for. [...] Podemos identificar então três direções de ajuste: mente-mundo, própria das crenças e dos estados cognitivos; mundo-mente, própria das intenções e dos desejos, assim como de outros estados volitivos e conativos; e a direção de ajuste nula, própria de emoções tais como orgulho e vergonha, alegria e desespero. (SEARLE, 2001, p. 37 - 39).

Então, a intenção, parte componente da ação, também tem direção de ajuste e condição de satisfação. Notadamente, se alguém tem a intenção de cumprir uma obrigação, terá a intenção de que o mundo se ajuste a tal intenção. Nesse sentido, Searle utiliza também o vocabulário indicando que, se a direção de ajuste é mente-mundo, ou seja, de a mente se ajustar ao mundo, o termo é “descendente”. Por outro lado, se a direção de ajuste é mundo-mente, o termo é “ascendente” (SEARLE, 2001, p. 40). Contudo, se consideramos condições de satisfação e direções de ajuste, o fazemos partindo de um realismo externo? Seria possível tratarmos de crenças, por exemplo, sem pressupor um mundo externo? Precisamos abordar a questão do realismo e do antirrealismo em Searle, para que possamos avaliar a possibilidade de um realismo moral em aquele autor.

### 3 REALISMO EXTERNO COMO CONDIÇÃO DE INTELIGIBILIDADE EM SEARLE

Nesta seção, avaliamos em que medida o realismo externo pode ser condição de inteligibilidade para um eventual realismo moral em Searle. Seu livro *The Construction of Social Reality* (SEARLE, 1995) – nos capítulos 7 e 8 – traz a defesa de que o realismo externo é pressuposto em qualquer enunciado que se pretenda que tenha valor de verdade ou, mais especificamente, que é uma condição de inteligibilidade da linguagem pública a pressuposição da existência de um mundo público. A importância desse tópico especial do realismo externo – no conjunto de teses que o autor defende (principalmente nessa obra, em que ele procura explicar como é possível uma realidade social) – encontra-se justamente na sua afirmação de que "não pode haver fatos institucionais sem fatos brutos". (SEARLE, 1995, p. 191). Em outros termos, não há como se falar em fatos dependentes da mente sem pressupor fatos independentes da mente. Outro aspecto que torna importante a abordagem desse tópico especial do realismo externo dentro do panorama mais amplo da filosofia da mente e da filosofia da linguagem de John Searle é a sua ideia de construir uma filosofia a partir do que já conhecemos do mundo real, abandonando, assim, o viés epistêmico do sujeito. Vê-se que, a ideia de Searle (2008, p. 25) é não partir do ceticismo, como fizeram os modernos, mas de fatos conhecidos tanto pelas ciências como pelo senso comum.

O autor deixa claro que não tem a pretensão – ou, pelo menos, que não teve naquela obra de 1995, nem naquelas do início do século XXI – de provar que o realismo externo é verdadeiro, mas está pressuposto em cada discurso que tenha a pretensão de ser considerado publicamente como verdadeiro ou falso, ou quando alguém pretende simplesmente comunicar-se com outra pessoa (SEARLE, 1995, p. 194). Isso porque, quando há a tentativa de comunicação com outrem, também há a pressuposição da existência de um mundo externo. No mínimo, há a pressuposição da existência dessa outra pessoa, que funciona como

interlocutora nessa relação. Com efeito, quando dizemos algo a alguém, já pressupomos a existência dessa pessoa a quem dirigimos a palavra.

Conforme Searle (1995, p. 188), o realismo externo é a pressuposição – não a crença – de que existe uma realidade independente da mente e, por consequência, independente de representações. Isso implica afirmar que o realismo externo também é a pressuposição da existência de uma realidade independente de intencionalidade. É importante frisar um ponto que aqui se faz importante. Como já afirmamos, Searle não defende que o realismo externo seja uma posição de defesa da crença na existência do mundo externo. O caso é que a pressuposição da existência – e não a crença – é uma condição de inteligibilidade. Nesse sentido, se, para Searle, uma realidade socialmente construída pressupõe uma realidade que não é construída socialmente, uma posição antirrealista é uma posição, em suas palavras, "ridícula" (SEARLE, 1995, p 158), pois, quando seus argumentos são expostos, implicam impossibilidades de inteligibilidade do próprio discurso que a defende se não pressupuser o realismo. Por isso, ele não teve a preocupação de refutar todas as variantes da corrente antirrealista, mas destacou os três principais argumentos que, em sua avaliação, merecem alguma consideração, por serem encarados com seriedade por muitos filósofos importantes. Tais argumentos são o da relatividade conceitual, o argumento verificacionista, e o que ele chamou de argumento "Ding an sich"<sup>10</sup> (SEARLE, 1995, p. 160). Tratamos, brevemente, de cada um desses três argumentos, sobretudo à luz da crítica searleana.

### **3.1 O ARGUMENTO DA RELATIVIDADE CONCEITUAL**

Antes de tratarmos do primeiro argumento antirrealista sobre o qual Searle fez algumas ponderações, é preciso explicar o que devemos entender por relatividade conceitual. Como bem sintetizou Lois (2014, p. 169), relatividade conceitual acontece quando um

---

<sup>10</sup> Podemos traduzir como argumento da "coisa em si".

determinado esquema conceitual implica ou produz algumas afirmações que ocorrem ser opostas a outro esquema conceitual alternativo. Entretanto, essa oposição não seria de fato possível porque não haveria como decidir qual das afirmações estaria correta ou adequada: a de um esquema conceitual ou a oposta, que faz parte de outro esquema conceitual. O argumento da relatividade conceitual proposto por Putnam, basicamente, defende que qualquer sistema de representação que formos utilizar para descrever a realidade será de certa forma arbitrário. Melhor explicando, a tese da relatividade conceitual é a de que podemos ter inúmeras representações diferentes para representar a mesma realidade. (DOTTORI, 2018, p. 74). Assim, podemos ter uma infinidade alternativa de conceitos que poderiam ser utilizados dentro de um sistema de conceitos para descrever o mundo. Ou melhor, segundo tal concepção, a escolha de conceitos é até certo ponto arbitrária – o que torna a escolha de um sistema de conceitos arbitrária também. Isto porque, dependendo de quais conceitos são escolhidos em conjunto, certos sistemas de conceitos passam a ser mais consistentes do que outros para descrever o mundo. Por outro lado, considerando dois sistemas de conceitos diferentes, não haveria como afirmar que um é melhor do que o outro para descrever o mundo, mas que cada um utiliza conceitos diferentes para descrever a mesma realidade. Alves (2007, p. 80) explica que o “fenômeno da relatividade conceitual é tipicamente identificável quando duas ou mais descrições equivalentes verdadeiras são incompatíveis a partir de perspectivas diferentes”.

Entretanto, Searle não vê incompatibilidade ou contradição entre a relatividade conceitual e o realismo externo. Isto porque, se há algo a ser descrito – e se segundo o argumento da relatividade conceitual devemos selecionar não só conceitos, mas um conjunto deles que formaria um sistema acompanhado de um vocabulário próprio adequado a tal sistema –, já estaríamos pressupondo o realismo externo. (SEARLE, 1995, p. 161). Ora, a afirmação de que **(a)** existe uma realidade que é independente das representações que dela

fazemos não é incompatível com a ideia de que **(b)** todas as representações que fazemos da realidade são relativas a um conjunto de conceitos que nós escolhemos de forma arbitrária. A razão de não ser incompatível é que a primeira afirmação **(a)** diz que há algo fora a ser descrito ou representado, enquanto que a segunda **(b)** alega que, para fazer tal descrição, temos de seleccionar um conjunto de conceitos e um léxico. (DOTTORI, 2018, p. 74).

O realismo externo permite um número infinito de descrições verdadeiras da mesma realidade feitas em relação a diferentes esquemas conceituais. [...] É um absurdo disfarçado dizer que o relativismo conceitual implica anti-realismo [...]. [...] se a relatividade conceitual deve ser usada como um argumento contra o realismo, ela parece pressupor o realismo, porque pressupõe uma realidade independente da linguagem que pode ser entalhada ou dividida de diferentes maneiras, por diferentes vocabulários. (SEARLE, 1995, 165).

Assim, o argumento da relatividade conceitual não refutaria o realismo externo, pois, mesmo que arbitremos conceitos e sistemas de conceitos, estes serviriam para descrever um mundo que independe deles. De fato, Putnam (1987, p. 17) defende que “O realismo interno é, no fundo, exatamente a insistência em que o realismo não é incompatível com a relatividade conceitual. Pode-se ser um realista e um relativista conceitual.” Ou seja, o realismo interno defende que a mesma realidade pode ser representada por diferentes sistemas de representação arbitrários. (SEARLE, 1995, p. 151). Por outro lado, uma vez que tenhamos estabelecido arbitrariamente, dentro de um sistema de representação, as definições sobre fatos, objetos ou estados de coisas do mundo, não nos cabe mais nos valermos de arbitrariedade quando formos utilizar tais definições para aplicá-las ao mundo externo. Dito de outra forma, ao estabelecermos um sistema de representação, nós temos um relativismo, uma arbitrariedade, pois poderíamos ter usado outro sistema de representação. No entanto, ao aplicarmos tal sistema de representação estabelecido, a referência passa a ser algo que é independente da própria representação, pois o mundo externo independe das nossas representações dele. (SEARLE, 1995, p. 166 – 167). Assim, nós não criamos o mundo

externo, mas construímos arbitrariamente descrições sobre ele. Se o conjunto total de afirmações sobre o mundo for considerado, tal conjunto deve ser consistente, sob pena de ao menos uma das afirmações sobre tal mundo ser falsa, e ser falsa significa não se ajustar ao mundo, apesar das prévias definições sobre fatos, objetos ou estados de coisas deste mesmo mundo. Por isso, depois que já estão estabelecidos ou fixados os significados (arbitrariamente e, por isso, com uma espécie de relatividade), se uma característica do mundo ajusta-se ou não a eles, é independente de arbitrariedade, pois o mundo externo é independente das representações que fazemos dele. Por exemplo, se arbitramos que tal ser em particular é um cavalo por ter tais características, quando olhamos para outro ser particular, será independente da nossa arbitrariedade se ele é um cavalo ou não.

### 3.2 O ARGUMENTO VERIFICACIONISTA

O argumento verificacionista a favor do antirrealismo parte de bases epistêmicas, indicando que a postulação de uma realidade externa, independente da mente, e que seja acessível, seria um absurdo, pois não teríamos acesso a ela. Tal argumento segue, portanto, o viés epistêmico do sujeito, viés que apontamos anteriormente. Searle apresenta o argumento – do qual discorda – da seguinte forma:

1. Tudo a que temos acesso na percepção são os conteúdos de nossas próprias experiências.
  2. A única base epistêmica que podemos ter para afirmações sobre o mundo externo são nossas experiências perceptivas.
- Portanto,
3. A única realidade da qual podemos falar de maneira significativa é a realidade das experiências perceptivas. (SEARLE, 1995, p. 172).

Searle declara que a primeira afirmação é falsa, pois segundo ele, diferentemente do que defendem Kant ou Berkeley, por exemplo, nós "percebemos os objetos e estados de

coisas do mundo". (SEARLE, 1995, p. 172). Realmente, tal declaração condiz com sua afirmação de que "nós somos de fato cérebros numa cuba" (SEARLE, 2014, p. 77), mas a forma como percebemos o mundo não significa que não o percebemos. Não é porque partimos da nossa experiência perceptiva que não podemos ter conhecimento além de tal experiência. É por isso que ele afirma que "Do fato de que a base epistêmica de meu conhecimento são minhas experiências presentes, não se segue que tudo o que posso conhecer são minhas experiências perceptivas". (SEARLE, 1995, p. 170 - 171). Melhor explicando, a experiência<sup>11</sup> é um evento mental, mas não só isso: é um evento mental que tem intencionalidade. A nossa experiência perceptiva possui três aspectos: o conteúdo, a direção de ajuste e as condições de satisfação. (SEARLE, 2014, p. 57). A direção de ajuste mente-mundo da experiência perceptiva não faria sentido se não se pressupusesse um mundo externo.

Voltando às três afirmações do argumento verificacionista, temos que, conforme Searle (1995, p. 172), a segunda afirmação é verdadeira, mas não implica a terceira. Poderia ser dito que, eventualmente, nos enganamos, que temos ilusões acerca do que vemos ou ouvimos, por exemplo. Porém, mesmo quando esse engano ocorre, é o mundo real que nos engana, pois não faz sentido falar em engano ou ilusão sem pressupor um mundo real. Então, o argumento verificacionista falha ao defender um antirrealismo porque seus argumentos precisam pressupor um mundo existente independentemente da mente para se sustentar.

### **3.3 O ARGUMENTO "DING AN SICH" OU DA COISA EM SI**

O argumento "Ding an Sich", aparentemente, é uma mescla dos dois argumentos anteriores a favor do antirrealismo. Apesar de não citar Putnam ao fazer a crítica, fica evidente que Searle refere-se àquele filósofo ao expor um trecho (SEARLE, 1995, p. 173 –

---

<sup>11</sup> Searle (2014, p. 64 – 65) utiliza o termo percepção para se referir aos casos nos quais a experiência tem suas condições de satisfação satisfeitas.

174) em que defende que, como só temos acesso a uma realidade dentro de nossos próprios sistemas de representação, uma realidade externa seria ininteligível, algo que não teríamos nem como descrever. Segundo tal trecho, somente a nossa realidade interna nos seria acessível, por isso o nome de "realismo interno". Como afirma Alves (2007, p. 77), o realismo interno de Putnam, em síntese, é a defesa de que não há uma “fronteira” clara entre sujeito e realidade – que ambos constroem-se mutuamente.

Searle nos apresenta o argumento Ding an Sich de forma já bem resumida.

Premissa: Qualquer estado cognitivo ocorre como parte de um conjunto de estados cognitivos e dentro de um sistema cognitivo.

A partir dessa premissa, supõe-se que:

Conclusão 1: É impossível sair de todos os estados e sistemas cognitivos para examinar as relações entre eles e a realidade que estão acostumados a conhecer.

E, por sua vez, é suposto seguir o seguinte:

Conclusão 2: Nenhuma cognição é jamais de uma realidade que existe independentemente da cognição. (SEARLE, 1995, p. 174).

Faz sentido dizer que, para examinarmos as relações entre o nosso sistema cognitivo e a realidade a ser representada, precisaríamos de um sistema de representação que também nos é interno. Searle (1995, p. 174) concorda, portanto, que a primeira conclusão decorre da premissa. O que parece estranho é que se derive a segunda conclusão da mesma premissa.

Ora, se todo o nosso aparato perceptivo é interno, disso não se segue que não haja uma realidade externa. O que se está dizendo ao tentar derivar a segunda conclusão da premissa é que, já que o nosso sistema cognitivo tem por base as nossas percepções, estamos restritos a só podermos falar de uma realidade interna. De fato, como Searle (1995, p. 175) afirma, "Simplesmente não se segue do fato de que toda cognição está dentro de um sistema cognitivo que nenhuma cognição é diretamente de uma realidade que existe independentemente de toda cognição".

Retomando, Searle concorda que o realismo externo e a relatividade conceitual não são mutuamente excludentes, mas critica o realismo interno de Putnam pelo seguinte: sem a realidade que existe independentemente dos nossos sistemas de conceitos "não há nada para aplicar os conceitos" (SEARLE, 1995, p. 166) porque com a linguagem não fazemos "mundos", mas descrições sobre o pressuposto mundo real, e essas descrições podem ou não se ajustara tal mundo pressuposto: é aí que residiria o valor de verdade dos enunciados descritivos.

Certamente, uma representação é feita dentro de um sistema de representações, assim como um conceito articula-se dentro de um sistema conceitual. Um sistema conceitual, de certa forma, é um ponto de vista. Se utilizamos um sistema conceitual diferente, temos uma estrutura que relaciona conceitos diferentes. Entretanto, todas essas infindáveis possibilidades de sistemas conceituais e de sistemas de representação são ininteligíveis se não se pressupõe uma realidade ontologicamente objetiva. (SEARLE, 1995, p. 175 – 176). É importante frisar aqui: não estamos dizendo (assim como Searle também não está) que tais sistemas conceituais e sistemas de representação são ininteligíveis se não existir uma realidade ontologicamente objetiva, mas se ela não for pressuposta.

### **3.4 REALISMO EXTERNO COMO CONDIÇÃO DE INTELIGIBILIDADE DE DISCURSOS ACERCA DE FATOS DEPENDENTES DA MENTE**

Enfim, por que Searle precisou tratar desse tópico especial – do realismo externo – nos capítulos 7 e 8 da obra *The Construction of Social Reality* (SEARLE, 1995)? Porque sem a pressuposição da existência de uma realidade externa, de comum acesso, que, no mínimo, seja composta de fatos brutos, não há que se falar em fatos sociais: o que tornaria incoerente falar em uma realidade social.

O ponto essencial é que o Realismo Externo não é apenas mais uma tese ou hipótese filosófica que se deve tentar provar ou refutar, mas é o pressuposto de ter um número muito grande de teses e hipóteses e, conseqüentemente, não é algo que pode ser 'provado' ou 'refutado', porque todas essas provas e refutações o pressupõem. (SEARLE, 2006b, p. 112).

Em outras palavras, sem pressupor fatos independentes da mente (uma realidade externa) não há como tratar dos conceitos-chave do naturalismo biológico searleano, sobretudo daqueles mais estreitamente relacionados à realidade social, tais como intencionalidade individual e intencionalidade coletiva, atribuição de função, regras constitutivas, funções de status, fatos sociais e fatos institucionais, por exemplo. Para Searle, o realismo externo é uma condição de possibilidade para a construção da realidade social, pois é necessário pressupormos que exista uma realidade externa para que um discurso sobre tal realidade social faça sentido. Sem tal pressuposição – a da existência de uma realidade externa – tornam-se ininteligíveis discursos acerca de fatos dependentes da mente.

### **3.5 REALISMO EXTERNO COMO CONDIÇÃO DE INTELIGIBILIDADE DO REALISMO MORAL**

Antes de abordarmos o realismo moral, deixaremos claro o que entendemos por realismo. Para isso, utilizamos a aceção de Khlentzos (2016, p. 152) de que "Os realistas sustentam minimamente que o mundo e seus constituintes existem independentemente da mente". Vale ressaltar que o realismo externo como Searle defende não implica essa definição de realismo. É importante atentar à diferença: o realismo externo defendido por Searle não afirma a existência de um mundo externo que tenha estes ou aqueles atributos, mas é condição de possibilidade para o realismo definido por Khlentzos. O realismo também pode ser entendido como a defesa da existência de certas entidades mediante uma crença compartilhada, e essa concepção será importante ao tratarmos dos fatos institucionais.

O realismo no âmbito da filosofia moral é denominado realismo moral. Brink (2001) explica que o realismo moral é uma corrente que sustenta que há, acerca de questões morais,

fatos e verdades que são objetivos. O realismo moral possui basicamente uma característica que o define. Essa característica é a afirmação de que os enunciados éticos referem-se a fatos. Explicando melhor: os enunciados éticos seriam aqueles em que se atribui um predicado (como bom, correto, mau, etc.) ou uma avaliação (positiva ou negativa) a uma ação ou a uma pessoa. No entanto, não é só isso, pois, em tal predicação ou avaliação, o que se pretende é que esse enunciado refira-se<sup>12</sup> a um fato.

Consideremos um enunciado na forma “S é P”, em que P é um predicado moral. Um realista moral dirá que o referente do enunciado é um fato moral e que o sujeito do enunciado é uma entidade (Sayre-McCord, 2005). Tal entidade pode ser uma ação, por exemplo. Além disso, para o realista moral, o predicado do enunciado seria uma propriedade ética intrínseca. Explicando melhor: podemos substituir os termos ‘S’ e ‘P’ no enunciado. Agora, consideremos que ‘S’ poderia ser substituído por uma palavra que significasse uma ação (assassinato, tortura, carinho, etc.), uma pessoa ou um estado de coisas. Escolhamos, portanto, a palavra “tortura”. Agora com o enunciado na forma “S é P”, atribuamos um valor a ‘P’, que é um predicado: “A tortura é má”. Então, aqui, a tortura, que seria uma ação, ocupa o papel da entidade (de objeto) no fato moral. Já a maldade, para o realista moral, é uma propriedade intrínseca dessa ação (dessa entidade). Assim, essa propriedade do fato moral não é criada, inventada, pela pessoa que julga, mas é intrínseca ao próprio fato moral. Isso porque, para o realista moral, os enunciados éticos referem-se a um fato real<sup>13</sup>. E esse fato é o que faz o enunciado ser verdadeiro ou falso.

Se o realismo moral é a postura em metaética de que há fatos morais, tomado de uma forma geral, defende algum tipo de objetividade<sup>14</sup> da moral. Ora, se estamos investigando se

---

<sup>12</sup> É importante notar que o realismo moral leva em conta um conceito caro a Searle – o de intencionalidade.

<sup>13</sup> A redundância aqui é útil para frisar a independência em relação àquele que julga.

<sup>14</sup> Pensamentos que oferecem oposição ao objetivismo e que podemos classificar como teorias não-objetivistas são o subjetivismo, o não-cognitivismo – do qual podemos citar o emotivismo, o prescritivismo e o expressivismo – e o niilismo (que compreende a teoria do erro). Aqui, é importante diferenciar também o cognitivismo do não-cognitivismo. Para os não-cognitivistas, as afirmações morais não possuem valor de verdade, ou seja, não podem ser verdadeiras ou falsas. Isso porque, para eles, as sentenças morais não estão relacionadas a crenças, mas a atitudes morais. Ou melhor, os não-cognitivistas opõem-se a crer que as noções

haveria como defender uma objetividade da moral a partir das teses de John Searle, uma trajetória a ser explorada é examinar a razoabilidade de um realismo moral naquele autor.

Temos também outra possibilidade: como explica Copp (2007, p. 34), o “naturalismo ético é um tipo de realismo moral”. Por esse motivo, a associação do naturalismo<sup>15</sup> com o realismo implica a concepção de um mundo em que há fatos morais (BRITO, 2010, p. 225). Por isso, se o naturalismo biológico de Searle implicar um naturalismo e um realismo em questões morais, poderemos enquadrá-lo como um naturalismo realista.

O realismo externo é condição de inteligibilidade do realismo moral e, por consequência, para um eventual realismo moral em Searle. Resta saber se a partir das posições searleanas podemos concluir que há fatos morais – o que será importante para avaliarmos a nossa questão principal.

---

éticas referem-se a fatos. Segundo Ferreira Neto (2013, p. 110), o não-cognitivismo em questões morais “reflete uma ontologia bastante simplificada (muito mais simplificada que aquela sustentada pelo cognitivismo), já que compreende a realidade como sendo apenas aquela dimensão de fatos naturais, cujas propriedades podem ser, integralmente, analisadas e verificadas pelas ciências empíricas. Assim, a dimensão empírica dos fatos naturais, nessa visão não cognitivista, é a totalidade da nossa realidade física e nada mais pode ser a ela acrescentado.” Já para os cognitivistas, as sentenças morais podem ser verdadeiras ou falsas e estão relacionadas a crenças. Mas não devemos confundir o cognitivismo com o realismo ou o objetivismo moral, pois é possível a defesa de uma posição não-objetivista que seja também cognitivista: é o caso da teoria do erro. Para os adeptos da teoria do erro – como Mackie (1990) – as sentenças morais são sempre falsas, ou nem verdadeiras nem falsas por terem origem em pressuposições falsas. Para a teoria do erro, não existem propriedades. No exemplo que utilizamos, quando dizemos que “A tortura é má”, os adeptos da teoria do erro não creem que há a propriedade da maldade. Ou seja, para eles, estaríamos atribuindo algo inexistente a uma ação. Por isso, a teoria do erro está relacionada à defesa da inexistência de propriedades éticas. Aqueles que aderem à teoria do erro frisam que valores de verdade estão relacionados à semântica e que razões pertencem à ontologia (a existência de propriedades).

<sup>15</sup> Para Hare, o naturalismo é um tanto quanto vago no seguinte sentido: “O naturalismo vacila no relativismo da seguinte maneira. Se o significado dos termos morais é explicado de acordo com as condições da verdade, o que acabará por determinar a verdade ou falsidade dos julgamentos morais serão as condições particulares da verdade aceitas em uma dada sociedade como definidoras do significado dos termos morais.” (HARE, 1996, p. 608).

#### 4 INTENCIONALIDADE E RACIONALIDADE COMO CONCEITOS BASE PARA A ONTOLOGIA DA AÇÃO EM JOHN SEARLE

Considerando o nosso objetivo principal, o de avaliar a possibilidade de uma objetividade da moral a partir da filosofia de John Searle, precisamos tratar da normatividade do agir, assim como temos de considerar como aquele autor aborda a liberdade do agente. É por isso que se torna necessário avaliar a filosofia da ação searleana: sua ontologia da ação pode nos oferecer elementos para uma moral objetiva. Portanto, neste capítulo, avaliamos como o conceito de intencionalidade é fundamental para tratar da ontologia da ação no pensamento de John Searle, ou seja, analisamos como Searle conceitua ação. Nesse sentido, também temos como objetivo identificar a importância da postulação de um "eu" unificado para o conceito de ação.

A relevância da caracterização da ação e do polimento de tal conceito reside justamente no fato de que a ética investiga o que é o correto a ser feito, ou seja, procura chegar à conclusão sobre qual ou o que é a ação correta a ser executada em casos particulares. Nesse sentido, a filosofia da ação é de extrema importância para as discussões atuais sobre questões éticas. A filosofia da ação é uma área da filosofia que dialoga também com a metaética. Podemos dizer que foi Anscombe (2000), com sua obra chamada *Intention*, quem, em meados do século XX, inaugurou a discussão atual sobre filosofia da ação. Vários filósofos de vertente analítica inserem-se nesse debate que, nos últimos anos, tem se aproximado mais das discussões das ciências cognitivas e da filosofia da mente. John Searle inclui-se nessa discussão tanto pela via da filosofia da linguagem, sobretudo pela sua teoria dos atos de fala, desenvolvida a partir das teses de Austin, quanto por sua filosofia da mente.

Retomando a caracterização da filosofia da ação, podemos dizer que envolve questões sobre a natureza da ação, bem como sobre o que define uma ação. É, de certa forma, uma discussão metafísica.

Uma das alternativas para explicar o que é uma ação é buscar entender o que não é uma ação. Nessa perspectiva, ações podem ser caracterizadas em oposição àquilo que pode ser apenas um reflexo. Stout (2005, p. 3) ressalta que há diferentes tipos de ações e que a tarefa central da filosofia da ação é caracterizar a ação intencional. Também, podemos clarificar o conceito de ação colocando-o em oposição àquilo que é apenas um evento. Donald Davidson (2001) segue por essa via argumentativa. Ele utiliza os conceitos de desejo e crença para construir a história causal do evento, pois está interessado em como se explicam as ações humanas, ou seja, como elas vieram a acontecer. Geralmente, pensamos que a história causal é importante, que o encadeamento de causas e efeitos nos permite explicar as ações. Para Davidson (2001), isso é importante porque as ações (para que as classifiquemos como tais) dependem de como as explicamos.

Stout (2005, p. 3) define que uma ação é "um agente fazendo algo" – o que é diferente de ser algo que um agente faz, pois não é apenas o resultado do que tal agente realiza, mas o próprio ato. Por isso, como aquele autor afirma, a definição de ação envolve, essencialmente, um agente. É por isso que ele também precisa definir o que seria um agente, a saber "é ser algo que age, algo que realiza ações". (STOUT, 2005, p. 3). Por conseguinte, teríamos duas entidades a serem consideradas em uma análise acerca da ontologia da ação: agentes e ações. Para caracterizar cada uma delas, é necessário fazer o mesmo com a outra. Porém, para que algo seja um agente, é necessário que seja possuidor de intencionalidade intrínseca (independente do observador). A intencionalidade intrínseca implica um ponto de vista de primeira pessoa, um "eu" que requer um campo unificado de consciência<sup>16</sup>. Assim, o "eu" é um postulado necessário para a intencionalidade intrínseca. No entanto, isso não seria uma petição de princípio? Colocado dessa forma, sim. Entretanto, dado que Searle propõe uma ontologia subjetiva da mente, uma existência em primeira pessoa, tal conceito – o de um "eu"

---

<sup>16</sup> O "eu" não é idêntico ao campo unificado de consciência. É um conceito puramente formal postulado para que o fenômeno das ações racionais possa ser inteligível. (SEARLE, 2001, p. 276).

– está intimamente relacionado ao de intencionalidade intrínseca. Até porque Searle (2002, p. 53) vê com desconfiança a abordagem tradicional da questão da percepção, segundo a qual as experiências perceptivas que temos estariam relacionadas com um mundo externo. Tais termos, interno e externo, seriam equívocos. Isto porque, quando nos indagamos sobre o que seria o mundo externo, a resposta "o que é externo ao corpo" não seria adequada. Ora, se o "eu" é um campo unificado de consciência, o mundo externo é o que é externo a esse ponto de vista de primeira pessoa. É nesse sentido que Searle (2010, p. 84) afirma que, em uma experiência de percepção visual, o que há é "somente o campo unificado, nada mais, [...] não existe uma consciência visual separada [...]. Somente o indivíduo já consciente é capaz de ter experiências visuais".

Ademais, segundo os neurocientistas Paul MacLean e Vojtech Adalbert Kral (1973), o nosso cérebro teria evoluído de tal forma que seríamos capazes de três níveis de ações, a saber, as autônomas, as volicionais e as racionais. Costa (2005, p. 91 – 92) explica que as partes do cérebro humano que servem de fundamento fisiológico para tais níveis de ação são, respectivamente, o arquencéfalo, o paleoencéfalo e o neoencéfalo. Essa é a chamada concepção do cérebro triúno, para a qual o arquencéfalo corresponde a estruturas primitivas que invertebrados superiores também possuem. A essas estruturas estariam relacionados meros acontecimentos e reflexos ou automatismos e, por isso, haveria ausência de responsabilidade. Já o paleoencéfalo seria responsável pelas emoções e pelos instintos ligados à sobrevivência. Aqui teríamos, como exemplo, reações tais como rir, tossir, espirrar, piscar, etc. Podemos incluir também impulsos, hábitos e espontaneidades. Cabe observar que, nesse "nível" do comportamento humano, não temos meros automatismos, pois temos algum grau de controle e, por isso, podemos dizer que há uma responsabilidade limitada. Por sua vez, o neoencéfalo estaria relacionado aos processos de raciocínio, bem como à consciência introspectiva. Em outros termos, podemos dizer que, nesse "nível", temos ações plenamente

intencionais e é aí que se encaixam as ações deliberadas. Entretanto, como os próprios MacLean, Kral e Costa defendem, tais "camadas" evolutivas do cérebro humano são interdependentes e determinadas ações de certo nível podem tornar-se ações de outro nível. Um exemplo disso é quando aprendemos a dirigir: no início, cada movimento tem de ser pensado – pisar no pedal da embreagem, antes de fazer a troca da marcha na alavanca do câmbio e assim por diante. No entanto, com o passar do tempo e com a prática, tais movimentos vão se tornando, por assim dizer, automáticos. Então, uma ação que estava no nível do raciocinado passou ao nível do automatizado. Segundo Searle (2013, p. 95 - 99), a ação involuntária, um reflexo, por exemplo, não exige intencionalidade intrínseca nem consciência. É por isso que, em tal caso, o agente não necessariamente é um “eu”. Até porque, na filosofia da mente searleana, o cérebro produz a consciência: o que há são processos fisiológicos brutos e consciência, nada mais, por isso não há o que se chama de "inconsciente". (SEARLE, 2006, p. 327 - 328). Por outro lado, a ação voluntária pressupõe intencionalidade intrínseca, ou seja, é necessário que o agente seja consciente. Assim, na ação voluntária o agente é um “eu” (SEARLE, 2001, p. 92), ou seja, possui existência em primeira pessoa com um campo unificado de consciência, além de, em uma ação deliberada, envolver a racionalidade.

Para que possamos tratar da ontologia da ação em Searle, precisamos conhecer a sua definição de ação humana, a saber, de que é um evento complexo composto, inclusive, por uma intenção-na-ação. (SEARLE, 2001, p. 60). A intenção-na-ação<sup>17</sup> é uma forma de intencionalidade e, por isso, possui condições de satisfação. As condições de satisfação, por sua vez, estão relacionadas com a direção de ajuste. Precisamos de tais noções do pensamento searleano, das quais tratamos anteriormente, para que possamos investigar a questão da ontologia da ação.

---

<sup>17</sup> A intenção-na-ação é uma intenção que se tem durante a realização da ação. Uma ação pode ter uma intenção prévia ou não, mas sempre possui uma intenção-na-ação.

Searle (2001, p. 40) defende que, para que possamos entender a importância da racionalidade na ação, devemos nos ater, primeiramente, à investigação do fenômeno da lacuna associado à direção de ajuste ascendente, ou seja, temos de abordar estes dois conceitos searleanos: lacuna e direção de ajuste. Tratemos, portanto, do conceito de direção de ajuste.

Como já explicamos, a direção de ajuste é uma característica de certos estados mentais, mais precisamente dos estados intencionais. Ora, Searle (2002, p. 1; 2001, p. 34 - 35) define intencionalidade como sendo um aspecto de certos estados mentais de serem sobre ou se dirigirem a coisas ou estados de coisas do mundo que não aos próprios estados mentais. Isso não significa que um estado intencional não possa ser autorreferenciado. Por exemplo, eu posso estar pensando sobre eu estar pensando neste momento, como no *cogito ergo sum* cartesiano (DESCARTES, 2005a, p. 89)<sup>18</sup>. Isso parece contradizer o próprio Searle (2001, p. 35), quando ele afirma que "todo estado que se dirige a algo distinto de si mesmo é um estado intencional". Isto porque a diferença entre um estado intencional e um não intencional é que o não intencional não tem referência – uma dor não faz referência a algo externo a ela própria, ela é simplesmente sentida. Não podemos dizer (com a pretensão de nos expressarmos corretamente acerca do fenômeno) "Estou sentindo uma dor acerca do meu nariz". A dor é um estado mental, mas não é um estado intencional. Podemos dizer que temos uma dor no nariz, mas não que ela é "sobre" o nariz. Por isso, a dor não é autorreferenciada, ela só é sentida, enquanto um pensamento sobre se estar pensando é autorreferenciado. Assim, um estado mental de ver algo – na experiência perceptiva visual – é intencional, pois esse algo é uma referência externa ao próprio estado mental. Ademais, esse algo externo pode ser uma entidade abstrata tal como um número, um clube, uma entidade inexistente ou um valor, e

---

<sup>18</sup> Nesta versão francesa da obra, a expressão aparece como "*je pense, donc je suis*" – o que, geralmente, se traduz de forma adequada para o português como "penso, logo existo". Na segunda meditação das *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, 2005, p. 46), há uma outra formulação: "Eu sou, eu existo". Entretanto, o que nos é importante ao trazer o exemplo cartesiano é a autorreferencialidade do pensamento quando pensa a si próprio.

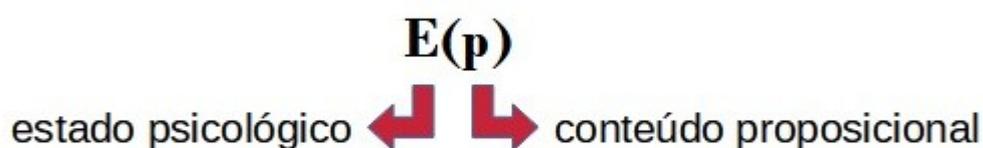
essa característica do estado intencional de se dirigir a algo externo a ele próprio tem um sentido – analogamente a como os vetores na ciência da física têm – que pode ser ascendente, descendente ou nulo, conforme a nomenclatura estipulada por Searle. A esse sentido ele chama de direção<sup>19</sup> de ajuste. A ascendente ele caracteriza como uma direção de ajuste mundo-mente, enquanto a descendente, como mente-mundo (SEARLE, 2001, p. 38 - 39). Porém, o que significam essas três direções (incluindo aí a nula)? Para tratar disso, é importante entender como Searle entende os estados intencionais.

Segundo Searle (2001, p. 34 - 35), os estados intencionais possuem a mesma estrutura que os atos de fala, em que o mesmo conteúdo proposicional pode admitir diferentes modos psicológicos, como crença, desejos, temores, ódios, amores e outros. Nos atos de fala, teríamos a linguagem na forma de pergunta, ordem e promessa, entre outros. Assim, os estados intencionais possuem, segundo Searle, um conteúdo representativo e um modo psicológico (SEARLE, 2002, p. 15) que não são separados, pois o conteúdo representativo apresenta-se em um modo psicológico. Esse conteúdo pode ser uma proposição completa ou não e, se formos avaliar as possibilidades de estados intencionais, veremos que alguns possuem uma proposição completa como conteúdo, enquanto outros não. (SEARLE, 2001, p. 36). A forma dos estados intencionais é, então, a seguinte:  $E(p)$ , sendo que " $E$ " é o estado psicológico e " $p$ " o conteúdo proposicional. Um exemplo de estado intencional que não possui uma proposição completa é aquele cujo modo psicológico é o ódio. Se digo que "Odeio João", quando formos aplicar tal enunciado à estrutura dos estados intencionais, teremos o seguinte: *Odiar (João)*. É importante notar que o conteúdo proposicional "João" não é uma proposição completa. No entanto, se digo que "Luanda é a capital de Angola", ao

---

<sup>19</sup> Apesar de o termo mais adequado ser "sentido" de ajuste visto que ambos – ascendente e descendente – possuem a mesma direção, mas sentidos contrários, utilizamos o termo "direção". Isso porque o uso do termo "sentido" poderia causar confusão com o termo que Frege utiliza. O termo fregeano "*sense*" costuma ser traduzido de "sentido". Por outro lado, o termo utilizado por Searle é "*direction*". Entretanto, deve-se lembrar que o termo correto em português para "*direction*", pelo menos com o significado utilizado por Searle, é "sentido".

traduzir para a forma estrutural dos estados intencionais, o que obtemos é "*Crer (Luanda é a capital de Angola)*". Aqui "*p*" é uma proposição completa.



**Figura 1: Estados intencionais que possuem uma proposição completa como conteúdo**

Por que isso é importante? Porque os estados intencionais que possuem uma proposição completa como conteúdo podem ou não se ajustar ao mundo ou ao estado de coisas do mundo, (SEARLE, 2001, p. 36 - 37), ou melhor, se o conteúdo apresenta-se como uma proposição completa, há condições de satisfação, caso contrário, não. No exemplo em que digo que "Luanda é a capital de Angola", a proposição será verdadeira ou falsa conforme for ou não o caso de a capital de Angola ser Luanda. É por isso que, para Searle (2002, p. 17), as condições de satisfação já estão determinadas no próprio conteúdo intencional, pois este é composto por duas características: a proposição completa e a direção de ajuste. De acordo com ele,

Condições de satisfação são as condições que, tal como determinadas pelo conteúdo Intencional, devem ser alcançadas para que o estado seja satisfeito. Por esse motivo, a especificação do conteúdo é já uma especificação das condições de satisfação. (SEARLE, 2002, p. 17).

Consequentemente, as condições de satisfação de um estado intencional são internas ao próprio estado intencional. É nesse sentido que os estados intencionais possuem a mesma estrutura que os atos de fala, como afirmamos – as condições de satisfação dos atos de fala são internas ao próprio ato de fala. (SEARLE, 2002, p. 14 - 15). Os estados intencionais, porém, são de mais de um tipo e podemos verificar as suas condições de satisfação, inicialmente, por meio de sua estrutura. A crença, o desejo e a intenção são, cada um, partes de um estado intencional específico respectivo. A estrutura sintática da crença teria um “Eu creio”, acrescido de uma proposição, por exemplo. Da mesma forma, a estrutura sintática do desejo teria um “Eu desejo”, acrescido de uma proposição. Por conseguinte, a estrutura sintática da intenção teria um “Eu tenho a intenção de”, acrescido de uma proposição. (SEARLE, 2002, p. 112). Assim, uma crença minha é satisfeita se e somente se o estado de coisas em que eu creio, de fato, verifica-se no mundo. Já um desejo é satisfeito se e somente se o estado de coisas que eu desejo que haja, efetivamente, verifica-se no mundo. Por outro lado, as condições de satisfação de uma intenção são um pouco diferentes, apesar de manter a mesma estrutura. Isso porque uma intenção de realizar uma ação será satisfeita se e somente se a ação que pretendo realizar é, de fato, realizada, (SEARLE, 2002, p. 115). Parece que há algo de incompletude no caso da intenção. A intenção, diferentemente da crença e do desejo, aparenta precisar de mais elementos para uma avaliação. Há casos em que, apesar de se realizar algo no mundo que coincide com o que eu tinha a intenção de que acontecesse, não podemos dizer que foi uma ação minha que causou tal evento. Ou seja, pode ser que um evento tenha ocorrido e que coincidissem com o meu conteúdo intencional e que, mesmo assim, não possamos dizer que as condições de satisfação da minha intenção tenham sido satisfeitas. Searle (2002, p. 115 – 116) afirma que “há muitos estados de coisas sem crenças correspondentes e há muitos estados de coisas sem desejos correspondentes, mas, em geral, não há ações sem intenções correspondentes”. É importante notar que, na menção a Searle, a

palavra relacionada com intenção é “ação”. Até aqui, com os elementos apresentados, parece que ação e condições de satisfação da intenção são noções que se inter-relacionam de forma estreita. Para tratar disso e da aparente incompletude das condições de satisfação da intenção, precisamos abordar a teoria da ação de Searle.

#### **4.1 A TEORIA DA AÇÃO DE SEARLE**

Para Searle (2001, p. 135) o que diferencia a razão prática da teórica é que, enquanto o produto final desta é uma crença ou a aceitação do valor de verdade de uma proposição, a primeira tem como resultado uma intenção prévia ou uma intenção-na-ação. Então, as ações têm um componente intencional, isto é, conteúdos intencionais fazem parte de uma ação ser uma ação.

Como foi dito, há uma relação estreita entre ações e intenções porque um evento pode ocorrer e coincidir exatamente com o conteúdo da intenção, mas, mesmo assim, pode não satisfazer as condições de satisfação da intenção.(SEARLE, 2002, p. 116). Isso porque, para que as condições de satisfação de uma intenção sejam satisfeitas, não é apenas o resultado no estado de coisas do mundo que devemos considerar, mas também como ele foi obtido. Por exemplo, João pode ter a intenção de matar José com um disparo de revólver. Aperta o gatilho e erra o alvo. Ao errar o alvo, acaba acertando Paulo, que dirige um carro e, com o tiro, perde o controle do veículo e mata José atropelado. O estado de coisas do mundo passa, aparentemente, a apresentar as condições de satisfação da intenção de João: a morte de José. Entretanto, muitos teriam resistência em afirmar que José foi morto pelo tiro disparado por João. Isso porque há uma peculiaridade nas condições de satisfação das intenções que não está presente nas crenças e nos desejos, embora, para o ajuste mente-mundo das crenças, o que importa é se o estado de coisas do mundo torna a crença verdadeira ou falsa, não importando como. Da mesma forma, para o ajuste mundo-mente dos desejos, o que interessa

é se o desejo foi satisfeito ou não, também não importando como. Por outro lado, no caso das intenções, é necessário que haja um vínculo entre a ação e a intenção durante a realização. Ou seja, para que a intenção seja realizada, a ação precisa ser feita através (por meio da) realização da intenção. (SEARLE, 2002, p. 120 - 121). Enquanto crenças e desejos dependem da referência no estado de coisas do mundo externo (no sentido de ser externo ao campo unificado de consciência, ao "eu"), as intenções são causalmente autorreferentes. Melhor dizendo, enquanto as intenções possuem direção de causação determinada pelas condições de satisfação, as crenças e os desejos não. Além disso, as crenças representam suas condições de verdade, os desejos representam suas condições de realização, enquanto as intenções representam suas condições de execução. São estados intencionais e, por isso, representam suas condições de satisfação. (SEARLE, 2010, p. 29).

Qual seria, então, a direção de causação das intenções e o que isso significa? Searle (2002, p. 122 - 124) explica que a experiência de agir tem um conteúdo intencional que pode ser satisfeito ou não. Um exemplo utilizado exaustivamente por ele é o de uma pessoa que quer levantar o braço. Se eu tento levantar o braço e o membro não se move, o conteúdo intencional não é satisfeito. Da mesma forma, se há um equipamento elétrico ligado ao meu braço por fios e quando alguém o aciona esse meu braço se ergue, não direi que fui eu quem o levantou, pois faltou em mim a intenção de levantar o braço. Então, no primeiro caso, há a intenção, mas não há movimento corporal do braço, enquanto, no segundo caso, há o movimento sem ter havido intenção.

O conteúdo da experiência de agir é que haja um movimento de meu braço, e é auto-referente no sentido em que, a menos que o movimento seja causado por essa experiência, as condições de satisfação não se realizam, ou seja, não ergo realmente o braço. (SEARLE, 2002, p. 133).

Pensemos no seguinte exemplo, considerando a situação anterior em que um equipamento elétrico está ligado ao meu braço por fios. Imaginemos que eu tenha sido

instruído a levantar o braço quando me fosse dado um sinal sonoro. Quando tal sinal é dado, a pessoa que opera o equipamento simultaneamente o aciona e o meu braço ergue-se em função dos impulsos elétricos a ele aplicados. Eu posso ter tido previamente a intenção de levantar o braço por ter sido instruído a tal, mas, no momento do sinal sonoro e durante a elevação do braço, não houve a intenção de fazê-lo porque, por frações de segundo, o equipamento antecipou-se e atuou no braço sem que eu pudesse interferir. Nesse caso, muito provavelmente, ninguém diria que eu levantei o braço. Isso porque, apesar de eu ter tido uma intenção prévia de erguer o braço, não houve intenção durante o evento de o braço se erguer. À intenção que ocorre durante o evento e que está intimamente relacionada ao conceito de ação em Searle dá-se o nome de intenção-na-ação. A intenção-na-ação é o tentar (SEARLE, 2010a, p. 55). Então, aqui, temos duas espécies de intenção que estão relacionadas com o conceito de ação: a intenção prévia e a intenção-na-ação. Intenções prévias, como o próprio nome já diz, iniciam e ocorrem antes do início das ações. Já as intenções-na-ação são componentes intencionais das ações. Ambas são causalmente autorreferenciais. (SEARLE, 2010a, p. 51). Ainda, suas condições de satisfação são autorreferenciais. (SEARLE, 2010a, p. 44). A notação de ambas é dada pela seguinte estrutura:

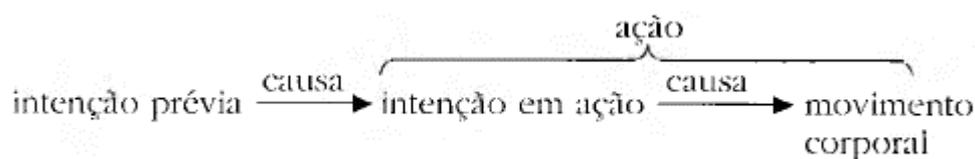
*Tipo de estado intencional (conteúdo proposicional)*

Em tal estrutura, o “tipo de estado intencional” poderia ser uma intenção prévia ou uma intenção-na-ação. Consequentemente, o que está dentro dos parênteses é o conteúdo proposicional do respectivo tipo de estado intencional. Então, no exemplo dado, teríamos o seguinte arranjo, que explicaria a ação:

Intenção prévia (esta intenção prévia causa que eu execute a ação de levantar meu braço)  
 Intenção-na-ação (esta intenção-na-ação causa que meu braço se erga)  
 [...]
   
ip (esta ip causa a)  
 ia (esta ia causa MC)  
 a = ia + MC, onde ia causa MC

(SEARLE, 2010a, p. 51).

Nessa estrutura, a abreviação "ip" significa "intenção prévia", "a" quer dizer "ação", "MC" se refere a "movimento corporal" (no caso, o do braço) e "ia" é a "intenção-na-ação". Em ações intencionais que não são premeditadas, temos intenção-na-ação, mas não temos intenção prévia. (SEARLE, 2001, p. 45). Por outro lado, em ações premeditadas, forma-se uma intenção prévia, a partir de desejos e crenças. Tal intenção prévia é uma representação da ação completa a ser realizada. Por sua vez, a ação é composta de intenção-na-ação e movimento corporal. Então, a intenção prévia causa a intenção-na-ação quando as suas condições de satisfação ocorrem, ou seja, quando a intenção-na-ação causa o movimento corporal. (SEARLE, 2001, p. 47). A ação é composta, portanto, da experiência de agir e do movimento físico. (SEARLE, 2002, p. 131).



**Figura 2: Transitividade da causação intencional**

*Fonte: (SEARLE, 2002, p. 131).*

No caso do exemplo que tratamos anteriormente, em que João tem a intenção de matar José com um disparo de revólver, mas atinge Paulo, que acaba matando José atropelado, temos uma aplicação reiterada dessa estrutura. Seria uma ação complexa, pois aplicaria a mesma estrutura reiteradas vezes. Considerando que podemos descrever toda essa ação com mais ou menos detalhes, teríamos o chamado "efeito sanfona". Porém, segundo Searle (2010a,

p. 37), se queremos tratar da "sanfona" da ação intencional, então as condições de satisfação da intenção-na-ação complexa é que estabelecem os limites da referida sanfona explicativa. Além disso, ações ou eventos, muitas vezes, possuem vários efeitos, mas nem todos estão relacionados às condições de satisfação da intenção-na-ação. As condições de satisfação da ação intencional definem que o agente a realizou intencionalmente ou não. Por isso, na cadeia de eventos da ação complexa, o ato inicial é chamado de ação básica.

A ação básica<sup>20</sup> de uma ação complexa intencional é feita intencionalmente e, a partir dela, não é necessário que nada mais seja feito e não é necessariamente algo que se faz "antes de" outro evento, mas algo que se faz por meio do qual outro algo é executado. Searle define ação básica da seguinte forma:

[...] o ato inicial que alguém executa, onde não faz nada por meio de ou por meio do qual alguém faz isso, é chamado uma ação básica. Qualquer coisa que você possa fazer intencionalmente, onde você não precisa fazer mais nada intencionalmente por meio de meios de que você faz a primeira coisa, é uma ação básica. (SEARLE, 2010a, p. 37).

Alguns autores, como Arthur C. Danto (1965), também consideram que ações são eventos complexos e que há algumas ações que são consideradas básicas. Aliás, o termo "ação básica" foi cunhado por ele, e o seguinte esquema ajuda a explicar o conceito.

- (1) Se houver alguma ação, há ações básicas.
- (2) Existem ações básicas.
- (3) Nem toda ação é uma ação básica.
- (4) Se a é uma ação realizada por M, então ou a é uma ação básica de M, ou então é o efeito de uma cadeia de causas cujo membro originador é uma ação básica de M. (DANTO, 1965, p. 142).

Isso está de acordo com o que Searle defende. Entretanto, há que se destacar que, mesmo uma ação básica, para que seja considerada uma ação – e mesmo para a ação complexa que ela constitui –, tem de ser composta por uma intenção-na-ação, pois não há

---

<sup>20</sup> Para um antinaturalista, como McCann (1974), a volição é a única ação básica.

ação sem intenção. (SEARLE, 2002, p. 148 - 149). Uma ação é "qualquer evento ou estado composto que contenha a ocorrência de uma intenção em ação". (SEARLE, 2002, p. 149). Ora, mas e quanto às ações não intencionais? Mesmo as ações não intencionais requerem uma intenção-na-ação como um de seus componentes. O que distingue, então, uma ação intencional de uma não intencional são as condições de satisfação da intenção-na-ação. Na ação intencional, a condição de satisfação da intenção-na-ação "é o movimento ou estado do agente tal como é causado" pela intenção-na-ação. (SEARLE, 2002, p. 149). Na ação não intencional, as condições de satisfação da intenção-na-ação não foram apresentadas como aspectos tencionados, objetivados. Por exemplo, posso ter a intenção de servir café em uma caneca e, sem querer, derramar o líquido na mesa. Esse "sem querer" é o que caracteriza a ação não intencional. Havia uma intenção-na-ação, mas sua condição de satisfação era outra: a de que o café fosse parar somente na caneca. Se não houvesse intenção-na-ação, não haveria a sua respectiva condição de satisfação, então, não poderíamos considerar uma ação. E por não ser possível considerar como uma ação, também não poderíamos considerar como uma ação não intencional.

Dado que a intenção-na-ação é uma forma de intencionalidade, segue-se que o conceito de intencionalidade é fundamental para tratar da ontologia da ação no pensamento de John Searle. Explicando de outra forma, a filosofia da ação searleana é baseada no conceito de intencionalidade, ou seja, na característica de certos estados mentais de serem direcionados. O conceito de ação humana no pensamento searleano é o de ser um evento complexo do qual faz parte necessariamente uma intenção-na-ação. (SEARLE, 2001, p. 60). É por isso que podemos afirmar que uma ação sempre tem um conteúdo intencional.

## 4.2 O BACKGROUND

Se toda ação possui um conteúdo intencional, teríamos que nos questionar se a intencionalidade poderia residir ou basear-se em algo que não fosse intencional. Isso porque, para Searle, não há distinção entre mente e cérebro no sentido cartesiano. Isto é, Searle (2011a) reforça que sua abordagem é “resolutamente naturalista”, procurando afastar-se de um dualismo de substâncias cartesiano. Em sua obra chamada *Intencionalidade*, Searle (2002, p. 198) defende algo (que reformularia e reexplicaria em seus futuros escritos) que ele chama de “pré-intencional”: o *background*. Nessa primeira caracterização, o *background* “é um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação”. (SEARLE, 2002, p. 198). Tais capacidades estariam para a intencionalidade assim como estariam os microprocessos do cérebro para os macrossuperiores em sua filosofia da mente. Entretanto, já nesta primeira tentativa de descrever o *background*, ele afirma que não temos um sinônimo para tal palavra, utilizada com o significado que ele procura expressar, porque o nosso vocabulário é baseado nos nossos estados intencionais, os quais são de primeira ordem. Assim, como o *background* não tem intencionalidade – é pré-intencional –, não temos um vocabulário de primeira ordem para tratar dele. (SEARLE, 2002, p. 218).

Em *The Construction of Social Reality*, o autor explica o que pretende expressar quando utiliza a palavra “capacidades”:

Por capacidades, quero dizer habilidades, disposições, tendências e estruturas causais em geral. É importante ver que, quando falamos sobre o Background, estamos falando sobre uma certa categoria de causalidade neurofisiológica. Como não sabemos como essas estruturas funcionam em um nível neurofisiológico, somos forçados a descrevê-las em um nível muito mais elevado. (SEARLE, 1995, p. 129).

Em outros termos, podemos afirmar que Searle defende que os microprocessos do cérebro são alicerce para os processos macrossuperiores, e a esses microprocessos ele

relaciona uma causalidade neurofisiológica. Entretanto, como bem apontam Terrone e Tagliafico (2014, p. 70):

Os estados intencionais são essencialmente subdeterminados e seus conteúdos precisam de uma interpretação. Só o Background pode interpretar esses conteúdos de forma a determinar definitivamente suas condições de satisfação. Como o Background é essencialmente não intencional, sua interpretação de conteúdos intencionais não é um ato intencional como as interpretações comuns, mas sim algum tipo de mecanismo.

Isso parece nos fazer concluir que, segundo a filosofia da mente searleana, não teríamos livre-arbítrio, mas, como o autor mesmo afirma na nota de rodapé de *Rationality in Action* (SEARLE, 2001, 293), ele não concorda com o conceito de superveniência. Para Searle, a consciência e, por consequência, a intencionalidade, tem capacidades causais que poderão ser compreendidas quando pudermos entender como se dá a operação de produção da intencionalidade no cérebro. (SEARLE, 2002, p. 377). Nesse sentido, ele defende que qualquer alteração em nível macro, ou seja, na consciência, tem por base uma alteração no nível micro, isto é, neurofisiológico. Não obstante, Searle é avesso a posições eliminativistas, pois é uma obviedade para quem está consciente de que está consciente, ou seja, quem sente uma dor discordará de que tal dor é apenas um processo neurofisiológico, que o que é experienciado como dor não “existe”. Ademais, não haveria, segundo ele, razão alguma de termos desenvolvido evolutivamente, como espécie, um campo unificado de consciência se isso fosse meramente epifenomenal, se não tivesse poder causal. Isso não significa que Searle defenda que há um *telos* na natureza, mas que o epifenomenalismo não seria compatível com a teoria darwinista da evolução das espécies.

À primeira vista, a causação mecanicista do *background* e a ação, intencional por definição, seriam inconciliáveis. Porém, não sendo o *background* intencional, é todavia um conjunto de condições não necessariamente suficientes, mas que são capacitantes para a

intencionalidade. (SEARLE, 2002, p. 219 - 220). Em outras palavras, o *background* “funciona causalmente, mas a causação em questão não é determinante”. (SEARLE, 2002, p. 219).

Se, por um lado, para Searle, o *background* não é causalmente determinante para a ação, por outro, é o que sustenta “todo o aparato de funções de status, intencionalidade e atos de fala” (TERRONE; TAGLIAFICO, 2014, p. 69), conceitos dos quais trataremos nos capítulos seguintes. Nesse sentido, teríamos certas faculdades biológicas que nos capacitariam para certas ações, bem como outras capacidades adquiridas por práticas culturais. No primeiro caso, em nível neurofisiológico, seria o que Searle chamou de “*Deep Background*” e que poderíamos chamar de “*Background* profundo” ou “de base”. Já no segundo, seriam práticas culturais locais (SEARLE, 2002, p. 199) ou “*Background* local”.

O *background* é importante para que possamos entender ironias, metáforas, significados, normas e regras e é importante, portanto, para a ação. Entretanto, Searle defende que tanto o *background* profundo quanto o *background* local não possuem intencionalidade. Além disso, como já havíamos mencionado, para ele o *background* não é causalmente suficiente para a ação. (SEARLE, 2001, p. 291). Nessa perspectiva, surge uma questão: como o entendimento de normas e regras pode ter como base o *background*, levando em consideração que este não possui intencionalidade? Trataremos desse ponto crucial adiante.

### 4.3 A RACIONALIDADE

No primeiro capítulo de *Rationality in Action* (SEARLE, 2001, p. 1 – 32) são apresentados seis pressupostos do que Searle chama de Modelo Clássico de Racionalidade. Não é necessário, para Searle, que um autor aceite todas as pressuposições para que seja enquadrado no modelo clássico de racionalidade, nem é necessário que, ao assumir uma das seis, tenha que assumir outra. Ele expõe, na sequência e ao longo daquela obra, as suas posições contrárias a tais pressupostos e, por consequência, ao referido modelo clássico.

Porém, antes de tudo, ele estabelece uma formulação preliminar intuitiva da racionalidade humana, contrastando-a com a dos macacos: haveria razões para a satisfação de desejos e razões independentes-dos-desejos. (SEARLE, 2001, p. 7). Vejamos, a seguir, quais são as seis posições pressupostas no modelo clássico, segundo a classificação searleana:

1. As ações, quando são racionais, são causadas por crenças e desejos.
2. A racionalidade consiste em obedecer regras, as regras especiais que estabelecem a distinção entre pensamento e conduta racional e irracional.
3. A racionalidade é uma faculdade cognitiva separada.
4. Os casos aparentes de fraqueza da vontade, o que os gregos chamavam de 'akrasia', só podem se apresentar quando há algo errado nos antecedentes psicológicos da ação.
5. A razão prática tem que começar com um inventário dos fins primários do agente, incluindo suas metas, desejos, objetivos e propósitos fundamentais, os quais não se acham sujeitos a restrições racionais.
6. O sistema total de racionalidade só funciona se o conjunto de desejos primários é consistente. (SEARLE, 2001, p. 8 – 12).

Quanto à primeira, Searle (2001, p. 8) faz questão de salientar que o sentido de causa é o de causa eficiente. Entretanto, se pressupusermos que uma ação humana é baseada apenas em crenças e desejos como causas eficientes, cairemos em um determinismo. Por isso, ele defende que, em uma ação racional, há uma lacuna (*gap*) entre as causas da ação e o efeito em forma de ação. (SEARLE, 2001, p. 13 – 14). Na verdade, ele defende que, quando se trata da ação racional, não há apenas uma lacuna, mas três: a primeira ocorre entre as razões e a decisão de realizar ou não a ação; a segunda acontece entre a decisão e o início da ação; a terceira lacuna dá-se desde o início e no transcorrer até o término da ação. (SEARLE, 2001, p. 15). Em suma, a crítica de Searle ao primeiro pressuposto do modelo clássico é a de que a ação racional humana é mais complexa do que simplesmente uma relação causal entre crenças e desejos de um lado e ação de outro.

Já quanto à segunda pressuposição do modelo clássico, o autor defende que há uma confusão entre relações lógicas e inferência. A inferência é uma atividade humana, então, quando raciocinamos, é o conteúdo semântico e não a sintaxe que garante a validade. Por isso,

a racionalidade humana não pode ser apenas um conjunto de regras: a lacuna está presente aí também. (SEARLE, 2001, p. 17 – 22). É nesse sentido que Searle considera que máquinas não são racionais, pois possuem sintaxe, mas não semântica. Ademais, segundo ele, a sintaxe e as regras da lógica não são o mesmo. Para uma máquina seguir uma regra da lógica, ela teria de possuir a capacidade de intencionalidade. Notadamente, uma máquina incapaz de intencionalidade não pode agir racionalmente, apesar de aparentar isso para um observador externo. É a partir daí que vem a terceira crítica.

A crítica à terceira pressuposição do modelo clássico é a de que a racionalidade é interna à intencionalidade. Nesse sentido, a racionalidade não poderia ser uma faculdade separada ou anexada à intencionalidade, mas já está presente quando o aparato necessário e suficiente para o seu exercício já está ali.

[...] uma vez que se tem o aparato da consciência, da intencionalidade e uma linguagem suficientemente rica para realizar os diversos tipos de atos de fala e expressar as diferentes relações lógicas e temporais, então já se tem o aparato necessário para a racionalidade. A racionalidade não é um módulo ou faculdade agregada. Já está incorporada no aparato que descrevemos. Ainda, no aparato já está incorporado algo muito mais rico que a racionalidade instrumental, ou de meios-fins, já que temos a possibilidade, de fato, o requisito, das razões para a ação independente-do-desejo, ou externas. (SEARLE, 2001, p. 148).

Para melhor ilustrar o raciocínio, o autor norte-americano escreveu uma seção (SEARLE, 2001, p. 142 – 149) com um experimento de pensamento sobre o que precisaríamos ter como requisitos para construir um animal racional. De início, ele considera que somos resultado de uma engenharia “como se”, ou seja, de processos evolutivos não intencionais. Se tal animal racional construído não tiver estados qualitativos internos, unificados e subjetivos, apenas responderá à causalidade dos fatos brutos. Por isso, a consciência é um requisito para a racionalidade. Nesse sentido, como, sem consciência, não há racionalidade, uma inteligência artificial sem consciência não é uma inteligência artificial

no sentido forte. É por isso que uma inteligência artificial forte pode até ser possível, segundo o autor, de ser criada, desde que saibamos criar consciência artificialmente. Entretanto, não basta que tal animal racional criado tenha consciência apenas perceptiva, ele tem de ser capaz de agir e, por isso, tem de ter as capacidades da intencionalidade e do desejo, pois tem de ser apto a iniciar uma ação. (SEARLE, 2001, p. 143). Para agir, tal ser tem que ter um *background* pré-intencional que o “capacite a interpretar e aplicar seus próprios estados intencionais” (SEARLE, 2001, p. 144), sendo que a fonte das crenças seria a memória – mas uma memória no sentido qualitativo, de primeira pessoa.

Entretanto, podemos ter crenças e desejos e não agir racionalmente. Como crenças e desejos não seriam causalmente suficientes na ação racional humana, o fenômeno da lacuna estaria presente. Isso significa que só há racionalidade ou irracionalidade quando há o fenômeno da lacuna. Já havíamos apontado a relação entre racionalidade e intencionalidade em nosso artigo publicado em 2015 (CESCON, NUNES, 2015), quando tratamos da questão do livre-arbítrio no âmbito do pensamento searleano, sobretudo da sua filosofia da mente. É um erro, segundo Searle (2013, p. 11; 25), afirmar que a racionalidade seja uma faculdade cognitiva humana separada de outras faculdades, em especial da intencionalidade.

O exercício do livre-arbítrio implica o uso da racionalidade. Seres que não fazem uso da racionalidade não podem romper com as determinações causais impostas pelo instinto ou por outras relações físicas. Já a racionalidade implica intencionalidade (e consciência). Isto porque um ser racional não pode ser racional sem que seus estados mentais possam ser acerca do que está além deles próprios. (CESCON;NUNES, 2015)

Daí também vem a crítica à quarta pressuposição, pois, se o fenômeno da lacuna está presente tanto na racionalidade quanto na irracionalidade, é natural que a fraqueza da vontade seja uma forma de irracionalidade. (SEARLE, 2001, p. 22 – 26).

O quinto pressuposto – em resumo – é o de que não há razões para a ação independentes-do-desejo. Para Searle, o simples fato de conhecermos fatos externos já “pode constituir um motivo racionalmente convincente” (SEARLE, 2001, p. 28) para a ação. Por isso, ele afirma que

Há algo de suspeito na afirmação de Hume e na tese geral de que os fins fundamentais de uma pessoa podem ser qualquer coisa e estão totalmente fora do alcance da racionalidade, a tese de que, em relação aos desejos primários, tudo tem o mesmo status e é igualmente arbitrário. Penso que esta não pode ser a maneira correta de abordar tais assuntos. A tese de que não há razões para a ação independentes-do-desejo, de que não há razões externas, está estreita e logicamente relacionada com a doutrina de Hume de que não se pode derivar um ‘deve ser’ a partir de um ‘é’. (SEARLE, 2001, p. 29).

Nesse sentido, Searle é contra as posições de Williams (1981) e Hume (2000), que defendem que não há razões externas. É um debate sobre internalismo e externalismo, que aprofundamos adiante. Ademais, como Searle vê que a posição de Hume está ligada à questão da falácia naturalista (de que não se pode derivar um “deve” de um “é”), este será o assunto do próximo capítulo.

O sexto e último pressuposto do modelo clássico não se sustenta, segundo Searle (2001, p. 30 – 32), justamente porque, na maioria das vezes, o raciocínio prático consiste na renúncia à satisfação de alguns desejos para satisfazer outros. Da mesma forma, o raciocínio prático está presente quando há razões conflitantes, bem como obrigações incompatíveis.

No entanto, o que caracteriza a racionalidade humana (e a diferencia da de outros animais) é um tipo especial de razão: a razão independente-do-desejo. Em geral, os indivíduos da espécie humana possuem a capacidade de criar, reconhecer e agir, de acordo com tal categoria de razões. (SEARLE, 2001, p. 32). Nesse caso, a espécie de racionalidade que nos importa para relacionarmos com a moralidade é a racionalidade prática, a qual Searle distingue da racionalidade teórica. Ele o faz a partir da sua distinção entre razões para agir e

razões para crer. (Searle, 2001, p. 136). Tal distinção tem fundamento na direção de ajuste. No caso da razão teórica, as restrições estão relacionadas à verdade do que é afirmado, ou seja, dizer que algo é verdadeiro significa que deve ser crido, pois “a verdade é uma razão para que alguém creia”. (SEARLE, 2001, p. 137). Já a razão prática está relacionada ao raciocínio utilizado para direcionar a ação. Ela parte de um reconhecimento de uma razão para realizar a ação – o que já é uma razão para querer realizar a ação. (SEARLE, 2001, p. 177). Os macacos possuem a capacidade de intencionalidade, assim como os humanos. Entretanto, Searle defende que somente os seres humanos são capazes de uma intencionalidade de segundo nível, ou seja, de “impor condições de satisfação sobre condições de satisfação”. (SEARLE, 2001, p. 180). Tal especificidade dos humanos está relacionada ao fato de sermos capazes de criar razões independentes-dos-desejos para a ação compostas de regras constitutivas realizadas na estrutura semântica da linguagem (SEARLE, 2001, p. 179 – 180). Avaliaremos a importância do conceito de razão prática searleano relacionado à possibilidade de uma moral objetiva, a partir do seu sistema filosófico, que não aborda diretamente questões éticas ou metaéticas.

Segundo Searle (2001, p. 241 - 242), o objetivo de uma lógica da razão prática seria o de termos um conjunto de formas válidas para que pudéssemos fazer inferências práticas. Para isso, quando um agente aceitasse as premissas de uma inferência prática, ele teria de se comprometer com desejar a conclusão. Porém, como ele mesmo explica posteriormente, a direção de ajuste do desejo é ascendente e, mesmo que se deseje a conclusão, ninguém está comprometido com a satisfação de desejos. (SEARLE, 2001, p. 266 – 267). Entretanto, pode-se não estar comprometido com a satisfação de desejos, mas assim como Searle fundamenta a sua derivação de um 'dever ser' a partir de um 'ser' na linguagem, mais especificamente no ato da promessa (como veremos no próximo capítulo), não se pode deixar de lado questões tais como a natureza da linguagem como "elemento vinculante dos quatro elementos fundantes da

estrutura social, por ser o elemento constitutivo dos fatos sociais"<sup>21</sup>. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 253).

Para Searle (2013, p. 207), o ato ilocucionário de prometer contém em si a obrigação em sua estrutura lógica e semântica, ou seja, a promessa traz como significado o dever de ser cumprida. E isto é independente-do-desejo, ou seja, o fato de que uma promessa foi feita já não depende mais daquele que a fez. Mesmo quando não é sincera, o ato de fala da promessa traz em si o dever. É no uso da linguagem em um contexto não nulo que os significados se dão. Então, é no nível pragmático da linguagem que o falante ou o agente reconhece o dever de cumprir a promessa. Nesse sentido, não é uma razão transcendental nem um desejo o ponto de partida para uma ação racional, mas a linguagem. A concepção searlana de racionalidade é a de uma qualidade da intencionalidade, não a de um aparato separado. Sendo a intencionalidade uma característica de certos estados mentais de ser sobre o que é externo a eles próprios, a racionalidade é, portanto, uma forma de intencionalidade. Nas palavras de Searle,

[...] uma vez que você tenha o aparato da consciência, da intencionalidade e uma linguagem rica o suficiente para realizar os vários tipos de atos de fala e expressar várias relações lógicas e temporais, então você já tem o aparato necessário para a racionalidade. A racionalidade não é um módulo ou faculdade extra. [...] temos o potencial, na verdade a exigência, de razões de ação independentes do desejo, ou externas. (SEARLE, 2001, p. 148).

Nesse sentido, uma ação racional não tem um desejo como fundamento, como defenderiam os emotivistas. Por outro lado, a razão pura prática kantiana também não seria a base da ação livre. Searle (2001) considera que a tradição não seguiu um bom caminho para abordar a racionalidade na ação. A chave para o seu entendimento é uma abordagem pragmática, ou seja, entender a racionalidade como uma qualidade da intencionalidade, que se

---

<sup>21</sup> Os quatro elementos são: a atribuição de função, a intencionalidade coletiva, as regras constitutivas e o *background*.

dá no processo de aquisição de linguagem. O agente, antes de agir, tem uma intenção prévia. Durante o ato, ele tem uma intenção-na-ação. Contudo, quando tem uma intenção prévia, reconhece uma razão para agir. No caso da promessa, o dever de cumpri-la é reconhecido pelo falante – mesmo que a promessa não seja sincera – (SEARLE, 1981). Também é reconhecido pelo que ouve. Nesse reconhecimento, a instituição da promessa por meio da intencionalidade coletiva carrega em si o dever de ser cumprida, reconhecido na linguagem por aqueles que a dominam. A razão, então, não é algo pronto a que se acessa, mas uma faculdade desenvolvida a partir do uso da intencionalidade e do desenvolvimento da linguagem. É, portanto, inacabada.

[...] en este punto es preciso aclarar que no se concibe la racionalidad desde la perspectiva kantiana. La razón, como facultad humana, si bien es una disposición natural, se presenta como una condición de posibilidad, más que como un todo acabado. En esta perspectiva se acepta que la base inicial de la razón sea de carácter biológico, mas no se considera como una juez que se impone y reconoce la ley moral. [...] Los procesos racionales son procesos intencionales, conscientes, que requieren del uso del lenguaje y de conocimiento. Un agente moral requiere de tales procesos para realizar sus acciones morales. De lo contrario, ni siquiera reconocería que algo es o no moral. Es importante aclarar que, en esta perspectiva, la racionalidad como proceso se logra a través del uso del lenguaje, pues biológicamente no tenemos más que la disposición para tales procesos, pero si no hay experiencia, si no se dominan las reglas del lenguaje, si no se realizan procesos de experiencia comunicativa, no podríamos hablar de racionalidad. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 384).

A interação com o mundo externo e com os demais seres humanos nos permite desenvolver aquilo para o qual já temos uma disposição biológica – um *background* –, ou seja, a linguagem. Quanto mais aprimorados na linguagem, mais capazes de processos racionais de nível superior somos.

Em suma, Searle propõe uma virada linguística e pragmática do conceito de racionalidade. Esta é a sua principal crítica à tradição: um elemento independente-do-desejo, mas que não é transcendental, é o que fundamenta a racionalidade prática – e não as emoções ou uma razão pura. Em sua virada pragmática, Searle defende que a linguagem – como bem

aponta Rodríguez Ortiz (2018, p. 207) – cria suas próprias regras constitutivas e regulativas. Assim, a posição searleana é a de que a razão não seria algo transcendental, kantianamente falando. A razão não é inata, ela desenvolve-se na relação com o outro, ou melhor, com os outros e com o ambiente que os envolvem, por meio do desenvolvimento da linguagem. O que é inato no humano é o *background* neurofisiológico, que nos torna capazes de desenvolver linguagem na interação com aqueles que possuem o mesmo *background*. Os seres humanos desenvolvem linguagem a partir do nível mais básico de intencionalidade, desde a mais tenra idade, quando, na propriocepção, começam a descobrir-se como distintos, mas em contato com o mundo que os cerca. Nesse sentido, a linguagem, conforme Searle (2002), assenta-se na intencionalidade, e a racionalidade é uma característica de ambas<sup>22</sup>.

A faculdade da razão em si, como salienta Rodríguez Ortiz (2018, p. 204), não é uma “faculdade natural humana”, no sentido de que não é inata – precisa ser desenvolvida. E tal desenvolvimento dá-se no uso da linguagem. Então, a razão é fruto da linguagem e não o contrário. Por outro lado, como já havíamos mencionado, mesmo considerando uma hipótese poligênica da linguagem humana, as condições de possibilidade da comunicação exigem certos princípios básicos (como o princípio de não-contradição). Então, as condições de possibilidade do uso da linguagem exigem o respeito a certas delimitações lógicas.

Mencionamos, anteriormente, as regras constitutivas e as regras regulativas, mas precisamos tratar, sobretudo, das primeiras e sua relação com a moralidade e com o Direito. Entretanto, para que não fique pendente, preliminarmente, abordamos a questão da falácia naturalista, com o fim de esclarecer de que maneira John Searle entende como um enunciado prescritivo pode ser obtido de um enunciado descritivo.

---

<sup>22</sup> Rodríguez Ortiz (2018) discorda de Searle quanto a isso. Em sua obra *Naturaleza Biopragmática de la Moral*, ela defende que a linguagem é anterior à intencionalidade.

## 5 A FALÁCIA NATURALISTA E A DERIVAÇÃO DE SEARLE

Neste capítulo<sup>23</sup>, pretendemos caracterizar a questão da chamada falácia naturalista e avaliar como ela é abordada por John Searle. Para isso, trataremos de, forma breve, os argumentos de David Hume e G. E. Moore para, posteriormente, analisarmos como as objeções de Searle à suposta falácia relacionam-se com tais abordagens e se obtiveram êxito.

Como vimos anteriormente, há vários "naturalismos" em filosofia, sobretudo em filosofia da mente e em filosofia moral. Um ponto em comum a todas as formas de naturalismo, sobretudo o naturalismo ético, é o pressuposto de que a realidade pode ser reduzida à realidade natural. Notadamente, responder a como o ético situa-se no quadro descritivo sempre foi um desafio às posições naturalistas. Quando aplicado à ética, podemos entender o termo "naturalismo", a partir de Moore (1922), no sentido de que predicados morais podem ser reduzidos àqueles predicados descritos pelas ciências naturais empíricas. Um argumento famoso contra o reducionismo proposto pelos "naturalismos" é o que aponta a suposta "falácia naturalista". Abordamos, neste capítulo, a falácia naturalista apresentada por Hume e Moore, bem como o Argumento da Questão Aberta (OQA) deste último, o qual se propõe a atacar a posição que defende uma identidade entre ser bom e determinadas propriedades naturais. Na sequência, tratamos das críticas de John Searle contra a suposta falácia naturalista. Ademais, avaliamos como suas posições, baseadas na teoria dos atos de fala, relacionam-se com o Argumento da Questão Aberta, de Moore. Se as críticas searleanas forem avaliadas como bem-sucedidas, talvez se possa propor que a moral, como fato institucional, possa fundamentar-se na linguagem como fato institucional básico.

---

<sup>23</sup> Este capítulo foi adaptado do artigo publicado como resultado parcial desta pesquisa de doutoramento em "NUNES, Daniel Pires. A falácia naturalista e a derivação de Searle. *Perspectiva Filosófica*, v. 2, n. 49, 2022".

## 5.1 A GUILHOTINA DE HUME E A FALÁCIA NATURALISTA

A acusação feita contra as posições naturalistas de incidirem em uma falácia em questões morais, na verdade, é antiga. David Hume já apresentava, em seu *Tratado da Natureza Humana (Tratado, Livro III, Parte I, Seção I)*, a famosa Lei de Hume, afirmando que não se pode obter conclusões normativas a partir de premissas puramente descritivas ou factuais. Isso porque as proposições normativas não seriam a respeito de fatos. Por outro lado, as premissas estariam relacionadas a fatos e, a partir destes, não poderíamos derivar valor. Tal trecho importante da obra é chamado também de Guilhotina de Hume. De uma forma mais simples, a Guilhotina de Hume diz que não há normatividade na natureza. A impossibilidade de se derivar um *deve* de um *é* residiria, justamente, na suposta inviabilidade de que o primeiro termo já estivesse contido no segundo.

O trecho da obra de Hume a que fazemos referência é o que segue.

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece totalmente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. [...] [A] distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão. (HUME, *Tratado*, Livro III, Parte I, Seção I).

No debate sobre o que Hume quis de fato dizer com tal passagem, encontra-se MacIntyre (1969), o qual questiona se o sentido que damos a “dever ser” é ou não mais forte do que Hume de fato estaria utilizando. MacIntyre (1969, p. 43 – 44) explica que a palavra que Hume utiliza é “dedução” e que talvez o erro de interpretação esteja em considerar que tal termo signifique implicação. Ele argumenta que “Hume usa instâncias políticas passadas para

apoiar generalizações políticas em um argumento indutivo comum, e ele usa o termo 'deduzir' ao falar desse tipo de argumento. 'Dedução', portanto, deve significar 'inferência' e não pode significar 'implicação'". (MACINTYRE, 1969, p. 44). Giarolo (2013, p. 3) afirma, baseando-se em MacIntyre (1969), que talvez Hume não tenha defendido uma posição tão forte, mas que tenha pretendido "atacar as concepções morais de seu período e não criar uma barreira inferencial entre fato e valor". Isso porque o próprio Hume teria feito tal derivação ao tratar da questão da justiça. (GIAROLO, 2013, p. 3 *apud* MacIntyre 1969, p. 36). Efetivamente, se nos ativermos a outro excerto do *Tratado da Natureza Humana*, veremos que Hume defende que o valor que damos à justiça fundamenta-se na nossa intuição comum de que a justiça serve a nossos interesses comuns e que, portanto, prescrições de justiça são benéficas em longo prazo.

Mas, embora atos isolados de justiça possam ser contrários, quer ao interesse público, quer ao interesse privado, é certo que todo o plano ou esquema é altamente benéfico, ou mesmo absolutamente necessário tanto para o sustento da sociedade como para o bem-estar de cada indivíduo. É impossível separar o bem do mal. A propriedade deve ser estável e deve ser estabelecida por regras gerais. Embora em um caso o público seja prejudicado, esse mal momentâneo é amplamente compensado pela aplicação consistente da regra e pela paz e ordem que ela estabelece na sociedade. (HUME, *Tratado*, Livro III, Parte II, Seção II).

MacIntyre (1969, 39 - 40) aponta que, neste trecho, Hume deduz um 'dever ser' de um 'ser'. Isto, para ele, reforça que Hume foi mal interpretado na parte conhecida como Guilhotina de Hume. Em suas palavras:

Para retornar à justificação da justiça: Hume afirma claramente que a justificação das regras da justiça reside no fato de que sua observância está no interesse de longo prazo de todos; que devemos obedecer às regras porque não há ninguém que não ganhe mais do que perca com tal obediência. Mas isso é derivar um 'dever' de um 'ser'. (MACINTYRE, 1969, p. 40).

Oliveira e Cardoso (2017, p. 148 – 149) defendem que apesar de parecer que o trecho da Guilhotina de Hume estabelece uma espécie de lei filosófica indispensável, isso está longe

de ser um consenso. Segundo eles, muitos filósofos não-naturalistas utilizaram a interpretação de que tal trecho de Hume diz que os enunciados sobre o “ser” (fatos) e o “dever ser” não podem estar na mesma esfera para criticar quaisquer concepções éticas naturalistas. Neste sentido, o utilitarismo, que alguns consideram como uma forma de naturalismo ético, estaria errado, pois violaria a Lei de Hume, enquanto a outra corrente do naturalismo ético, a saber, aquela para a qual “a moralidade está contida em um mundo natural e que seja talvez até moldada por processos como a evolução por seleção natural – também correria risco e estaria sujeit[a] a essas objeções” (OLIVEIRA; CARDOSO, 2017, p. 149).

Para MacIntyre (1969), se quisermos entender o fragmento da Guilhotina de Hume, teremos que considerar contra quem ele estava argumentando em seu tempo, bem como levar em conta a história da ética. Notadamente, ele explica que tanto a tradição moral grega quanto a medieval enfatizaram a conexão entre o "bom" e o "bom para", relacionando virtude e desejo à felicidade humana. Por outro lado, a Reforma Protestante introduziu a ideia de que a moralidade é baseada em mandamentos divinos arbitrários, não relacionados aos desejos humanos. Essa transformação na compreensão da moralidade é vista como um ponto de virada na história da ética. (MACINTYRE, 1969, p. 49), Um importante representante da tradição protestante na história da ética é justamente Immanuel Kant.

Contra os protestantes, Hume reafirmou a fundação da moralidade na natureza humana. A tentativa de fazer de Hume um defensor da autonomia da ética é provavelmente um equívoco que esconde sua diferença em relação a Kant, cuja filosofia moral é, de certo ponto de vista, o resultado natural da posição protestante. E a virtude da ética de Hume, assim como a de Aristóteles e ao contrário de Kant, é que ela busca preservar a moralidade como algo psicologicamente inteligível. Para a tradição que defende a autonomia da ética, desde Kant até Moore e Hare, os princípios morais são de alguma forma autoexplicativos; eles são logicamente independentes de quaisquer afirmações sobre a natureza humana. Hume tem sido frequentemente apresentado recentemente como um seguidor dessa tradição. Se o vemos assim ou se o vemos como o último representante de outra tradição mais antiga depende em grande parte de como interpretamos o que ele diz sobre 'é' e 'deve ser'. (MACINTYRE, 1969, p. 49 – 50 ).

Nesse sentido, tanto Oliveira e Cardoso (2017) quanto Giarolo (2013) convergem para a posição de MacIntyre, segundo a qual não há argumentos suficientemente convincentes para se concluir que Hume estabeleceu um obstáculo inferencial entre “ser” e “dever ser”. Por outro lado, também há no debate sobre o que Hume quis de fato dizer com a famosa passagem da Guilhotina autores como Murray MacBeth (1992), os quais criticam a posição de MacIntyre.

Mas em que consiste a crítica que Murray MacBeth (1992) fez a Alasdair C. MacIntyre (1969)? E suas palavras, temos o que segue.

[...] o ponto crucial da minha argumentação contra o aspecto do artigo de MacIntyre no qual me concentrei, ou seja, o uso que ele faz (na seção 3) da discussão de Hume sobre a justiça, é o seguinte: ironicamente, a falha de MacIntyre em reconhecer a relevância de uma distinção particular entre 'é' e 'deve ser' - a distinção entre explicação e justificação - é responsável pelo fracasso do caso que ele apresenta para sua interpretação de Hume em relação a 'é' e 'deve ser'. (MACBETH, 1992, p. 49).

Ou seja, MacBeth (1992) argumenta que MacIntyre (1969) negligenciou a distinção que Hume faz entre explicação e justificação. Para MacBeth (1992), Hume estava preocupado em explicar como fazemos julgamentos morais a partir de fatos, não necessariamente em negar a validade de toda e qualquer inferência de "é" para "deve ser". MacBeth (1992, p. 49) também avalia que, mesmo que Hume e seus seguidores antinaturalistas estejam corretos sobre a distinção lógica entre fatos e normas, ainda há casos em que é importante discernir entre explicações de comportamento (que seria o ‘é’) e justificações normativas (que seria o ‘deve ser’). Sua crítica a MacIntyre se concentra, portanto, na não consideração da distinção entre explicação e justificação. Para MacBeth (1992), tal distinção é relevante em ética, independentemente da discussão sobre a relação entre ‘é’ e ‘dever ser’. Segundo Oliveira e Cardoso (2017, p. 151), “é problemático extrair a Lei de Hume de sua passagem clássica, já que sequer sabemos com precisão o que a passagem quer dizer”. O debate sobre a

interpretação do que Hume defendeu acerca da questão do ‘é’ e do ‘dever ser’ é amplo e abrange outros argumentos de outros autores relevantes, assim como envolve avaliar se a posição humeana o torna um não-cognitivista ou um subjetivista, nos termos atuais, tendo em vista a sua defesa de que a moralidade estaria relacionada às nossas paixões. Entretanto, o que podemos depreender, em concordância com Oliveira e Cardoso (2017), é que não há consenso de que a Guilhotina de Hume estabelece um entrave para qualquer inferência de ‘é’ para ‘deve ser’.

Iniciamos tratando do trecho humeano porque Rodríguez Ortiz (2015, p. 217 – 2018) defende que há uma confusão entre o que se entende por Guilhotina de Hume e o que se chama de falácia naturalista. Segundo ela, a falácia naturalista está relacionada com a tentativa de reduzir o "bom" ao que é natural – o que seria uma questão de filosofia da linguagem. Por outro lado, ela firma que a Guilhotina de Hume trata apenas da impossibilidade de se derivar um *deve* de um *é*. Entretanto Brito (2010, p. 219) observa que ambas são chamadas de "falácia naturalista" porque as posições criticadas por Moore, pelo fato de fazerem uma redução do "bom" ao natural, acabam por incidir nessa derivação atacada por Hume. O que nos interessa – independentemente de quais nomes são dados aos argumentos – é que, dependendo da interpretação que damos à crítica exposta por Hume, ela pode ser um desafio às tentativas de se derivar uma prescrição a partir de premissas descritivas. Veremos, a seguir, como Searle trata essa questão.

## 5.2 MOORE E O ARGUMENTO DA QUESTÃO ABERTA

Mais recentemente, no início do séc. XX, em seu *Principia Ethica*<sup>24</sup>, Moore (1922; 2002) nos apresentou a sua concepção da clássica falácia naturalista. Ele desenvolveu argumentos básicos contra o naturalismo realista, antecipando-se à discussão acerca da redução naturalista, que estaria em voga no séc. XX. Como quem incide na suposta "falácia

---

<sup>24</sup> Publicado originalmente em 1903.

naturalista" da forma como é concebida por Moore acaba por cometer aquela que se enquadra na de Hume, tratamos especificamente do raciocínio do autor mais recente.

Podemos classificar as posições naturalistas em duas categorias básicas com relação à identidade entre propriedades morais e propriedades naturais. O naturalismo sintético é aquele que defende que tal identidade é sintética, pois poderia ser verificada empiricamente. Já o naturalismo analítico é aquele segundo o qual tal identidade ocorre na existência de relações de sentido. Contra o naturalismo sintético, Moore vale-se do argumento da falácia naturalista. Já o Argumento da Questão Aberta (OQA) é utilizado por ele (MOORE, 1922, §22) para atacar o naturalismo analítico.

O OQA sustenta que há duas formas de perguntas: abertas e fechadas. As abertas são aquelas que precisaríamos de uma informação empírica, algo adicional, para respondê-la. Por outro lado, as fechadas são aquelas que não apelam para informação adicional alguma. Como afirmamos anteriormente, o OQA combate o naturalismo analítico, ou seja, ataca a posição que defende a identidade entre ser bom e certas propriedades naturais. Segundo Brink (2001, p. 155), o objetivo de Moore ao utilizar tal argumento foi de negar que propriedades morais são propriedades naturais ou, ainda, sobrenaturais. Isso porque, para Moore (1922), as propriedades morais são não-naturais e *sui generis*.

Resumindo esse argumento, podemos dizer que termos ou palavras normativas não podem ter definições em termos naturalistas “porque as questões relevantes que obtemos dessas análises sempre permanecerão abertas”. (SUIKKANEN, 2016, p. 353). Ele foi dirigido especialmente ao naturalismo analítico, ou seja, como dito, àqueles que supõem que há uma identidade analítica entre ser bom e certas propriedades naturais. Para Moore (2002), natural é aquilo que pode ser objeto de estudo das ciências (e aqui incluem-se tanto as ciências exatas quanto as humanas), ou seja, tudo o que é temporal – tudo que inclui o tempo. Então, o que distinguiria o natural do não-natural seria a questão do tempo. A lógica, que se ocupa da

correção ou incorreção do raciocínio, nesse sentido, não se referiria a algo natural, pois não trataria do processo natural de raciocinar – que é dependente do tempo –, mas da relação entre premissas e conclusões. A lógica e a matemática seriam formais e independentes do tempo, enquanto a física e a sociologia teriam objetos de estudo dependentes do tempo, por exemplo. Por isso, segundo ele, se, de fato, a propriedade "bom" estivesse no tempo, seria algo como um sentimento. Notadamente, Moore (2002) defende que o fato de uma coisa ser boa – ou não – é algo temporal. Entretanto, a propriedade "bom" estaria fora do tempo. Da mesma forma que podemos nos valer da matemática na física, podemos reduzir uma à outra. Isto é, assim como podemos utilizar uma ciência cujo objeto são os números em uma ciência cujos objetos são as relações físicas sem fazer reduções, Moore (2002) sustentou que propriedades morais não são propriedades naturais e que quem pressupõe tal identidade comete a falácia naturalista. Para isso, sustentou que o termo "bom" não pode ser analisado, que é logicamente simples e, por isso, indefinível. Um exemplo utilizado como analogia é o amarelo (a cor) que não pode ser identificado apenas como um comprimento de onda.

Meu argumento é que 'bom' é uma noção simples, assim como 'amarelo' é uma noção simples; que, assim como você não pode, de nenhuma maneira, explicar para quem ainda não conhece, o que é amarelo, você não pode explicar o que é bom. Definições [...] que descrevem a natureza real do objeto ou noção denotada por uma palavra [...] só são possíveis quando o objeto ou noção em questão é algo complexo. (MOORE, 1922, p. 7).

O amarelo, como cor percebida, é indefinível. Só podemos apontar e dizer "isso é amarelo" para que possamos tentar transmitir a ideia da cor que percebemos. Não podemos explicar a tal ponto que o interlocutor que não sabe o que é o amarelo consiga conceber a mesma impressão de cor. Da mesma forma, "bom", como objeto de estudo da ética, "é um objeto de pensamento simples, indefinível e não analisável". (MOORE, 1922, p. 21; 123). Assim, na impossibilidade de explicarmos algo logicamente simples, qualquer tentativa de

definir tal termo acabaria, segundo Moore, por cometer a falácia naturalista porque implicaria identificar o conceito com objetos do mundo natural. (BRITO, 2010, p. 219).

No entanto, já que estamos tratando do Argumento da Questão Aberta (OQA) temos de responder à seguinte pergunta: o que seriam questões abertas e fechadas? Em questões fechadas, a resposta já se encontra na própria pergunta. Não apelam para informações adicionais. Por exemplo: "Todo triângulo tem três lados?". Já faz parte da definição de triângulo ter três lados. Já nas questões abertas, a resposta deve ser obtida fora da própria pergunta. É preciso uma informação empírica adicional, como na pergunta "O Uruguai é uma república?". Ser uma república não é o mesmo que Uruguai. Não há uma identidade.

Então, se tentarmos testar se "bom" tem o mesmo significado que um outro termo, ou seja, se ambos os termos em questão referem-se ao mesmo referente, teremos uma questão fechada. Moore faz alguns testes perguntando se "'Bom' é o que dá prazer?" ou ainda se "'Bom' é o que é desejado?", por exemplo. Sobre a tentativa de identificar o "bom" com o prazer, ele afirma que "Quando dizem 'prazer é bom', não podemos crer que querem dizer meramente 'prazer é prazer' e nada além disso". (MOORE, 1922, p. 12). Note-se que, se dizer que "prazer é bom" fosse o mesmo que dizer que "prazer é prazer", teríamos uma pergunta fechada. Da mesma forma, se perguntássemos "'Bom' é prazer?" também teríamos uma pergunta fechada.

[...] teorias éticas que declaram que nenhum valor intrínseco pode ser encontrado, exceto na posse de alguma propriedade natural, além do prazer; e que declaram isso porque se supõe que ser 'bom' significa possuir a propriedade em questão. Tais teorias eu chamo de 'naturalistas'. Assim, atribuirei o nome Naturalismo a um método particular de abordagem da ética, um método que, estritamente entendido, é inconsistente com a possibilidade de qualquer ética. Esse método consiste em substituir por 'bom' uma propriedade de um objeto natural ou de uma coleção de objetos naturais; e, assim, substituindo a ética por algumas das ciências naturais. (MOORE, 1922, p. 39 - 40).

Para ficar mais claro, vejamos como Moore testa se "bom" é o que dá prazer.

O passo importante para a ética é este que acabamos de dar, o passo que pretende provar que 'bom' significa 'desejado'. Bem, a falácia nesta etapa é tão óbvia, que é maravilhoso como Mill não conseguiu vê-la. O fato é que 'desejável' não significa 'capaz de ser desejado' como 'visível' significa 'capaz de ser visto'. O desejável significa simplesmente o que deve ser desejado ou merece; assim como o detestável não significa o que pode ser, mas o que deve ser detestado e o condenável o que merece ser condenado. Mill, então, contrabandeava, sob a capa da palavra 'desejável', a própria noção sobre a qual ele deveria ficar bem claro. 'Desejável' realmente significa 'o que é bom desejar'; mas quando isso é entendido, não é mais plausível dizer que nosso único teste é o que é realmente desejado. É apenas uma tautologia quando o Livro de Oração fala de bons desejos? Os maus desejos também não são possíveis? Não, encontramos o próprio Mill falando de um 'objeto melhor e mais nobre do desejo' (p. 10), como se, afinal, o que é desejado não fosse *ipso facto* bom e bom na proporção da quantidade desejada. Além disso, se o desejado é *ipso facto*, o bem; então o bem é *ipso facto* o motivo de nossas ações, e não há como encontrar motivos para fazê-lo, como Mill se esforça para fazer. (MOORE, 1922, p. 66 -67; 2002, p. 117 - 118).

Da mesma forma, aquilo "que é desejado" não é "bom" por definição, i. e., a descrição do que é desejado não nos dá a definição de "bom". Como exemplo, poderíamos ter o seguinte enunciado descritivo: "Fulano deseja furar o dedo". Entretanto, satisfazer o desejo de "furar o dedo" é "bom"? Poderia ser o caso de um exame de glicose – o que tornaria o ato instrumentalmente bom. Por outro lado, poderia ser simplesmente um ato impulsivo de automutilação. É evidentemente uma questão aberta. Para Moore, se continuássemos a fazer testes sobre a definição de "bom", nunca chegaríamos a uma questão fechada. Portanto, se tal argumento (OQA) é bem sucedido, "bom" é indefinível. Então, não poderíamos identificar um referente do termo "bom" com um referente natural. Ou seja, depende da premissa de que dois termos só denotam a mesma coisa se ambos os termos tiverem o mesmo significado; caso contrário, não fazem referência à mesma coisa. Então, se um termo for indefinível, a propriedade à qual ele fizer referência será irredutível. Seguindo pelo que já expusemos, se o termo "bom" é indefinível, é também irredutível.

Em seu artigo posterior intitulado *The conception of intrinsic value*, Moore (1970) defende que somente propriedades valorativas são não-naturais, enquanto propriedades naturais seriam descritivas. Ele reconhece que não consegue explicar o que diferencia exatamente propriedades naturais de não-naturais. Seu entendimento é de que propriedades naturais descrevem um objeto, enquanto as não-naturais não o fazem. Então, ao descrever um

objeto, uma propriedade valorativa (como uma propriedade moral) poderia ser dispensada de tal descrição.

Se você pudesse enumerar todas as propriedades intrínsecas [naturais] que uma coisa possuísse, você teria dado uma descrição completa dela, e não precisaria mencionar qualquer predicado [não-natural] de valor que ela possuísse; ao passo que nenhuma descrição de uma dada coisa poderia ser completa se omitisse qualquer propriedade intrínseca [natural] dela. (MOORE, 1970, p. 274).

Para Moore (1970, p. 260), “Dizer que um tipo de valor é 'intrínseco' significa meramente que a questão de saber se uma coisa o possui, e em que grau ela o possui, depende exclusivamente da natureza intrínseca da coisa em questão”. Julgamentos de valor intrínseco seriam resultado de reflexão acerca de uma propriedade abstrata que depende de outras propriedades. (MOORE, 1922, p. 17).

É imediatamente óbvio que, quando vemos que uma coisa é boa, sua bondade não é uma propriedade que possamos pegar em nossas mãos, ou separá-la, mesmo pelos instrumentos científicos mais delicados, e transferir para outra coisa. Na verdade, não é como a maioria dos predicados que atribuímos às coisas, uma parte daquilo a que atribuímos. (MOORE, 1922, p. 124).

O argumento da questão aberta (OQA) sofre de algumas limitações e, por isso, há algumas objeções. Uma delas é a de que os exemplos dados por ele não são base para um raciocínio indutivo. Não é porque não foi apresentada uma questão que seja fechada acerca do termo "bom" que ele não pode ainda sê-lo. Sendo uma espécie de teste, o argumento da questão aberta (OQA) não é exaustivo. Seria, assim, uma generalização apressada.

A solução de Moore é intuicionista: de que apreendemos o valor intrínseco por um ato de intuição. (BRITO, 2010, p. 219). Nesse sentido, proposições analíticas são dadas intuitivamente. É o caso das questões fechadas. No caso do termo "bom", é um valor apreendido pela intuição. Isso não implica que o dever possa ser dado pela intuição: o dever é obtido inferencialmente, já o valor vem antes da obrigação. A respeito de tal questão, vemos, a seguir, como Searle trata dela.

### 5.3 A DERIVAÇÃO DE SEARLE E A FALÁCIA NATURALISTA

Dadas as apresentações preliminares dos argumentos de Hume e Moore, vejamos como John R. Searle, por sua vez, fez uma tentativa de defesa de que é possível obter proposições avaliativas a partir de premissas que sejam puramente descritivas. Tal esforço foi, primeiramente, empreendido em seu famoso artigo publicado nos anos 60 (SEARLE, 1964) e, posteriormente, em uma reelaboração, com poucas modificações no argumento, no oitavo capítulo do seu livro intitulado "Atos de fala" (SEARLE, 2011, p. 175 - 198; 1981, p. 231 - 261). Aliás, a sua defesa está intimamente relacionada com a sua teoria dos atos de fala. O título da primeira seção que compõe o sexto capítulo (SEARLE, 2011, p. 132 - 136; 1981, p. 174 - 180) desta última obra já nos sugere a posição searleana perante a questão: "A falácia da falácia naturalista". Ele afirma, ao final daquela seção, que "enunciados descritivos de fato implicam logicamente (sic) enunciados avaliativos" (SEARLE, 2011, p. 136) – o que já torna explícita a sua posição quanto à derivação de um "deve" a partir de um "é". Precisamos, então, avaliar quais as razões que o fazem chegar a tal conclusão, que contraria tanto a Hume quanto a Moore. Entretanto, vale frisar que o próprio Searle (2011, p. 176) afirma não estar interessado em oferecer contraexemplos aos argumentos de Hume e Moore. Em outros termos, para defender a sua posição, segue um trajeto argumentativo diferente de ambos. Ademais, ressalta também que não está preocupado – naquela obra – em tratar da distinção metafísica entre fato e valor.

O movimento feito por Searle no sexto capítulo de "Atos de Fala" (SEARLE, 2011) tem início com uma ressalva em relação a Moore acerca da expressão "falácia naturalista". Ele destaca que tal termo talvez tenha sido atribuído injustamente a Moore, visto que afirmar que enunciados avaliativos não podem ser derivados de enunciados descritivos é, segundo Searle (2011, p. 132), uma posição acerca da força ilocucionária de elocuições em geral, não somente éticas, ou seja, segundo Searle, Moore havia tratado da derivação de uma forma mais

geral. Entretanto, o próprio Moore (2002, p. 90 – 91) vale-se da expressão "falácia naturalista" quando aborda a ética naturalista descrita por ele como a posição que supõe que o termo bom pode ser definido "em função de um objeto natural". (MOORE, 2002, p. 91).

Dando início ao raciocínio, Searle (2011, p. 132 – 133) vale-se de uma questão apontada por Urmson. Este alega, em suma, que, quando dizemos que um argumento é bom, emitimos um enunciado sobre o próprio argumento. Tomamos esse termo "bom" como equivalente a "válido". Ora, "válido" e "inválido" são termos que correspondem à nossa aprovação ou reprovação do argumento<sup>25</sup>. Quaisquer descrições que façamos acerca de um argumento implicam uma conclusão de que tal argumento é válido ou inválido. Tal conclusão é avaliativa, pelas razões que acabamos de expor. Por isso, Searle conclui, por esse percurso de raciocínio, que podemos derivar enunciados avaliativos de enunciados descritivos, pois, mesmo que só haja termos descritivos em um argumento dedutivo válido, as descrições sobre o argumento poderiam implicar um enunciado avaliativo. (SEARLE, 2011, p. 132 – 134). Este é o primeiro movimento do raciocínio de Searle: da descrição do argumento obtemos um enunciado avaliativo. Não é o caso de ser uma questão aberta ou fechada, nem de tratar do termo "bom", mas uma questão de linguagem que parece transpor a suposta barreira entre enunciados descritivos e avaliativos.

Na sequência, para complementar a sua defesa, o filósofo propõe que só porque dois enunciados têm forças ilocucionárias diferentes, não quer dizer que a proposição de um não pode implicar a proposição de outro.

[...] do fato de que uma frase seja 'avaliativa', ou de que sua realização tenha a força ilocucionária de avaliação, não se segue que a proposição expressa não possa ser implicada por uma proposição expressa pela realização de uma frase descritiva, ou que tenha a força ilocucionária de 'descrição'. (SEARLE, 2011, p. 148).

---

<sup>25</sup> Searle (2011, p. 133) faz referência, especificamente, a argumentos dedutivos – o que "equivale a especificar critérios dedutivos para sua apreciação". (SEARLE, 2011, p. 134).

E é aqui que reside, segundo ele, a natureza da "falácia da falácia naturalista". Vamos nos valer de um exemplo de definição estipulativa feita por uma entidade governamental utilizado por Urmson (1953)<sup>26</sup> e exposto por Searle: dizer que "Esta maçã é de qualidade superior" tem força ilocucionária diferente de dizer "Esta maçã possui as características A, B e C". Além de ambos os enunciados possuírem força ilocucionária distinta, o primeiro é avaliativo, enquanto o segundo é descritivo, mas se equivalem. E, ao se equivalerem, tornam o enunciado "Toda maçã que é A, B e C é uma maçã de qualidade superior" um enunciado analítico<sup>27</sup>, segundo Searle (2011, p. 135 – 136). Porém, parece haver algo no enunciado avaliativo que não está no enunciado descritivo e isso faz com que, segundo Searle, concluamos, equivocadamente, que não haja aqui uma identidade analítica, pois quem afirma que uma maçã é de "qualidade superior" não pode afirmar que ela não contenha ao menos uma das propriedades descritas na definição estipulativa. Da mesma forma, não se pode dizer que uma determinada maçã que tenha as propriedades A, B e C não é de "qualidade superior"<sup>28</sup>. Por conseguinte, poderíamos afirmar que a pergunta "Toda maçã que é A, B e C é uma maçã de qualidade superior?", nos termos de Moore, é uma questão fechada, dado que, pela definição estipulativa, ambos os termos (ter as propriedades A, B e C e ser de qualidade superior) possuem a mesma significação. Nessa perspectiva, nossa avaliação é a de que Searle, mesmo sem argumentar diretamente contra o Argumento da Questão Aberta, obteve um contraexemplo exitoso de uma questão fechada, em que um dos termos é meramente descritivo, enquanto o outro apresenta um componente avaliativo. Podemos considerar este como um segundo argumento searleano acerca da possibilidade de se derivar um deve de um é.

<sup>26</sup> Tirado por Urmson da definição de maçã de "qualidade superior" do Ministério da Agricultura e da Pesca dos Estados Unidos.

<sup>27</sup> Esta seria a forma lógica:  $\forall x(Px \Leftrightarrow Sx)$ . A maçã seria de qualidade superior se e somente se tivesse as propriedades A, B e C.

<sup>28</sup> Como o próprio Searle (2011, p. 154) destaca, a definição estipulativa não tem somente a função de abreviação. Dizer que é de "qualidade superior" não tem somente a função de abreviar que "tem as propriedades A, B e C", pois há a questão de significação e uso – que envolve, por um lado, condições de verdade e, por outro, a finalidade.

Vejamos agora uma terceira maneira como Searle procura provar a derivação de proposições avaliativas a partir de premissas puramente descritivas. Ele tenta fazê-lo a partir de descrições do fato institucional da promessa e apresenta cinco enunciados que envolvem e relacionam o ato de prometer e a obrigação.

1. Jones pronunciou as palavras ‘Prometo pagar cinco dólares a você, Smith’.
  2. Jones prometeu pagar a Smith cinco dólares.
  3. Jones colocou-se sob (assumiu) uma obrigação de pagar a Smith cinco dólares.
  4. Jones está obrigado a pagar cinco dólares a Smith.
  5. Jones deve pagar cinco dólares a Smith.
- (SEARLE, 2011, p. 177).

Cada um desses enunciados relaciona-se com o seguinte e com os demais. Não pretendemos reconstruir o argumento de Searle, mas trazer à discussão seus pontos principais – o que exige que eles sejam apresentados, ao menos sumariamente. A estratégia utilizada por ele é a de passar de premissas factuais para uma conclusão normativa (GIAROLO, 2013, p. 6), isto é, de, a partir de enunciados descritivos, chegar a um enunciado prescritivo. Para isso, aplica a regra de inferência dedutiva direta, chamada *modus ponens*, reiteradamente, aos enunciados factuais<sup>29</sup> de 1 a 4 e a partir de tautologias chega até o enunciado prescritivo 5. Tal procedimento gerou um amplo debate, em especial, mas não somente, com Hare (1969).

Prometer, para Searle (2011, p. 178), "é o ato de chamar a si uma obrigação", e podemos considerar que o enunciado que está entre aspas em '1' é um ato de prometer se satisfizer as condições de intenções, crenças, ser uma fala inteligível e ser compreendida. (SEARLE, 2011, p. 57; 178). Segundo o autor, '2' pode ser derivada de '1' sem que haja qualquer premissa avaliativa. Ambos, '1' e '2', são enunciados descritivos e a passagem do primeiro para o segundo não incluiu componente avaliativo algum. O ponto de partida de Searle é a sua teoria dos atos de fala (SEARLE, 2011), trabalhada a partir do pensamento de

---

<sup>29</sup> Omitimos os passos intermediários (identificados com letras minúsculas após os números), cuja função é a de preencher certas lacunas argumentativas de importância secundária para o nosso foco, tais como a inclusão de cláusulas *ceteris paribus* (que significa, em uma tradução livre, "todo o resto fica igual"). A exceção é a passagem de '1' para '2' que é referenciada como '1a', pois é um dos focos da crítica de Hare (1969).

Austin – de quem era discípulo. Nela, temos a distinção entre atos de enunciação, proposicionais e ilocucionários. Os atos ilocucionários<sup>30</sup> possuem como característica serem proferidos em determinados contextos, sob certas condições e com certas intenções. (SEARLE, 2011, p. 24 – 25). Fornecem um conteúdo proposicional no enunciado juntamente a uma força ilocucionária específica. Prometer enquadra-se, então, como ato ilocucionário – é performativo (é o realizar de uma ação). Isso significa que, ao prometer, as palavras proferidas pelo falante relacionam-se com o mundo de uma forma particular.

A tendência para aceitar uma distinção rígida entre ‘é/está’ e ‘deve’, do mesmo modo que entre descrição e valoração, reside numa determinada concepção a respeito do modo como as palavras se relacionam com o mundo. (SEARLE, 1981, p. 241).

Hare (1969, p. 145) criticou a passagem de ‘1’ para ‘2’, a saber, nas palavras de Searle, aquela que diz que "(1a) Em certas condições C, qualquer pessoa que pronuncie as palavras (frase) 'Por meio deste, prometo pagar a você, Smith, cinco dólares' promete pagar a Smith cinco dólares." (SEARLE, 1969, p. 121), A crítica principal que Hare (1969) fez à posição de Searle é que a premissa ‘1a’ é, ou contém implicitamente, uma avaliação ou prescrição sintética, não apenas sobre o uso de palavras em inglês, mas também sobre a moralidade de manter promessas. Hare (1969) argumenta que se comprometer com a instituição de fazer promessas não é apenas se comprometer verbalmente, mas moralmente. Neste sentido, a principal crítica de Hare à posição de Searle é que este não está apenas descrevendo o uso da linguagem, mas está fazendo uma afirmação moral embutida em sua definição de promessa, o que, segundo Hare, é problemático do ponto de vista de uma teoria puramente descritiva da linguagem e da moral. Neste sentido, Hare parece concordar com

<sup>30</sup> Sobre a taxonomia dos atos ilocucionários, John Searle explica que “Se adotarmos o ponto ilocucionário como a noção básica para classificar os usos da linguagem, então há um número bastante limitado de coisas básicas que fazemos com a linguagem: dizemos às pessoas como são as coisas, tentamos levá-las a fazer coisas, comprometemo-nos nós mesmos para fazer as coisas, expressamos nossos sentimentos e atitudes, e provocamos mudanças por meio de nossos enunciados. Frequentemente, fazemos mais de uma delas ao mesmo tempo no mesmo enunciado.” (SEARLE, 1975, p. 369).

Moore de que os juízos morais não podem ser reduzidos a juízos descritivos. Por outro lado, Searle (1969) defende, em resposta a Hare (1969) que a afirmação intermediária '1a' não é uma afirmação moral adicionada à linguagem, mas uma regra constitutiva que faz parte da própria definição de promessa, e, portanto, não introduz uma dimensão moral separada.

Por que um falante deveria se preocupar se suas declarações são autocontraditórias? E a resposta está claramente no fato de que é inerente à noção de uma declaração (palavra descritiva) que uma autocontradição (palavra descritiva) é um defeito (palavra avaliativa). Ou seja, aquele que faz uma declaração está comprometido (*ceteris paribus*) em evitar autocontradições. Não decidimos primeiro fazer declarações e depois tomamos uma decisão avaliativa separada de que elas seriam melhores se não fossem autocontraditórias. Portanto, ainda estamos diante da situação em que os compromissos estão essencialmente envolvidos em fatos. (SEARLE, 1969a, p. 264).

A passagem dos enunciados de '1' a '4' não inclui elementos prescritivos aparentes. É no enunciado '5' que surge o elemento prescritivo: o "deve". Em outras palavras, apesar de o enunciado '5' ter o mesmo conteúdo proposicional que os demais, possui força ilocucionária distinta. Efetivamente, há algo específico na promessa que a distingue dos demais atos ilocucionários: uma determinada suposição, i. e., em toda promessa, o ouvinte supõe uma obrigação. (SEARLE, 1981, p. 81). É aí que entra um elemento que não é apenas descritivo e que surge no enunciado prescritivo 5. O elemento prescritivo "deve" possui uma força ilocucionária específica distinta de "colocou-se sob uma obrigação". Este último é descritivo; entretanto, a significação é, segundo ele, a mesma. Conseqüentemente, o normativo parece já estar presente nos enunciados de '1' a '4', porém com forças ilocucionárias diferentes – pelo fato de que "supor uma obrigação para desempenhar um certo ato é o traço essencial de uma promessa". (SEARLE, 2011, p. 60).

Apesar da crítica à "falácia naturalista", a partir da tentativa de demonstração de que podemos encontrar no ato ilocucionário da promessa o caminho para a derivação de um "deve" a partir de um "é", Searle (2011, p. 176) não identifica o "deve" da obrigação contida

na promessa com um "deve moralmente" – o que significa que sua intenção com determinado procedimento não é de derivar valores morais. Wall (2008, p. 238), por outro lado, defende que a prova que Searle apresenta "é projetada para derivar valores morais" e que a ética teórica pode sofrer profundas implicações, mesmo que o próprio Searle negue que sua prova pretenda derivar valores morais de premissas puramente descritivas.

Embora a prova de Searle se mova de descrições de supostos fatos institucionais (e não, supostamente, de descrições da natureza humana), no entanto, a prova, se for sólida, exigiria que reavaliássemos a suposta barreira lógica entre meras descrições e obrigações morais. (WALL, 2008, p. 238).

De fato, Searle (2011, p. 176) afirma que o 'deve' do qual ele trata tem o sentido de uma obrigação e não de um dever moral – o que torna a sua derivação uma questão mais de filosofia da linguagem do que de uma ética de primeira ordem. Apesar disso, ele mesmo (SEARLE, 2011, p. 177) reconhece que tal derivação tem implicações no campo da filosofia moral. Notadamente, a linguagem, mesmo não sendo um fato institucional, é a instituição social de base, "parte constitutiva da realidade institucional". (SEARLE, 2007, p. 89). Destarte, o eventual êxito de sua derivação metaética tem consequências em uma análise ética de primeira ordem.

Para finalizar, Searle não se empenha em definir o termo "bom" em uma questão fechada, mas procura mostrar que enunciados descritivos e prescritivos podem compor os termos de uma questão de tal espécie.

O argumento de Moore de que o normativo não é redutível a propriedades naturais (como mostrado pelo argumento da questão aberta) não pode prevalecer contra Searle. Searle não explica o "dever" normativo em termos de algo não normativo. No entanto, Searle mostra como derivar uma declaração de fato normativo a partir de outros tipos de declarações. A derivação de Searle simplesmente não requer o tipo de análise redutiva de Moore associada ao naturalismo. (BUTCHARD; D'AMICO, 2018, p. 63).

A questão da falácia naturalista é controversa e clássica em debates sobre metaética. Muitos autores importantes em metaética, tais como Peter Railton (2013), que defende um realismo moral, consideram que o Argumento da Questão Aberta de Moore é um argumento convincente. De fato, o Argumento da Questão Aberta suscitou muito debate filosófico até os dias atuais. Horgan e Timmons (1992) defendem que a nova onda de naturalismo ético não consegue escapar do OQA de Moore porque ela não consegue explicar por qual razão as respostas para as questões morais são verdadeiras ou falsas sem recorrer a termos morais, o que levaria a uma regressão infinita de questões abertas. Neste sentido, qualquer autor que assuma uma posição naturalista estará sujeito a incluir-se em tal discussão. Por outro lado, a derivação de Searle também gerou uma enorme repercussão filosófica e parece contornar o OQA ao não concordar que se coloque a questão nos termos que Moore apresenta. Sendo assim, consideramos que tal debate acerca das formas como Searle procura provar a derivação de proposições avaliativas a partir de premissas puramente descritivas não é conclusivo, mas um debate ainda em aberto. De qualquer forma, consideramos que esta discussão sobre a falácia naturalista não poderia ser ignorada, pois nos fornece evidências de como a filosofia da linguagem searleana é importante para a sua filosofia da realidade social.

## 6 A REALIDADE SOCIAL EM SEARLE

Como expusemos, quando trata de assuntos relacionados à consciência ou à ontologia da mente, Searle (2001, p. 54 – 56) toma o cuidado de nos alertar que há um equívoco clássico que outros autores cometem ou cometeram: o de confundir objetividade ontológica com objetividade epistêmica. Assim, para tratar de objetividade e subjetividade, é importante que identifiquemos se estamos tratando dos termos no sentido ontológico ou epistêmico. Essa distinção é importante, pois a caracterização do tipo de intencionalidade – intrínseca ou derivada – depende de estarmos falando de algo que seja independente-do-observador ou relativo-ao-observador.

### 6.1 A INTENCIONALIDADE A PARTIR DE UM MUNDO NÃO INTENCIONAL<sup>31</sup>

Vamos começar do mais básico: da filosofia da mente searleana. Trataremos de conceitos que são base para os que foram elencados anteriormente. Começaremos, portanto, pela consciência. Sucintamente, para Searle (1998, p. 25), a consciência é parte natural do mundo físico, i. e., é natural e biológica, ou seja, ele rejeita o dualismo de substâncias cartesiano. Entretanto, para ele, isso não significa incorrer em um eliminativismo, não implica negar que tenhamos estados internos qualitativos e subjetivos. O autor defende o que ele chama de “naturalismo biológico” (SEARLE, 1998, p. 26), que, resumidamente, abandona as categorias cartesianas de mente e corpo e assume que a consciência é causada por microprocessos do cérebro e acaba por ser uma propriedade deste em níveis macrossuperiores. Os processos cerebrais (acessíveis por terceira pessoa) causariam a consciência (acessível apenas por primeira pessoa), que, por sua vez, seria uma propriedade do cérebro (SEARLE, 1998, p. 35). Melhor dizendo, a consciência seria um fenômeno intrinsecamente relacionado ao processo cerebral, sendo ambos os fenômenos naturais, assim

---

<sup>31</sup> Esta seção foi publicada como resultado parcial desta pesquisa na obra *Filosofia e Direito: Estudos* (NUNES; PAVIANI, 2020).

como a liquidez da água manifesta-se em nível macro, a partir de características em níveis moleculares (micro). Em suma, para Searle, não há fenômenos não naturais na produção da consciência – o que há é uma diferença ontológica: os processos cerebrais (micro) são ontologicamente objetivos, enquanto a consciência (macro) é ontologicamente subjetiva, pois somente existe enquanto experienciada.

Entendida a ontologia da consciência, podemos passar para outro conceito-chave para o entendimento do pensamento de Searle, que é o de intencionalidade. Esse é um termo técnico e central na filosofia searleana. Fora do contexto filosófico, geralmente, é utilizado com o significado de “ter a intenção de”, como uma intenção prévia (antes da ação). É importante que fique claro que o termo “intencionalidade” não foi utilizado originalmente por John Searle, pois alguns filósofos medievais já o haviam abordado. Tal conceito foi reincorporado no século XIX ao debate filosófico por Franz Brentano (2002), para o qual toda consciência é a consciência de alguma coisa<sup>32</sup>. Por outro lado, Searle (2002, p. 1) utiliza o termo em um sentido diferente. Intencionalidade seria, para ele, a capacidade ou propriedade de certos estados mentais de serem sobre o que lhes é externo. Assim, estados mentais, para serem, intencionais, devem ser dirigidos ou ser sobre objetos ou estados de coisas do mundo. A novidade que Searle traz em relação a seus antecessores é que, para ele, pode haver estados conscientes que não são intencionais, bem como estados intencionais que não são conscientes. Ele já faz tal distinção no início de uma de suas obras mais famosas, chamada justamente de *Intencionalidade* (2002):

Intencionalidade não é a mesma coisa que consciência. Muitos estados conscientes não são Intencionais – por exemplo, um sentimento súbito de exaltação – e muitos estados Intencionais não são conscientes – por exemplo, tenho muitas crenças sobre as quais não estou pensando no momento e nas quais posso nunca ter pensado. (SEARLE, 2002, p. 2 - 3).

---

<sup>32</sup> Entretanto, tanto Brentano quanto Husserl defendiam que a consciência é sempre intencional. Quando Brentano trata de intencionalidade, trata dos fenômenos mentais – é o fenômeno mental que tem um objeto intencional. Husserl (2006, p. 190, §84) defendeu inclusive que "A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência no sentido forte [...]".

Há, portanto, estados mentais intencionais (como uma crença ou um desejo) e não intencionais (como uma dor<sup>33</sup>). É importante salientar que intencionalidade é diferente de consciência, pois posso ter uma crença da qual não estou consciente no momento (SEARLE, 2002, p. 2 – 3), mas uma crença é sempre intencional, pois é sobre algo ou dirigida a algo. Por exemplo, creio que a capital do Brasil é Brasília. Entretanto, na maior parte do tempo, não estou pensando nisso, ou seja, é uma de minhas crenças, mas nem sempre estou consciente dela. Como afirmamos em Nunes (2014, p. 40), “[...] na teoria searleana, a diferença entre os estados intencionais e a consciência é que os primeiros são necessariamente representacionais com relação a seus objetos”. O conceito de intencionalidade é importante para tratarmos, posteriormente, da intencionalidade coletiva.

## 6.2 AS BASES ONTOLÓGICAS DA REALIDADE SOCIAL EM SEARLE<sup>34</sup>

Nesta seção, analisamos – de forma panorâmica – a trajetória argumentativa que John Searle faz para defender sua tese acerca das bases ontológicas sobre as quais a realidade social e, talvez, a moral estão ancoradas. Para tanto, é preciso partir de certos conceitos com os quais o autor trabalha em filosofia da mente e que são basilares para a construção de outras concepções acerca da sua ontologia da realidade social. É necessário abordar as questões preliminares, antes de tratar das principais e, neste caso, vamos, primeiramente, tratar das bases ontológicas da realidade social, para poder, então, tratar da moral em Searle, examinando se tanto a moral quanto a realidade social poderiam comungar das mesmas bases.

Como dito anteriormente, vamos examinar o aparato conceitual que Searle (2010, p. 6 – 11) cria e utiliza para abordar a ontologia da realidade social. Os conceitos básicos – dos quais tratamos adiante e que são elencados por Searle (1995, p. 13) como chave para o

---

<sup>33</sup> Uma dor não é "sobre" algo, nem dirigida a algo, mas simplesmente sentida.

<sup>34</sup> Esta seção foi publicada como resultado parcial desta pesquisa na obra *Filosofia e Direito: Estudos* (NUNES; PAVIANI, 2020).

entendimento da possibilidade da objetividade da realidade social – são os seguintes: atribuição de função, intencionalidade coletiva, regras constitutivas, funções de status, poderes deônticos e fatos institucionais.

### **6.2.1 Realidade social em um mundo natural**

Até aqui, tratamos, de forma breve, dos principais conceitos do naturalismo biológico de John Searle em filosofia da mente. Agora, podemos partir para um ponto talvez mais complexo do pensamento searleano – aquele que trata da realidade social. Dada a rejeição preliminar ao dualismo de substâncias e a consequente eliminação de um mundo não natural, algumas perguntas podem surgir e tornam-se importantes para o assunto no qual nos detemos nesta seção: as bases ontológicas da realidade social e, talvez, da moral. Ora, considerando que o mundo é composto de partículas físicas, como Searle explica a existência de uma realidade social? Mais especificamente, como podem existir, segundo ele, deveres, direitos e obrigações? Que tipo de existência poderíamos dizer que deveres e direitos apresentam? São naturais? Visto que Searle classifica a si próprio como um naturalista biológico em filosofia da mente, poderíamos dizer que ele defende que deveres e direitos fazem parte do mundo natural?

Para responder a tais perguntas, é necessário partir de como Searle concebe a realidade, ou melhor, de como ele explica a realidade social em um mundo exclusivamente natural. A primeira pergunta é, portanto, fundamental. Para Searle, o mundo é composto de partículas físicas, que são organizadas em sistemas (definidos por suas relações causais). Alguns desses sistemas são orgânicos e alguns possuem consciência. Por possuírem consciência, são capazes de intencionalidade e, dependendo do estágio evolutivo, são capazes de formar grupos sociais. (SEARLE, 1998a, p. 144). Em um estágio ainda mais alto, alguns são capazes de criar, coletivamente, uma classe objetiva de entidades, que têm uma ontologia

diferente, ou seja, que só existem porque são pensadas como existentes (como dinheiro, clubes, casamentos, etc.). Porém, que estatuto ontológico seria esse?

Para o filósofo estadunidense, o dualismo de substâncias está equivocado, mas ele considera que a realidade é composta por elementos que são dependentes do observador e outros que são independentes do observador, chamados por ele de intrínsecos. Os primeiros dependem antes da existência de agentes intencionais conscientes pois, sem estes, não podem existir. Para exemplificar: atitudes, pensamentos e intencionalidade (enquanto experiência de um ou mais seres conscientes) são dependentes do observador – são ontologicamente subjetivos. Por outro lado, força, massa e energia potencial gravitacional, os fatos brutos, são exemplos de elementos da realidade que são independentes do observador, ou seja, não dependem de serem experienciados por um observador para que existam. Por isso, Searle (2010, p. 17 - 18) afirma que são ontologicamente objetivos<sup>35</sup>. Para saber se poderíamos classificar algo como ontologicamente subjetivo ou objetivo, teríamos de nos perguntar se o que estamos considerando teria existido se nunca tivesse havido um agente consciente no mundo. (SEARLE, 1995, p. 11).

Entretanto, é importante frisar que subjetividade ontológica não significa subjetividade epistêmica. "A subjetividade e a objetividade epistêmicas são propriedades das asserções" (SEARLE, 2007, p. 76), não das coisas nem dos fatos, nem dos estados de coisas do mundo. Uma asserção pode ser epistemicamente subjetiva porque expressa uma opinião, um sentimento ou uma preferência de quem a emite. O valor de verdade da asserção epistemicamente subjetiva não depende do estado de coisas do mundo, mas de sentimentos, atitudes ou preferências do autor da asserção. Já o valor de verdade de uma asserção epistemicamente objetiva independe desses fatores. (SEARLE, 2007, p. 76; 2010, p. 17 - 18). Isso porque a objetividade epistêmica é uma característica de "proposições ou frases

---

<sup>35</sup> Apesar de causar uma estranheza inicial, é importante notar que a consciência e a intencionalidade também são ontologicamente objetivas, porque a sua existência (enquanto produto do cérebro) independe, sob um certo aspecto, de que um observador externo a experiencie.

declarativas". (ARAÚJO, 2010, p. 165). Então, a classificação de epistemicamente subjetivo ou objetivo não serve para uma avaliação da realidade, mas do discurso que fazemos acerca da realidade. (ARAÚJO, 2010, p. 165). Por outro lado, objetividade e subjetividade ontológicas são propriedades da realidade, ou melhor, são formas de existência.

O que isso significa? Retomando o que dissemos anteriormente: se a existência depende de um observador, o estatuto ontológico é subjetivo, se não depende, é objetivo. Nesse sentido, Searle (1995, p. 19) defende que não há funções na natureza, ou melhor, que não há funções intrínsecas aos fatos brutos e, por isso, não há uma teleologia inerente a eles. As funções são atribuídas aos objetos da realidade bruta por seres capazes de intencionalidade. Portanto, nunca são intrínsecas (SEARLE, 1995, p. 19), mas sempre atribuídas, sendo tal atribuição relativa ao observador ou ao usuário.

Talvez seja melhor esclarecer um pouco mais esse ponto. É fácil verificar que não somente os seres humanos, mas muitos outros animais têm a capacidade biológica de atribuir funções a objetos. Quando um animal utiliza um graveto como ferramenta, atribui (ou impõe) função àquele objeto. O objeto em si não é uma ferramenta. Isso porque "funções [...] nunca são intrínsecas, mas sempre relativas ao observador". (SEARLE, 1995, p. 14). Alguém poderia dizer que podemos, sim, descobrir funções na natureza; entretanto, o que fazemos é atribuir uma teleologia aos fatos causais que observamos. Em síntese, na natureza não há fatos funcionais, apenas fatos causais. Assim, quando investigamos o mundo, não descobrimos funções naturais, mas desvelamos processos causais e acabamos por atribuir a eles uma teleologia. (SEARLE, 1995, p. 15 – 16). Enfim, a causalidade dos fatos brutos é independente do observador. Os seres humanos (e outros animais que possuem a capacidade biológica da intencionalidade) é que atribuem uma normatividade e, por consequência, uma teleologia às relações causais que observam. No entanto, esta normatividade ou teleologia não faz parte dos fatos brutos em si: a atribuição é feita situando a causalidade observada em uma teleologia.

(SEARLE, 2000, p. 114 – 115). Conseqüentemente, o estatuto ontológico das funções é subjetivo.

Por outro lado, temos também uma capacidade de impor função que não precisa estar baseada na estrutura física de algo. Dizendo de outra forma, somos capazes de atribuir, coletivamente, uma função de status a um objeto ou a um estado de coisas. É importante notar que não estamos tratando agora de atribuição de função de forma geral, mas de algo mais específico, ou seja, da atribuição coletiva de um tipo especial de função: a função de status. Um caso clássico é o do dinheiro – exemplo utilizado com grande frequência por Searle (2000, p. 118 – 120) em seus escritos e em suas palestras. Uma determinada cédula só funciona como dinheiro porque reconhecemos coletivamente o seu status como tal. A sua forma física não executa a função atribuída, mas é dinheiro e funciona como tal "porque nós adotamos certo conjunto de atitudes a seu respeito". (SEARLE, 2007, p. 82). É por isso que funções de status não têm uma existência independente: são ontologicamente subjetivas, pois precisam ser representadas<sup>36</sup> como existentes para que possam existir. Destarte, temos a capacidade natural de atribuir funções de *status*.

Isso posto, a atribuição de função pode ser classificada, segundo Searle (1995, p. 22 – 23), em duas categorias e uma subcategoria: categoria (I) – a não-agente (que ele chama de latente), que acontece quando atribuímos um propósito à causalidade natural, como no bombeamento de sangue pelo coração; categoria (II) – a agente (denominada por ele de manifesta), que se refere ao uso que o agente confere a objetos ou entidades (como a uma chave de fenda); subcategoria (II-a) – a que é uma subclasse da agente, ou seja, a de significar algo, de representar um estado de coisas do mundo<sup>37</sup>. A atribuição de função de status pode ser classificada nesta última. Se tal atribuição é feita coletivamente, podemos chamá-la de

---

<sup>36</sup> Essa representação é linguística ou simbólica.

<sup>37</sup> Um exemplo utilizado por Searle (1995, p. 23) para tornar clara esta subclasse especial é o da função da sentença "A neve é branca". A função de tal sentença, segundo ele, é representar tal estado de coisas do mundo. Tal representação pode ser verdadeira ou falsa.

atribuição coletiva de função, a qual depende de intencionalidade e é, portanto, uma aplicação da intencionalidade coletiva. (SEARLE, 2010, p. 43). Tal aplicação acontece, sobretudo, nos casos II e III, nos quais há a criação de objetos (ou aproveitamento de objetos existentes) ou entidades abstratas cujas funções passam a ser atribuídas coletivamente e, já que falamos em intencionalidade coletiva, sigamos para o próximo passo.

Outra das capacidades biológicas que temos em comum com outros animais é a de intencionalidade, conceito do qual já tratamos anteriormente. Todavia, a forma de intencionalidade que mais nos interessa para tratar da possibilidade da existência de deveres e direitos é aquela da qual estes dependem, como veremos: a intencionalidade coletiva, que é a capacidade de compartilhar certos estados intencionais. Para Searle (1995, p. 25 – 26), muitos filósofos consideram que a intencionalidade coletiva pode ser reduzida à intencionalidade individual, ou seja, que algo na forma "nós pretendemos" seria derivado de um "eu pretendo" e de um "você pretende", por exemplo. Entretanto, o filósofo estadunidense considera esse um argumento falacioso<sup>38</sup> e defende uma posição radicalmente divergente: a forma da intencionalidade coletiva é somente um "nós pretendemos", isto é, "a intencionalidade que existe em cada cabeça individual tem a forma "nós pretendemos". (SEARLE, 1995, p. 26). O autor explica a intencionalidade coletiva da seguinte maneira:

A intencionalidade coletiva é simplesmente o fenômeno de compartilhamento de formas de intencionalidade no âmbito da cooperação humana ou animal. [...] A intencionalidade coletiva está presente em qualquer forma de comportamento de cooperação, desejo ou crença compartilhados, nos quais os agentes em questão estão conscientes em compartilhar desejos, crenças e intenções. (Searle, 2007, p. 78 – 79).

---

<sup>38</sup> Searle (1998a, p. 149) não só se opõe a que a intencionalidade coletiva deva ser reduzida à intencionalidade individual, como também diverge da existência de qualquer tipo de "espírito" hegeliano. "[...] parece que temos que escolher entre reducionismo, por um lado, ou uma supermente flutuando sobre mentes individuais, por outro. Eu quero reivindicar, pelo contrário, que o argumento contém uma falácia e que o dilema é falso. Efetivamente toda a minha vida mental está dentro do meu cérebro e toda a sua vida mental está dentro do seu cérebro, e assim por diante para todos os outros. Mas disso não se segue que toda a minha vida mental deve ser expressa na forma de uma frase referente a mim. A forma que a minha intencionalidade pode tomar é simplesmente 'nós pretendemos' [...]. (SEARLE, 1995, p. 25 – 26).

No fenômeno da intencionalidade coletiva, não necessariamente cada indivíduo sabe a intencionalidade individual dos outros. Todos os indivíduos "precisam acreditar que compartilham um objetivo coletivo e pretendem fazer a sua parte" (SEARLE, 2010, p. 45) para que tal objetivo seja alcançado, mesmo que cada um não saiba qual é a parte correspondente aos outros. O caso é que, quando pretendemos, coletivamente, fazer, ou quando estamos fazendo algo juntos, temos um objetivo coletivo para alcançar e a intenção é de cooperarmos para isso (SALICE, 2015). Nessas situações, temos intenções na forma da primeira pessoa do plural, as "intenções-nós". Esse tipo de intenção possui uma estrutura lógica diferente de uma "intenção-eu", pois o agente concebe suas ações como contribuições singulares por meio das quais um objetivo coletivo é perseguido. É por isso que Searle considera as "intenções-nós" (ou seja, a intencionalidade coletiva) ontologicamente anteriores às "intenções-eu" (intencionalidade individual): porque a "intenção-nós" não pressupõe que haja uma série infinita de "intenções-eu", na forma "eu acredito que você acredita que eu acredito que...", mas presume que o outro seja um candidato à mesma "intenção-nós" e crê que esse outro tenha tal intenção. Desta maneira, as "intenções-nós" são irreduzíveis às "intenções-eu": são formas de intencionalidade na primeira pessoa do plural, mas que estão em mentes individuais e não em uma mente coletiva. Portanto, a intencionalidade coletiva não é nem pode ser reduzida à intencionalidade individual. (ARAÚJO, 2010, p. 168).

Exemplificando, em um tribunal, todos os membros, entre eles réu, advogados, juiz e júri, ou seja, todas as partes cooperam para a realização do julgamento. Entretanto, não há uma mente coletiva que cria esta realidade institucional – há mentes individuais com a mesma intencionalidade coletiva. Explicando melhor, cada agente no tribunal age considerando o status atribuído coletivamente a cada um, inclusive o seu próprio. Cada um pressupõe que os outros têm a mesma "intenção-nós" e cada ação individual não está desvinculada de uma cooperação coletiva para a realização do julgamento judicial. Assim, para que o objetivo

coletivo seja alcançado, cada indivíduo precisa fazer a sua parte. Isto é, a intencionalidade individual é o meio pelo qual a intencionalidade coletiva pode ter as suas condições de satisfação satisfeitas.

Para ficar mais claro o porquê de a intencionalidade coletiva ser ontologicamente anterior à intencionalidade individual na realidade social e, como veremos, na institucional, é importante ressaltar que, quando Searle (2010a, p. 166 – 167) trata da intencionalidade coletiva, não está afirmando que, na base, temos uma crença de que há um outro agente igual a nós e que compartilha conosco de uma intencionalidade coletiva. Primitivamente, há uma pressuposição de que os outros são agentes como nós – e pressuposições não são crenças, ou seja, há um senso do outro como um candidato à intencionalidade coletiva. Este senso biologicamente primitivo serve de *background* para a nossa intencionalidade coletiva. Ele é uma “condição necessária de todo comportamento coletivo e, portanto, de todo diálogo”. (SEARLE, 2010a, p. 167).

Assim, um fato social dá-se quando envolve intencionalidade coletiva (SEARLE, 1995, p. 26; 2007, p. 79) da parte de, pelo menos, dois agentes conscientes, que podem ser humanos ou outros animais. É nesse sentido que os fatos sociais diferenciam-se dos fatos brutos: os primeiros dependem de intencionalidade coletiva para a sua existência, enquanto os últimos não. Entretanto, os fatos sociais não podem existir sem os fatos brutos, pois fenômenos de nível mais alto dependem de fenômenos de nível mais baixo. Por essa razão é que um fenômeno como a sociedade – que é de alto nível – depende da intencionalidade coletiva (de nível mais baixo). Esta, por sua vez, é dependente da intencionalidade e, nesta cadeia de dependência, seguem-se a neurobiologia, a biologia, a química e a física – de nível ainda mais baixo. (SEARLE, 2010, p. 25). Voltemos aos fatos sociais: se qualquer fato que envolva intencionalidade coletiva é um fato social, outras espécies de animais também são

capazes de fatos sociais. No entanto, há uma classe dos fatos sociais que é exclusiva da nossa espécie, pois só os humanos são capazes de criar instituições: os fatos institucionais.

Os fatos institucionais também são ontologicamente subjetivos, pois são relativos ao observador. Searle (2010, p. 93) afirma que "todos os fatos institucionais são criados pela mesma operação lógica: a criação de uma realidade pela representação dela como existente". A existência dos fatos institucionais depende de representação e esta se dá através de um meio linguístico ou simbólico: as regras constitutivas (SEARLE, 2000, p. 115 – 116), ou seja, os fatos institucionais "só existem dentro de sistemas de regras constitutivas". (SEARLE, 1995, p. 28). É necessário, portanto, entender como Searle diferencia regras reguladoras de regras constitutivas. Porém, primeiramente, vamos diferenciar fatos institucionais de fatos sociais. Searle (1995, p. 38) define que fatos institucionais "são subclasses de fatos sociais". Por quê? Ora, biologicamente nós, seres humanos, como alguns outros animais, somos capazes de consciência e intencionalidade – o que nos habilita a ter intencionalidade coletiva. Além disso, Searle (2000, p. 125) defende que "com a intencionalidade coletiva, uma espécie tem automaticamente fatos sociais e realidade social". Assim, para ele (SEARLE, 1995, p. 38), "qualquer fato envolvendo intencionalidade coletiva é um fato social". Contudo, não verificamos fatos institucionais como componentes da vida dos demais animais. Isso porque os fatos institucionais não só dependem de intencionalidade coletiva, mas são constituídos por dois outros fatores: a atribuição de funções e as regras constitutivas (SEARLE, 2007, p. 80). Ainda, uma das funções mais importantes dos fatos institucionais é a de interagir com os fatos brutos, por meio das nossas ações, ou melhor, por meio da nossa intencionalidade. (SEARLE, 2006b, p. 115).

Tratemos do conceito de regra constitutiva, o qual é importante tanto para compreendermos como são possíveis os fatos institucionais quanto para entendermos que tipo de existência poderíamos dizer que, para Searle, os direitos, por exemplo, apresentam. Para

isso, é preciso que façamos a distinção entre regras reguladoras e regras constitutivas (ou regras de constituição). A diferença é bem simples de ser entendida: enquanto as regras reguladoras apenas regulam formas preexistentes de comportamento, as constitutivas "criam a possibilidade ou definem novas formas de comportamento" (SEARLE, 2007, p. 83). Valendo-nos dos exemplos utilizados pelo próprio filósofo (SEARLE, 2000, p. 115; 2007, p. 83), podemos explicar essa diferença da seguinte maneira: o trânsito de automóveis pode existir mesmo que não haja regras que o regulem. As pessoas poderão deslocar-se utilizando seus carros mesmo que não haja regras. Assim, uma regra de trânsito apenas regula um comportamento que já ocorre, i. e., o de trafegar com automóveis. Por outro lado, há regras que criam, constituem, uma certa realidade. Um jogo de cartas possui regras sem as quais não é um jogo de cartas. Um julgamento judicial em um tribunal também. Quer dizer, as regras do jogo de cartas não regulamentam o jogo: sem as regras não há o jogo, ou seja, as regras são constitutivas do próprio jogo. Essas regras, segundo Searle (1995, p. 28; 2007, p. 83) possuem uma forma típica: "X conta como Y em C". Isso acontece também com um julgamento em um tribunal: o seu funcionamento e a própria constituição do tribunal como tal dependem de serem reconhecidos coletivamente como tais naquele contexto. O tribunal é, portanto, um fato institucional, pois, além de depender de intencionalidade coletiva, ainda envolve instituições humanas, ou seja, implica atribuição de funções de status. Verifiquemos melhor como as regras constitutivas funcionam, dada a sua forma.

As regras de constituição, quando aplicadas à realidade institucional, podem sofrer iterações em que os termos podem ser intercambiados. O termo 'C' refere-se ao contexto e poderíamos, portanto, ler a forma típica das regras constitutivas da seguinte maneira: "X conta como Y em um contexto C". É nesta forma das regras constitutivas que se aplicam as funções de status Y, pois a passagem de X para Y é a atribuição de função de status (SEARLE, 2007, p. 84 – 87) que só a nossa espécie é capaz de fazer. Como exemplo, poderíamos dizer que um

determinado papel escrito conta como documento em uma determinada sociedade. Na sequência, faríamos uma iteração: de que tal documento conta como prova dentro de um processo. Então, teríamos algo assim:

X<sub>1</sub> (papel escrito) conta como Y<sub>1</sub> (documento) no contexto C<sub>1</sub> (sociedade específica)  
X<sub>2</sub> (documento) conta como Y<sub>2</sub> (prova) no contexto C<sub>2</sub> (processo judicial)

Assim, segue-se o processo iterativo<sup>39</sup>. Notemos que é a intencionalidade coletiva que faz a atribuição do status Y<sub>1</sub> ao objeto papel referenciado por X<sub>1</sub>, o que acontece também na iteração.

Temos aqui, portanto, os três elementos fundamentais elencados por Searle para o entendimento da realidade social: atribuição de função (sobretudo, a atribuição de função de status), intencionalidade coletiva e regras constitutivas.

### 6.2.2 Os direitos e sua ontologia

Agora, temos elementos para tratar da ontologia do direito no naturalismo biológico searleano. A importância desse tema para a questão da qual estamos tratando é que, na filosofia searleana, sobretudo na obra *Making the Social World*, os direitos implicam obrigações. Nesse sentido, teremos de avaliar como esta implicação ocorre, segundo ele, bem como qual a natureza desta relação, e se as obrigações que daí possam decorrer possuem alguma relação com a moralidade.

Trivialmente, direitos não são fatos brutos. Direitos não podem ser descobertos na natureza, tais como os fatos brutos. Isso porque eles dependem de intencionalidade coletiva para existir. (Searle, 2010, p. 176). Direitos dependem tanto de reconhecimento coletivo quanto de imposição coletiva. Por isso, não há direito sem que haja uma coletividade, ou seja, em uma situação hipotética de alguém que vivesse isolado, sem contato com outros seres

---

<sup>39</sup> A série de iterações é que permite interligar os fatos institucionais.

humanos, esta pessoa não teria direitos, pois não haveria alguém para reconhecê-los. Ademais, como explica Searle (2010, p. 177), "direitos sempre implicam obrigações da parte de outros". Tais obrigações dependem, obviamente, de que haja outros. Esse é um dos motivos pelos quais Searle desconfia da existência de direitos naturais, pois, para ele, a existência de um direito não se dá pelo simples fato de sermos humanos ou por sermos racionais, mas é "questão de uma imposição de uma função de status". (SEARLE, 2010, p. 191).

Dado que direitos são funções de status, disso se segue imediatamente que eles têm intencionalidade relativa. São sempre criados e impostos por intencionalidade coletiva. Não são descobertos na natureza da mesma forma que podemos descobrir a fotossíntese ou íons de hidrogênio. (SEARLE, 2010, p. 176).

Como direitos surgem da aplicação de funções de status, não podemos dizer que as outras espécies de animais são capazes de os conceber. A espécie humana é a única que possui tal capacidade, pois é a única capaz de atribuição de funções de status. A nossa espécie é, portanto, também a única capaz de criar instituições e, por conseguinte, fatos institucionais. Assim, a ontologia do direito está relacionada à capacidade de criarmos fatos institucionais.

É importante observar que os fatos institucionais estão relacionados a certos poderes, pois tais fatos "são sempre questões de direitos, deveres, obrigações, compromissos, autorizações, exigências e permissões" (SEARLE, 2007, p. 85 – 86), que são reconhecidos coletivamente. Searle os chama de poderes deonticos, que, como poderes, são capacidades de obrigar, de impor ou coagir. Então, à atribuição de funções de status é inerente a atribuição e o reconhecimento de poderes deonticos. Porém, o direito – enquanto conjunto de normas – distingue-se da moral, justamente por possuir a propriedade da coação, da coerção externa<sup>40</sup>. Essa propriedade do direito o faz ter relação estreita com o poder político (DUTRA, 2008, p. 20). No entanto, todo poder político depende de funções de status porque resulta de reconhecimento coletivo. (SEARLE, 2007, p. 95). Dado isso, é importante lembrar que, para

---

<sup>40</sup> Tratamos adiante deste aspecto da ausência de coerção externa na moral.

Searle, direitos são funções de status, as quais são poderes deônticos. Ainda, funções de status, segundo Searle (2010a, p. 176), somente existem por aceitação coletiva – o que implica intencionalidade coletiva. Como os fatos institucionais são constituídos por poderes deônticos, não há que se falar em fatos institucionais se não há um meio de representação linguístico ou simbólico por meio do qual esses poderes são admitidos, reconhecidos ou aceitos. É aí que entra a importância da linguagem e, mais especificamente, dos atos performativos.

Searle é um discípulo de Austin e aprimorou a teoria dos atos de fala desenvolvida por seu mestre. Nela, temos que a linguagem é uma forma de ação, e um caso interessante é o dos performativos. Os performativos são atos de fala que criam o estado de coisas que representam. (SEARLE, 1995, p. 34). Isso acontece quando, por exemplo, dizemos "A aula está encerrada!", "Declaro o réu culpado!" ou "Este casaco agora é teu!". Um ato performativo, por exemplo, é nulo quando alguém que formula o ato de fala não tem o reconhecimento coletivo do estado ou posição que lhe dê o poder para realizar o ato pretendido. Por isso, se alguém que não tem a autoridade sobre o outro reconhecida coletivamente diz "Eu te ordeno!", tal enunciado acaba por ser nulo. (OLIVEIRA, 2012, p. 28). Nesse caso, há apenas a pretensão individual, pois não há a atribuição coletiva de status de autoridade.

É importante notar que, como o direito é parte integrante da nossa realidade institucional, sendo ele próprio uma realidade institucional, é um sistema de funções de status. No entanto, como "funções de status são poderes deônticos" (SEARLE, 2007, p. 93), o próprio status de autoridade (que têm o juiz, o oficial de justiça, o policial, etc.) faz parte de uma deontologia pública, uma deontologia institucional (SEARLE, 2012, p. 46), pois envolve obrigações.

Por que razão Searle afirma que direitos implicam obrigações? Porque, segundo o autor, "direitos são sempre direitos *contra* alguém" (SEARLE, 2010a, p. 177), ou seja, se alguém tem um direito, outro alguém<sup>41</sup> tem uma obrigação para com ele. É nesse sentido que um direito é sempre contra alguém. Portanto, direitos e obrigações estariam sempre relacionados e a forma lógica negativa que os relaciona é a seguinte (SEARLE, 2010a, p. 177):

X tem um direito de (X fazer A)  
 implica  
 Y tem uma obrigação de (Y não interferir em (X fazer A))

Novamente, se, para ter um direito, é necessário que haja alguém contra quem se tenha esse direito, a quem se possa impor uma obrigação, não há como ter direitos isoladamente. Isso porque as obrigações derivam justamente do status de quem possui o direito. (SEARLE, 2010a, p. 178). Esse status é atribuído pelo outro (ou pelos outros). É nesse sentido que não teria como haver direitos vivendo de forma isolada: sem que haja alguém contra quem o direito seja, não há direito, segundo o filósofo de Berkeley. Isso poderia ser traduzido na seguinte forma lógica: "(X tem um direito contra Y (X fazer A)) → (X tem um status S (S coloca Y sob uma obrigação (Y não interferir em (X fazer A))))". (SEARLE, 2010a, p. 185). É importante notar que nem todo direito humano universal teria tal forma negativa, pois não poderíamos dizer que X tem o direito de que Y não interfira que ele tenha acesso à educação. A não interferência de Y não é suficiente para garantir o acesso à educação. Por tal razão, Searle (2010a, p. 185) desconfia que direitos humanos universais não podem seguir uma forma lógica como a apresentada. Notemos que direitos humanos universais colocam a totalidade dos seres humanos tanto em X quanto em Y. Isto é, por serem direitos – e por isso

---

<sup>41</sup> Este outro alguém pode ser tanto um indivíduo quanto uma coletividade ou uma entidade ou instituição criada por intencionalidade coletiva, tal como o Estado.

implicarem obrigações – e serem universais, impõem obrigações e esforços a todos os seres humanos, tanto em sua modalidade negativa quanto na positiva. Entretanto, ainda não temos a forma positiva para os direitos humanos universais, segundo ele, mas poderíamos conceber uma obrigação a todos, por meio de uma entidade criada pela intencionalidade coletiva, como o Estado. Isto posto, temos duas dificuldades: os direitos humanos universais não advêm, simplesmente, da natureza humana, nem da aplicação da fórmula negativa acima. Isso não significa que o filósofo não concorde com a existência de direitos humanos universais, mas que negue que eles tenham como base uma natureza humana, que sejam direitos naturais. Mesmo aos direitos humanos universais, deve ser aplicada uma forma lógica. Então, ser humano seria o termo S e contaria como um status. Aplicando tal fórmula, teríamos a atribuição de função de status. É aí que estaria o reconhecimento coletivo do indivíduo como ser humano: na aplicação da forma lógica. Então, "entre essas funções de status estão os poderes deônticos que são nomeados como direitos humanos". (SEARLE, 2010a, p. 198). Assim, uma dificuldade da posição searleana é explicar como são possíveis direitos que impõem obrigações a todos os demais seres humanos. Como, para Searle (2007, p. 92), todo poder político é um poder deôntico, é possível que um desenvolvimento nessa linha da filosofia política possa clarear a questão da ontologia dos direitos humanos universais.

Até agora, temos que os fatos institucionais são provenientes de regras constitutivas. É por isso que não têm uma ontologia independente, pois dependem de consciências que façam o movimento linguístico simbolizador de aplicação da fórmula "X conta como Y em C". Assim, se considerarmos o direito como um fato institucional, podemos concluir que é composto exclusivamente por regras de constituição? Apesar de declarar que não sabemos o que são direitos (SEARLE, 2010a, p. 184), Searle (1995, p. 100) afirma que "O objetivo de se ter poderes deônticos é regular as relações entre as pessoas". Ora, o relacionamento entre as pessoas é anterior, lógica e temporalmente, à tal regulação. Daqui, podemos concluir, a partir

da afirmação searleana, que, se há regras constitutivas no direito, elas não o compõem com exclusividade. Com efeito, o filósofo da Califórnia defende que, no que se refere ao direito penal, a questão é regulativa e não constitutiva, pois o objetivo é proibir certos comportamentos preexistentes – como o de matar outra pessoa. (SEARLE, 1995, p. 50). Porém, para que possamos fazer a atribuição de uma função de status ao infrator, considerando-o como tal, precisamos nos valer da fórmula em que se baseiam as regras constitutivas (X conta como Y em C): "Matar, sob certas circunstâncias conta como assassinato, e assassinato conta como crime punível com morte<sup>42</sup> ou prisão". (SEARLE, 1995, p. 50).

Dado o exposto, considerando que o mundo é composto de partículas físicas, vimos até aqui que Searle explica a existência de uma realidade social tendo como chave a capacidade da intencionalidade coletiva que algumas espécies de animais apresentam. Sendo que os direitos têm a sua base na nossa capacidade de atribuição de funções de status, de criar sistemas de direitos e obrigações, ou seja, de criar realidades institucionais, têm uma existência enquanto realidade social que é assentada no mundo natural. Portanto, diferentemente do que afirmamos em *Ontologia e Legitimidade do Direito* (NUNES, 220, p. 213), os direitos seriam criações humanas e, assim, seriam naturais, fariam parte do mundo natural, da mesma forma que os fatos brutos. A questão da legitimidade do direito, então, decorre, sobretudo, da questão do poder político como poder deôntico, ou melhor, como todo poder deôntico está relacionado com funções de status, está vinculado também ao reconhecimento coletivo. É por isso que o direito, como aplicação de poderes deônticos, legitima-se pelo reconhecimento coletivo. Esse também pode ser um ponto de partida para o nosso próximo passo: uma abordagem da ontologia da moral em Searle.

---

<sup>42</sup> O Estado da Califórnia admite a pena capital em seu sistema penal (NATIONAL CONFERENCE OF STATE LEGISLATURES, 2019).

## 7 É POSSÍVEL UMA MORAL OBJETIVA EM SEARLE?

O aparato conceitual até aqui constituído ainda não é suficiente para concluirmos se é possível uma moral objetiva a partir dele. Entretanto, após o exame das bases conceituais para uma concepção ontológica do direito, temos alguns pontos de partida para a análise acerca da possibilidade de uma moral objetiva em Searle.

Recapitulando o que vimos até este ponto da pesquisa, podemos dizer que foi necessário avaliar que o autor estadunidense considera o antirrealismo acerca da existência do mundo externo e de outras mentes como uma hipótese que não compensa ser considerada. Em tal avaliação, ficou claro que o realismo externo é uma condição de possibilidade da inteligibilidade de todo discurso – o que implica ser condição de possibilidade de fatos institucionais, pois estes últimos, como abordaremos, somente existem enquanto aplicação das regras constitutivas, ou seja, pela representação por meio da linguagem. Então, podemos dizer que Searle parte da pressuposição da existência do mundo externo e de outras mentes, ou seja, baseia-se em um realismo externo para construir o seu arcabouço filosófico.

Na sequência, foi fundamental expor a filosofia da ação searleana, de tal forma que os conceitos, que para o autor são centrais, ficassem suficientemente claros de tal forma que pudéssemos diferenciar a ação humana livre da ação de outros seres vivos capazes de estados intencionais. Por isso, foi importante apontar as distintas lacunas que Searle identifica como presentes na ação livre, sendo que algumas dessas lacunas fazem parte da ação de alguns animais ditos superiores, enquanto outras estão presentes apenas na ação humana. Isto porque o livre-arbítrio, para Searle, reside justamente na lacuna entre crenças e desejos prévios e a ação em si. Em outras palavras, o autor parte da pressuposição de que crenças e desejos prévios não são suficientes para determinar a ação livre. Consequentemente, ações racionalmente valoráveis somente podem sê-lo se forem livres – o que também pressupõe o *Princípio das Possibilidades Alternativas*, que é rejeitado por Frankfurt (1988), mas que

parece ser ratificado por Searle, quando defende que “para os agentes racionais a livre escolha é tão necessária quanto suficiente na aplicabilidade da racionalidade”. (SEARLE, 2013, p. 153)<sup>43</sup>. Nesse sentido, examinamos a importância do conceito de *background*, bem como explicitamos as suas diferentes classes – o *background* profundo e o *background* local – para que pudéssemos abordar a questão da racionalidade na ação humana. Destarte, esclarecemos que ambas as categorias de *background* não possuem intencionalidade intrínseca. Isto foi necessário para que pudéssemos explicar que a racionalidade, como uma característica da intencionalidade, não é inata no ser humano, ou seja, procuramos aclarar que o conceito de racionalidade em Searle é distinto do conceito kantiano. O que é inerente à condição humana e que torna possível o desenvolvimento da racionalidade é o *background* neurofisiológico. Isto porque é o *background* neurofisiológico que nos fornece o aparato para desenvolver linguagem. No entanto, como explicamos, o desenvolvimento da linguagem só se dá na interação com aqueles que, tendo o mesmo<sup>44</sup> *background*, interagem fazendo uso dessa linguagem. Isso foi importante, justamente, para elucidar que a racionalidade é uma característica da linguagem, a qual se estrutura na intencionalidade. Tal passo da pesquisa foi, portanto, relevante para diagnosticar que a racionalidade não só não é inata nos seres humanos, mas também que o *background* profundo (ou neurofisiológico), apesar de necessário, não é suficiente para o desenvolvimento de tal capacidade. Somente a partir da relação pragmática com os demais indivíduos que utilizam a linguagem é que a racionalidade é desenvolvida. Por isso, a racionalidade, para Searle, é não somente uma característica da intencionalidade, mas também uma característica da linguagem. Contudo, as condições de possibilidade da comunicação exigem certos princípios básicos – o que requer que as

---

<sup>43</sup> Neste ponto, a posição de Searle está de acordo com as duas premissas que Robert Kane expõe acerca da liberdade e do determinismo, a saber, que: “1. A existência de possibilidades alternativas (ou o poder do agente para fazer o contrário) é uma condição necessária para agir livremente, ou agir ‘de livre e espontânea vontade’. 2. O determinismo não é compatível com possibilidades alternativas (impede o poder de fazer o contrário).” (KANE, 2002, p. 11).

<sup>44</sup> Aqui utilizamos o termo “mesmo” não com o significado de “exatamente igual”, mas expressando que os indivíduos possuam capacidades semelhantes.

condições de possibilidade do uso da linguagem exijam o respeito a certas delimitações lógicas.

Assim, as condições de possibilidade do uso da racionalidade também estão pragmaticamente delimitadas, ou seja, a racionalidade, enquanto característica da intencionalidade e subjacente à linguagem está, dessa maneira, restrita a uma certa normatividade metalinguística<sup>45</sup> e lógica. Da mesma forma, dado que qualquer ato de fala ou qualquer ação não pode existir em contexto nulo, tornou-se importante analisar se poderia ser obtida uma deontologia a partir de uma ontologia<sup>46</sup>. Conseqüentemente, foi importante investigar como John Searle justificou a sua posição de que se pode derivar um deve de um é. Ou melhor, para, posteriormente, avaliarmos se seria possível falar em fatos morais e, portanto, em juízos de valor, a partir do seu projeto filosófico de explicação da construção da realidade social, com base, sobretudo, no conceito-chave de intencionalidade, foi necessário esmiuçar e analisar se John Searle foi bem sucedido perante a acusação de cometer a suposta falácia naturalista. Nesse sentido, nos termos expostos, pudemos verificar que o uso da linguagem, como instituição social de base, vence a aparente barreira entre a força ilocucionária da descrição e a da valoração.

Contudo, até aquele ponto em que tratamos da “falácia da falácia naturalista”, a valoração da qual tratamos foi aquela inerente ao ato da promessa, bem como a que nos permite considerar se um argumento é bom ou ruim. Não tratamos, até ali, da valoração moral. Precisávamos avaliar como o autor concebe a realidade social, dado o seu naturalismo em filosofia da mente, ou melhor, dado o seu autodenominado naturalismo biológico na questão mente-corpo. Examinamos, então, sobretudo nas obras *Making the Social World* e *The Construction of Social Reality*, que a explicação searleana da ontologia da realidade

<sup>45</sup> Uma função metalinguística apresenta um papel específico para a comunicação, conforme o contexto comunicacional. Diferentemente das funções referencial, emotiva, poética e conativa, por exemplo, a função metalinguística trata do próprio código da linguagem. Uma metalinguagem não tem o objetivo de dar significado, mas de identificar o significado na linguagem.

<sup>46</sup> Em outras palavras, a linguagem pode representar, referenciar e criar – a título de exemplo – situações passadas, presentes e futuras.

social toma o conceito de intencionalidade coletiva e a noção de regras constitutivas como fundamentais. A partir de então, podemos observar que o argumento searleano acerca da ontologia dos direitos tem a sua base na nossa capacidade de atribuição de funções de status. Verificamos, também, que, para ele, todo direito implica uma obrigação. Isso torna a ambos, direito e obrigação, epistemologicamente objetivos e ontologicamente subjetivos.

Entretanto, podemos dar mais alguns passos adiante, pelo caminho da avaliação das implicações do pensamento filosófico searleano para uma filosofia moral. Vimos que o direito em Searle, como aplicação de poderes deônticos, legitima-se pelo reconhecimento coletivo. Sem embargo, cabe lembrar o que afirmamos anteriormente acerca da distinção fundamental entre o direito e a moral, a saber, a coerção externa presente no direito e ausente na moral. No âmbito da moral, diferentemente do campo do direito, a razão para agir não está delimitada pela coerção externa ou pela jurisdição. Contudo, assim como investigamos a ontologia da realidade social e do direito, precisamos, agora, avaliar a ontologia da moralidade ou em que se fundamenta a moralidade. O direito e a moral são, eventualmente, conflitantes. A moralidade não apela, necessariamente, para instituições como leis, mas, como já explicamos, podemos afirmar que os fatos morais são também fatos institucionais e esta conclusão parcial possui algumas implicações interessantes. Talvez a principal seja a de que a moralidade não se fundamenta em algo transcendental, mas no uso da linguagem, ou seja, na aplicação das regras constitutivas. Por isso, Searle afirma que “Kant estava equivocado: a ação livre não requer agir de acordo com uma lei criada por si mesmo. E o eu que participa da ação livre não requer princípios universais para ser um eu”. (SEARLE, 2013, p. 168). Não há apelo à transcendentalidade no naturalismo biológico. Isso não implica que não haja razões independentes-do-desejo e racionalmente vinculantes para a ação.

Vejamos agora o seguinte: Bernard Williams defende que não só é distintiva do homem “a sua habilidade de moldar suas ações e disposições pela razão” (WILLIAMS, 2005.

p. 89), mas também que as paixões são distintivas do ser humano (WILLIAMS, 2005, p. 98). Talvez Searle pudesse concordar com isso, mas não concordaria que as paixões caracterizassem a ação livre. Nesse sentido, quando Bernard Williams afirma que “a ação moral genuína deve ser motivada pela consideração do que é moralmente certo e nada mais” (WILLIAMS, 2005, p. 106), não há incompatibilidade com o pensamento searleano. O que Searle destaca é que, na ação livre, a razão não pode ser vista como causalmente suficiente (SEARLE, 2013, p. 168), mas isso não significa concordância com o conjunto motivacional defendido por Williams. O caso é que o fundamento da ação racional não é, para Searle, nem transcendental, nem baseado na aplicação da racionalidade, de forma meramente instrumental, a partir de crenças e desejos. A ação racional e, portanto, livre tem uma razão prática a ser reconhecida e a partir de tal reconhecimento surge o querer agir.

Neste ponto, vamos tornar o argumento searleano mais claro, observando mais acuradamente algumas especificidades das razões para agir. Cabe ressaltar, então, que, segundo Searle (2013, p. 149 – 154), a razão para agir possui quatro características específicas. A primeira característica é a que a distingue de uma razão teórica. Em outras palavras, uma razão teórica é uma razão para crer, ou melhor, uma proposição verdadeira é uma proposição para ser crida, enquanto uma proposição que possui o valor de verdade “falso” deve não ser crida. Nesse sentido, as razões corretas facilitam que tenhamos crenças verdadeiras e não falsas. A razão teórica, então, tem uma fundamentação em terceira pessoa, pois a verdade independe do indivíduo. Por outro lado, a razão para agir, ou razão prática, faz um apelo a algo de primeira pessoa. Por isso, não há uma correlação com a razão teórica, ou seja, não há, na razão prática, algo incorporado pelo que é objetivado, da mesma forma que, na razão teórica, temos a verdade incorporada à crença. Dizendo de outra forma, as direções de ajuste da razão teórica e da razão para agir são distintas. (SEARLE, 2013, p. 148 – 150).

A segunda característica que distingue a razão prática da teórica é o fato de a razão para agir estar sempre relacionada ao tempo, na medida em que sempre mira o futuro. (SEARLE, 2013, p. 150). Tal característica é importante no sentido de que os juízos morais, mesmo sendo fundamentados em algo não transcendental, são sobre um estado de coisas que não existe.

Já a terceira característica apontada por Searle (2013, p. 150 - 152), que distingue a razão prática da teórica, reside na capacidade da razão prática de motivar uma ação. Em outras palavras, a razão para agir tem de ser capaz de ser um motivador de um desejo efetivo. Contudo, este fator motivador deve ser independente-dos-desejos, ou seja, não possuir um desejo prévio para o qual a razão prática funcione como instrumento para o ajuste mundamente – que é a direção de ajuste dos desejos. No caso de uma obrigação, é o reconhecimento da razão que antecede o desejo de agir. Assim, se o que motiva o agente em uma ação racional é uma razão independente-dos-desejos, dada a virada linguística e pragmática do conceito de racionalidade defendido por Searle, talvez tenhamos uma trajetória investigativa promissora se levarmos em conta a proposta de Rodríguez Ortiz (2018), que, apesar de algumas divergências fundamentais com o filósofo estadunidense, tem uma posição acerca da moral fundamentada em muitas de suas teses. A sua tese é a de que a linguagem, a consciência e a intencionalidade são condições *sine quibus non* para a existência da instituição moral. Teremos de avaliá-la, pois pode oferecer uma trajetória argumentativa viável na investigação sobre a objetividade da moral, a partir do naturalismo biológico.

Para completar, a quarta característica que distingue a razão prática da teórica é, segundo Searle (2013, p. 152 – 153), que, na ação livre, a razão não pode ser considerada pelo agente como causalmente suficiente. Tal afirmação parece um tanto estranha à primeira vista, pois poderíamos pensar: já que o agente tomará a razão como ponto de partida, a ação racional é, como em Kant, a única possibilidade. O caso é que Searle defende que a

racionalidade pressupõe a livre escolha. Assim, além de possibilidades alternativas, os agentes racionais, quando agem racionalmente, tem a livre escolha entre tais possibilidades como necessária e suficiente na aplicação da racionalidade. (SEARLE, 2013, p. 153). Em resumo, nas suas palavras:

[A] livre escolha implica que o ato é valorável racionalmente, e a valoração racional implica livre escolha. [...] A racionalidade é um fenômeno biológico. A racionalidade na ação é essa característica que capacita aos organismos, com cérebros grandes e complexos o suficiente para ter eus conscientes, a coordenar seus conteúdos intencionais, de maneira que produzam melhores ações que as derivadas de uma conduta aleatória, do instinto, os tropismos, ou agindo segundo impulsos. [...] ‘Razão prática’ é o nome dessa capacidade de coordenação. [...] A conexão entre a racionalidade e a lacuna de liberdade é a seguinte: a racionalidade só se aplica onde há livre escolha, já que a racionalidade tem que ser capaz de criar uma diferença. (SEARLE, 2013, p. 153 - 154).

Nesse sentido, para Searle, há uma bi-implicação entre racionalidade e livre escolha – o que descarta o conjunto motivacional defendido por Bernard Williams, pois a ação livre não teria um desejo prévio. Aliás, como afirma Dutra (2021, p. 35), “a racionalidade é um valor que associamos a outro, o da liberdade”, tese corroborada pela produção bibliográfica searleana.

Neste ponto, podemos verificar que extraímos do pensamento searleano a pressuposição da existência do mundo externo e de outras mentes como condição de possibilidade de todo discurso. Avaliamos, também, que a pressuposição de que crenças e desejos prévios não são suficientes para determinar a ação livre, bem como há uma bi-implicação entre ações racionalmente valoráveis e livre escolha. Também, depreendemos que a racionalidade, como uma característica da intencionalidade, não é inata no ser humano, mas que é pela relação pragmática que é desenvolvida. Entretanto, também, analisamos que, na estrutura filosófica searleana, as condições de possibilidade do uso da linguagem estão restritas a certas delimitações lógicas – o que implica delimitações pragmáticas e lógicas das condições de possibilidade do uso da racionalidade Considerando que a barreira entre a força

ilocucionária da descrição e a da valoração é apenas aparente, o uso da linguagem, como instituição social de base, pode ser uma hipótese a se avaliar como fundamento da universalidade da moral. A linguagem, como instituição social de base, nos permite criar instituições como o direito. Vimos que, para Searle, todo direito implica uma obrigação e que tanto o direito quanto a obrigação, por serem fatos institucionais, são epistemologicamente objetivos e ontologicamente subjetivos. Contudo, a moralidade não apela, necessariamente, para instituições como leis, mas, como já explicamos, podemos afirmar que os fatos morais são também fatos institucionais, e esta conclusão parcial possui algumas implicações interessantes. Talvez a principal seja a de que a moralidade não se fundamenta em algo transcendental, mas no uso da linguagem, ou seja, na aplicação das regras constitutivas.

À vista disso, nas seções seguintes, fazemos quatro movimentos investigativos para concluir se é possível uma moral objetiva em Searle. Primeiramente, avaliamos a viabilidade da tese do biopragmatismo moral proposta por Rodríguez Ortiz (2018) e a crítica que John Searle fez a ela, tendo sempre em consideração que o nosso objetivo principal é avaliar a possibilidade da objetividade da moral no pensamento searleano.

Na sequência, levando em consideração que a produção bibliográfica de John Searle não nega a moralidade como fato social, procuramos estabelecer a ontologia e epistemologia dos fatos morais. Assim, podemos passar para o terceiro movimento investigativo, acerca de como a realidade institucional dos fatos morais pode ser epistemologicamente construída.

Em um quarto passo, na seção 7.4, dadas as análises feitas, e considerando que, para John Searle, não pode haver ato de fala em contexto nulo, teremos de fazer uma abordagem da questão do obstáculo relativista, principalmente quando a construção do significado dos termos morais para uma deontologia é buscada, exclusivamente, em aspectos socioculturais, pois isso pode ser um impedimento para a universalidade da moral em John Searle.

Na seção seguinte, apuramos como a racionalidade prática possui valor em si e, posteriormente avaliamos que o reconhecimento racional das normatividades e a inclusão equitativa são critérios para chegar-se a um padrão moral universalmente objetivo. Enfim, apresentamos a característica que atribui o caráter universalmente inclusivo de uma moral objetiva: o altruísmo forte.

Passemos, portanto, à avaliação da tese do biopragmatismo moral.

### 7.1 BIOPRAGMATISMO MORAL E A CRÍTICA SEARLEANA

Rodríguez Ortiz (2018) apresenta uma proposta de solução para o problema da objetividade da moral com base no naturalismo biológico searleano. Seu projeto é o de um estudo biopragmático da natureza da moral no qual defende que a linguagem, a consciência e a intencionalidade são condições *sine quibus non* para a existência da instituição moral. A filósofa colombiana argumenta que a moral depende tanto da “neurofisiologia”<sup>47</sup> quanto da práxis (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 322), ou seja, da ação e do uso da linguagem. Nesse sentido, uma linguagem valorativa é o que torna possível a moral. Tal proposta tem muitas concordâncias com o pensamento de John Searle e ele inclusive expressa, parcialmente, a sua aceitação dessa tese no prefácio à obra de Rodríguez Ortiz (2018). Contudo, ele discorda em um ponto que consideramos crucial naquele mesmo prefácio. Em suas palavras: “[...] na minha própria teoria, a linguagem é derivada da intencionalidade mais básica da mente e os fenômenos intencionais mais básicos de todos estão na percepção e ação intencional e não [é o caso] para ela”<sup>48</sup>, ou seja, a proposta de Rodríguez Ortiz (2018) é uma inversão de anterioridade ontológica entre linguagem e intencionalidade – e, com isso, Searle não concorda. De fato, podemos ter estados intencionais sem linguagem. Nesse sentido, a intencionalidade é ontologicamente anterior à linguagem e, por isso, quanto a este aspecto,

<sup>47</sup> Termo utilizado por Rodríguez Ortiz (2018) para referir-se à constituição física e neurológica humana.

<sup>48</sup> “[...] on my own theory, language is derived from the more basic intentionality of the mind and the most basic intentional phenomena of all are in perception and intentional action and not for her.” (RODRÍGUEZ ORTIZ; SEARLE, 2018).

discordamos da filósofa colombiana. Entretanto, as contribuições que Rodríguez Ortiz (2018) oferece, com sua hipótese analítica de uma natureza da moralidade, fundamentada no uso da linguagem, aparentam ser úteis para avaliarmos a possibilidade de uma moral objetiva em John Searle. Antes de avaliar propriamente a proposta de Rodríguez Ortiz (2018), salientamos que Searle concordaria que a moral tem a ver com a linguagem, mas não que a linguagem seria ontologicamente anterior à intencionalidade. Aliás, ele deixa a sua perspectiva bem clara quando afirma que “a intencionalidade consciente é prévia à linguagem, porque a linguagem é uma forma de intencionalidade derivada”. (SEARLE, 2020, p. 160). Este é um ponto crucial em que John Searle discorda totalmente de Rodríguez Ortiz: para ele, a linguagem surge na história natural como uma evolução da nossa capacidade biológica prévia para a intencionalidade, ou seja, como uma extensão posterior de tal capacidade, já que é preciso, primeiramente, ter estados intencionais, para, depois, comunicá-los. (SEARLE, 2020, p. 193). Há que se ter uma intencionalidade prévia à linguagem porque a linguagem exige que sejamos capazes de estados intencionais. A inversão ontológica que faz Rodríguez Ortiz (2018) não é ratificada por John Searle, pois a linguagem tem como *background* a capacidade biológica prévia para a intencionalidade.

Nossa intenção nesta seção não é a de criticar as teses de Rodríguez Ortiz (2018), mas de fazer um contraste, a partir de suas conclusões com o arcabouço do naturalismo biológico de John Searle, e, assim, obter uma maior clareza das implicações metaéticas deste para a possibilidade da objetividade da moral. Outrossim, a apuração da viabilidade da objetividade da moral defendida por ela servirá como referência para avaliarmos as consequências da posição searleana a respeito desta questão.

Para analisarmos a tese apresentada por Rodríguez Ortiz (2018) – da natureza da moralidade fundamentada no uso da linguagem – é importante destacar os três níveis básicos da linguagem, a saber, a sintaxe, a semântica e a pragmática. A sintaxe é o nível, por assim

dizer, formal, ou seja, que estabelece a relação entre os signos constituintes de uma sentença. É o que dá estrutura à linguagem. A semântica é o nível do sentido dos signos ou, como explica Carvalho (2021, p. 2), a semântica “trata dos significados literais dos termos da linguagem”. Por sua vez, a pragmática está relacionada ao uso e ao objetivo da comunicação, à relação entre aqueles que colocam em prática a linguagem<sup>49</sup>.

Para Searle, a capacidade de certos estados mentais de serem sobre o que é externo a eles próprios – a intencionalidade – é, como afirmamos, anterior à linguagem. Ele não discorda de Rodríguez Ortiz de que, para haver moral, há que se ter linguagem. Por sua vez, ela explica que, se a moral dependesse unicamente da nossa biologia, haveria uma espécie de determinismo biológico, i. e., o “bom” já seria biologicamente bom, o “correto” já seria biologicamente correto, o “justo” já seria biologicamente justo, assim como o “errado” já seria biologicamente errado, etc. Porém, ninguém nasce naturalmente bom ou naturalmente mau, pois, para avaliar uma ação ou um agente, tanto o avaliador quanto o agente, mesmo tendo um *background* biológico (profundo), ainda teriam de ter o *background* local que construímos com a práxis<sup>50</sup>. Esta não é a sua proposta nem a de Searle – a de que a moral dependa unicamente da nossa biologia, ou seja, a moral não pode depender unicamente do nosso *background* biológico (profundo). Entretanto, é importante salientar que, em Searle, os fatos institucionais têm fundamento nos fatos brutos. Qual é a importância de salientar isso? É que, se uma explicação puramente biológica nos leva ao determinismo, uma fundamentação exclusivamente sociocultural implica um relativismo, pois, se cada cultura tiver seu significado de “justo”, de “bom”, de “mau”, etc., i. e., dos termos morais, e houver a possibilidade de que todos os termos morais possam ser diferentes (sem nada em comum) em todas as culturas, não teríamos como afirmar que haveria um elemento que garantisse a

---

<sup>49</sup> “A pragmática [...] refere-se à relação entre os usuários da linguagem. Imaginemos que um indivíduo A questione a um indivíduo B se esse último sabe que horas são e o indivíduo B responda apenas: ‘sim’. Nesse caso, podemos afirmar que o sujeito B considerou apenas o nível semântico da linguagem e ignorou o nível pragmático dela, visto que, nesse contexto, espera-se que um falante responda não apenas se ele sabe ou não do horário, mas que nos diga exatamente que horas são.” (Carvalho, 2021, p. 2).

<sup>50</sup> A nossa primeira forma de interação com o mundo seria com o nosso próprio corpo: a propriocepção.

universalidade de ao menos uma parte dos significados de tais termos, ou de apenas um destes (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 327) – é a questão do desacordo moral da qual tratamos a seguir.

Como vimos anteriormente, a existência dos fatos institucionais depende de representação e esta se dá através da linguagem: os fatos institucionais são possíveis pela utilização da fórmula das regras constitutivas. (SEARLE, 2000, p. 115 – 116). Contudo, a linguagem não é ela própria um fato institucional, mas a instituição social de base, principalmente porque “os elementos linguísticos se autodefinem como linguísticos”. (SEARLE, 2007, p. 87 – 88). Faz parte do nosso *background* biológico a cinestesia e a capacidade inata para desenvolver linguagem, mas tal desenvolvimento não é possível sem a interação com o “outro”. Para que se pensem os fatos institucionais, são necessários os meios para fazê-lo – é nesse sentido que a linguagem é o meio pelo qual os fatos institucionais são possíveis, por meio das regras constitutivas: a linguagem é parte constitutiva, segundo Searle (2007, p. 89 - 93), dos fatos institucionais e toda a realidade institucional é um sistema de atribuição de funções de status, que, por sua vez, são formas específicas de atos de fala. No entanto, não há linguagem sem um “outro”. Mesmo com a capacidade biológica da propriocepção como fator que nos propicia os estágios iniciais de diferenciação do “eu” perante o “não eu”, sem a interação com o “outro”, o *background* biológico (ou profundo), por si só, não nos torna capazes de linguagem. Nesse sentido, converge Bizzocchi (2021, p. 178), quando afirma que “o real é filtrado primeiro pelos sentidos (filtragem biológica) e depois pela cultura (filtragem cultural)”. Para o primeiro, temos o *background* profundo, enquanto, para o segundo, o *background* local, sendo este último adquirido na interação com o “outro”. Por isso, não teríamos como agir moralmente sem nos constituirmos na interação com o “outro” por meio da linguagem.

Nem Searle nem Rodríguez Ortiz estão preocupados em explicar o que é o “justo”, o “bom”, o “mau”, etc., ou seja, não estão preocupados em definir os termos morais. Também não é o nosso objetivo nesta pesquisa defini-los. Porém, se, por um lado, o filósofo estadunidense não abordou a questão da moral, a filósofa colombiana procurou tratar da possibilidade da objetividade da moral. Isso posto, Rodríguez Ortiz (2018, p. 322 - 323) defende que a linguagem não é derivada da intencionalidade e esta seria uma divergência sua com John Searle que levaria a algumas implicações importantes acerca da natureza da moral.

A diferença essencial entre a racionalidade kantiana e a razão aqui defendida está na forma como a razão é concebida. Para a teoria da razão transcendental, a razão é a faculdade suprema por excelência, o juiz que monitora e identifica os imperativos categóricos. Um agente moral só pode agir movido por esse tipo de razão que se impõe [...] à linguagem e às demais faculdades do entendimento humano. Tampouco sustentamos a racionalidade de Searle, apesar de seguirmos muitas das abordagens deste autor, pois não consideramos a razão uma qualidade derivada da intencionalidade; uma qualidade que se alcança graças a processos intencionais e ao uso da linguagem e não como uma faculdade *a priori* do ser humano, ou seja, como uma faculdade determinada por nossa natureza. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 350).

Para ela, a moral é possível porque somos capazes de linguagem. Ademais, somos capazes de linguagem em vários níveis, e, em níveis superiores, conseguimos distinguir os fenômenos morais dos demais fenômenos. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 400). Então, certos conceitos exigem níveis superiores de linguagem, como no caso dos termos e conceitos morais que são compreendidos a partir de uma lógica de significados intrínsecos a tais termos – significados esses reconhecidos, tacitamente, por meio do seu uso. Para ela, a universalidade da moral fundamenta-se, justamente, no pragmatismo, pois, no uso da linguagem, as intenções dos falantes e dos agentes acabam revelando-se e os significados intrínsecos dos termos evidenciam-se (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 402 – 404). Nesse sentido, termos valorativos tais como “bom”, “justo”, “mau”, etc., teriam um significado intrínseco universal, que seria desvelado com o uso proficiente e contínuo da linguagem nas

situações particulares. Na interação entre agentes e interlocutores, a linguagem utilizada aprimorar-se-ia a tal ponto de fazer convergir os termos valorativos para o seu significado intrínseco universal, tal como, metaforicamente<sup>51</sup>, as iterações de uma função numérica fazem-na convergir para uma raiz<sup>52</sup>. Seguindo esse raciocínio, mesmo que falemos línguas diferentes, seria intrínseco ao conceito de “bom” o que é o “bom”, independentemente da cultura<sup>53</sup>, pois a língua falada traz consigo certas relações de significados que têm certas características em comum com outras línguas diferentes<sup>54</sup>. Para ela, então, não importa a forma da linguagem – o que conta é dominar a linguagem e os significados intrínsecos dos termos que são tacitamente evidenciados no uso competente dessa linguagem. Então, um bom falante de determinada língua teria o domínio dos significados dos termos morais.

Temos um problema aqui, pois em que residiria a universalidade da moral, então? Vejamos, do “eu” relacionando-se com o “outro” surge a linguagem; dessa interação, surge um “nós”. O “nós”, por sua vez, emerge, desde a propriocepção, da interação do “eu” com o “outro”. Independentemente da língua, ou da forma como a linguagem é manifestada, é por meio da interação do “eu” com o “outro” que surge um “nós”. O “eu” reconhece no “outro” um igual. Nessa relação, se ele faz algo que gostaria que fizessem consigo, isso é bom. Por outro lado, se ele faz algo que não gostaria que lhe fizessem, isso é mau. No reconhecimento desses significados, é que a autora defende que está a universalidade. Isso parece um tanto problemático, pois o “não gostaria que lhe fizessem” não aparenta resultar em objetividade,

---

<sup>51</sup> Esta é uma metáfora nossa, não foi utilizada pela autora.

<sup>52</sup> No cálculo numérico, para todo processo iterativo, é necessário um critério de parada. São três os critérios mais utilizados: o erro absoluto, o erro relativo e o valor absoluto da função. O valor absoluto da função seria, nesse exemplo metafórico, o equivalente ao significado intrínseco universal do termo moral.

<sup>53</sup> Há aqui, como em Searle, uma discordância com Kant, porque uma ação poderia ser fundamentada ou valorada, não por causa do imperativo categórico, mas em função da linguagem. É a virada linguística da qual tratamos anteriormente. Em outras palavras, Rodríguez Ortiz adota a crítica searleana à tradição.

<sup>54</sup> É importante não confundir os termos ‘língua’ e ‘linguagem’. A linguagem é uma capacidade humana de criar e compreender certas formas de expressão, dentre as quais se inclui a língua. Já a língua é um conjunto de sons e gestos (pode ser exclusivamente de sons ou exclusivamente de gestos), que, de forma articulada, possibilita a comunicação. Segundo Bizzocchi (2021, p. 20), “a fala articulada seria o resultado de uma lenta evolução a partir de um código primitivo de grunhidos herdado geneticamente. [...] Hoje se acredita que a aptidão linguística seja inata, mas as línguas são criações feitas pela comunidade dos falantes e, por isso, são instituições sociais”.

no sentido de universalidade. Quando Searle aponta para uma intencionalidade mais básica da mente, bem como para a percepção e a ação intencional como fenômenos intencionais mais básicos, está a indicar o que temos biologicamente em comum. Da mesma forma, ao concordar com Rodríguez Ortiz sobre a moralidade somente existir se uma linguagem valorativa for referida a ela, Searle não está, necessariamente, querendo dizer que um desejo como o “não gostaria que lhe fizessem” fosse o fundamento da universalidade. Muito pelo contrário, Searle (2013, p. 145 – 178) considera o altruísmo como requisito lógico para a ação moral.

Se fossemos a uma tribo remota, que não teve contato com outras civilizações ou outras tribos humanas, como a tribo *Amondawa*<sup>55</sup>, mesmo tal tribo, para Rodríguez Ortiz (2018), terá um “eu” relacionando-se com um “outro” e isso forma um “nós”. Nessa relação, o “eu” reconhece o “outro” como um igual. Desse reconhecimento, surgiria a universalidade da moral, pois é do reconhecimento dos significados que viria a universalidade da linguagem. Rodríguez Ortiz não defende a convencionalidade da linguagem, mas a universalidade no sentido de uma lógica dos significados na qual acordos tácitos – não formalmente expressos – acerca dos significados intrínsecos dos termos morais predominariam. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 402). Nessa lógica de significados, o falante compromete-se com os enunciados proferidos, o que, no entanto, não quer dizer que existam universais, nem que sejam possíveis os conceitos morais, como sustentou Moore, mas, sim, que podemos conhecer o significado dos termos morais, segundo ela (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 406 – 407), sem os definir. Compreendemos, tacitamente, os significados dos termos morais, conforme a autora, e os utilizamos para valorar ações e agentes por meio da linguagem. Por essa razão, a moral teria uma ontologia subjetiva (enquanto dependente de ser pensada) e uma objetividade epistêmica. Daí o seu caráter institucional, pois, com o uso da linguagem, a moral é

---

<sup>55</sup> Em tal tribo amazônica foi identificada (SINHA et al., 2011) a não utilização de pronomes pessoais e a falta das estruturas linguísticas que relacionam tempo e espaço.

introduzida ao mundo dos fenômenos, no qual há a prescrição. A prescrição tem, assim, segundo o biopragmatismo moral de Rodríguez Ortiz (2018, p. 403 – 408), a partir do naturalismo biológico de Searle, objetividade epistêmica. A moral, como instituição, é regulamentada pelo uso da linguagem e fundamentada nas normas e nos juízos de valor que pertencem ao próprio discurso moral.

Os fatos e juízos morais existem e eles garantem a objetividade epistêmica da existência da moral como uma instituição biopragmática, mesmo que esta possua uma ontologia subjetiva. [...] Os significados dos conceitos morais sempre permanecem e isso garante a objetividade do discurso moral. (RODRÍGUEZ ORTIZ, 2018, p. 405 - 408).

Sob um certo aspecto, Searle concorda com a existência de universais e que isso se dá com o uso da linguagem. Contudo, é importante salientar que não o faz de uma forma platônica. Na medida em que “o predicado é significante<sup>56</sup>” (SEARLE, 1981, p. 139), ou seja, a partir da concordância de que determinados predicados possuem sentido, como bem resume Oliveira (2015, p. 197), “a existência do universal se conclui unicamente da afirmação de que uma expressão universal correspondente é plena de sentido”, invocar a ‘Navalha de Ockham’ é insuficiente e até desnecessário (SEARLE, 1981, p. 138), pois, ao afirmar que os universais existem, o que Searle defende é que eles se nos apresentam na linguagem, não existindo no mundo. Por isso, é desnecessário, e talvez impossível, definir os universais. O ‘bom’, o ‘correto’, o ‘errado’, etc., são derivados da utilização de expressões predicativas. Assim, os predicados possuem anterioridade em relação aos universais, e a questão sobre a existência deles deixa de ser metafísica e converte-se em um tema linguístico.

Para ficar mais clara a forma como Searle concebe a maneira de existir dos universais, vamos nos valer do exemplo dado por ele mesmo (SEARLE, 1981, p. 138) quando trata do

---

<sup>56</sup> *Meaningful.*

nominalismo<sup>57</sup>. Quando duas pessoas concordam com a afirmação de que “Pedro é careca” e discordam da existência da calvície, o desacordo não é factual. Isso porque as duas pessoas concordam com o valor de verdade do enunciado. Concordariam da mesma forma se o enunciado fosse “Pedro não é careca”, ou seja, em relação ao fato empírico, não há discordância. Se Pedro, de fato, é careca, ambas as pessoas concordariam que o enunciado “Pedro é careca” é verdadeiro e que “Pedro não é careca” é falso. O que se tem é que “ou algo é careca ou algo não é careca” – o que é uma tautologia da qual se pode extrair o correspondente universal, pois o predicado tem significação. Por isso, Searle é avesso a paradigmas realistas que tratam de “coisidade”<sup>58</sup>, pois levam a raciocínios que, segundo ele, não fazem sentido algum. Da mesma forma, as recusas nominalistas ficam ininteligíveis. (SEARLE, 1981, p. 139 -141).

Contudo, como o próprio Searle (1981, p. 141) afirma, das tautologias só se seguem tautologias e, por isso, elas nunca nos comprometem com os fatos extralinguísticos. Por outro lado, qualquer pessoa que afirme algo, tem compromisso<sup>59</sup> com a verdade do que foi dito – é questão de inteligibilidade do discurso. Nesse sentido, Searle (1981, p. 150) concorda com a suposição de Frege (2009, p. 81 - 110) acerca de uma essencial diferença entre a função de uma expressão indicativa e a função de uma expressão predicativa. Por outro, sustenta que Frege entrou em contradição ao defender que o predicado é um indicativo. Neste ponto, Searle afirma que,

Segundo, pelo menos, uma interpretação possível, os universais existem e a proposição que afirma que um determinado universal existe, é (ou pode ser enunciada como) uma tautologia. (SEARLE, 1981, p. 151).

---

<sup>57</sup> Nominalismo é a posição de recusa à existência de outras entidades, além das particulares, bem como a de não admitir a quantificação de entidades. (OLIVEIRA, 2015, p. 197).

<sup>58</sup> *Thinghood*.

<sup>59</sup> Para Searle (1981, p. 148 – 151), Quine fracassou com o seu critério do comprometimento ontológico, o qual nos garantiria saber com quais entidades uma teoria compromete-se.

Melhor dizendo, um predicado tem significação, e daí se segue que os universais existem ao terem sentido em expressões universais, ou seja, não existem como entidades, mas na nossa forma de apresentar e representar o mundo: por meio da linguagem.

Desta feita, temos de discordar de Rodríguez Ortiz (2018) quanto à moral ser introduzida ao mundo dos fenômenos, no qual há a prescrição. A prescrição surge da própria linguagem, pela construção pragmática e institucional dos significados – a valoração subjaz à descrição. Para Rodríguez Ortiz (2018, p. 408), “os significados dos conceitos morais sempre permanecem e isso garante a objetividade do discurso moral”. Assim, os discursos morais teriam como base os significados intrínsecos e fixos dos conceitos morais.

É importante ressaltar que a tese que Rodríguez Ortiz (2018, p. 402) defende é a de uma universalidade da linguagem na qual os termos morais possuem significados intrínsecos, que são apreendidos tacitamente e de forma pragmática. Contudo, para Searle (2002a), como não há contexto nulo e os significados sempre dependerão do contexto, há a implicação da dependência dos interlocutores ou dos agentes para a significação. Se os significados sempre têm contexto e fundamentam a moral, os fundamentos da moral são dependentes dos contextos – o que parece conflitar com a tese de que os termos morais possuem significados intrínsecos.

Portanto, do contraste das teses de Rodríguez Ortiz (2018) com o arcabouço filosófico de John Searle, podemos dizer, até aqui, que a moral é possível porque somos capazes de linguagem. Contudo, apesar de concordarmos que certos conceitos exigem níveis superiores de linguagem, uma lógica de significados intrínsecos a termos morais reconhecidos tacitamente por meio do seu uso, parece não ser a base sobre a qual a universalidade da moral estaria sustentada. Isto porque entraria em contradição a afirmação de que a universalidade está no significado com a tese de que os universais existem na linguagem, ou seja, a tese da convergência dos termos valorativos para um significado intrínseco universal, por meio da

interação entre agentes e interlocutores, parece não sustentar, para Searle, o dever moral, principalmente a sua universalidade. Nesse sentido, descartaremos tal hipótese da análise acerca da possibilidade da objetividade da moral em John Searle.

## 7.2 ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA DOS FATOS MORAIS

A questão da objetividade dos fatos morais passa pela avaliação de sua ontologia e de como podem ser conhecidos. Então, tendo avaliado o biopragmatismo moral de Rodríguez Ortiz (2018) como uma hipótese não viável para a nossa análise acerca da possibilidade da objetividade da moral em John Searle, procuramos, nesta seção, examinar a ontologia e epistemologia dos fatos morais. Ao final de tal análise, podemos ensaiar o terceiro movimento investigativo, acerca de como a realidade institucional dos fatos morais pode ser epistemologicamente construída.

Para tratarmos da ontologia e da epistemologia da moralidade, a partir da filosofia searleana, é importante retomarmos alguns pontos. Um ponto imprescindível a se levantar é o de que, no naturalismo biológico searleano, é pela intencionalidade coletiva que podemos atribuir função de *status* a uma ação ou ato de fala e, por isso, podemos criar fatos institucionais. Como havíamos afirmado, se qualquer fato que envolva intencionalidade coletiva é um fato social, os fatos morais são fatos sociais. Mais do que isso, são fatos institucionais, pois dependem de linguagem e, como todo fato institucional, dependem de contexto. Em outras palavras, se os fatos morais não só dependem de intencionalidade coletiva, mas também de atribuição de funções e de regras constitutivas (SEARLE, 2007, p. 80), são igualmente fatos institucionais. Entretanto, alguém poderia fazer a seguinte objeção: os bichos (animais não humanos) sociais, apesar de não serem criadores de uma institucionalidade, enquanto aplicação de regras constitutivas a partir da linguagem, agem conforme a intencionalidade coletiva e de acordo com sentimentos morais, portanto, são

capazes de moralidade. Essa é uma objeção crítica e vai, diretamente, ao cerne da questão central desta pesquisa.

De fato, há evidências de que animais sociais são capazes de acordos tácitos e de “sentimentos de injustiça”. Contudo, como já comprovamos, no pensamento searleano, há uma bi-implicação entre racionalidade e livre escolha. Nesse sentido, vimos que, na ação livre, uma razão para agir sempre precede um desejo para a referida ação.

Portanto, a objeção de que os bichos são capazes de moralidade pode ser verdadeira se considerarmos que a moralidade não tem ligação alguma com considerações sobre o certo ou o errado a ser feito, mas com as inclinações provenientes do *background* biológico e até cultural dos espécimes. Em outras palavras, a natureza dos fatos morais em espécies sociais que são incapazes de criar fatos institucionais pode ser considerada não-cognitiva, no sentido de que não há fatos institucionais a serem conhecidos. O que há são reações com base no *background* e, por isso, os “acordos” são tácitos, as ações não são livres e, portanto, os agentes não são passíveis de responsabilidade. Sendo tais animais sociais, podemos afirmar que a natureza de sua moralidade é social, mas não institucional. Não há um movimento reflexivo em relação à própria moralidade: não há avaliação reflexiva e exclusiva sobre o certo ou o errado a ser feito – não há linguagem valorativa que tenha como referência ela própria.

Se podemos falar em acordos tácitos, e considerando que, para Searle, não há contexto nulo, então, estamos autorizados a levar em conta não somente a evolução da espécie humana, mas, também, o desenvolvimento de uma criança desde o nascimento até a idade em que apresenta a capacidade de fala. Nessa perspectiva, os significados tácitos dos quais trata Rodríguez Ortiz (2018, p. 402) são construídos, no princípio, com grunhidos, gestos, etc., na relação com os demais. Então, a moralidade parte do acordo construído tacitamente e isso gera um *background* cultural. Contudo, a objetivação epistemológica e a institucionalização

desses acordos tácitos somente podem se dar pela aplicação das regras constitutivas – o que exige a utilização da racionalidade não somente como instrumental (para satisfazer desejos), mas também para, como processo racional, considerar o que é moralmente certo ou errado a ser feito. Entretanto, é importante que salientemos que não estamos investigando uma genealogia da moral, mas a objetividade da moral a partir da filosofia searleana.

É importante lembrar que, para Searle (2006, p. 32), “nem toda a realidade é objetiva”, pois, ontologicamente falando, “parte dela é subjetiva”. Funções de *status* são ontologicamente subjetivas, uma vez que há a necessidade de representação para a sua existência. Também, faz-se necessário levar em conta que, para categorizar algo como ontologicamente subjetivo ou objetivo, basta cogitar se este algo existiria sem que fosse pensado. (SEARLE, 1995, p. 11). Por isso, os fatos institucionais têm ontologia subjetiva, mas são epistemologicamente objetivos, pois podemos saber o valor de verdade acerca deles. O que queremos dizer é que os fatos morais em Searle são ontologicamente subjetivos – o que não significa que são relativos. Eles existem enquanto estados intencionais. Da mesma forma, os fatos morais são epistemologicamente objetivos – o que não significa que são absolutos – pois podem ser conhecidos<sup>60</sup>. Os fatos morais estariam, por assim dizer, contidos nos fatos que envolvem a intencionalidade coletiva que é partilhada por dois ou mais seres humanos, ou seja, nos fatos sociais. (SEARLE, 2020, p. 213). Ao fazermos a clássica pergunta sobre se existiriam sem que fossem pensados, os fatos morais seriam ontologicamente subjetivos – por terem sua existência dependente de serem pensados – e epistemologicamente objetivos, por serem passíveis de conhecimento. A distinção entre objetividade e subjetividade – em sentido epistêmico – é, portanto, entre tipos de afirmações (SEARLE, 2020, p. 22), não entre modos de existência. Esse posicionamento converge para o que também defende Peter Railton (2013), ou seja, um realismo moral e, conseqüentemente, um realismo de valores. Um realismo em que os fatos sobre o humano servem de base para que valores morais ou

---

<sup>60</sup> Esse dualismo está presente também em sua filosofia da mente.

imperativos possam ser objetivos, sem que sejam transcendentais ou cósmicos. (RAILTON, 2013, p. 150).

Por meio da instituição da moral – da linguagem valorativa –, criamos fatos morais, assim como criamos fatos institucionais, pois os fatos morais estão contidos nos fatos institucionais e, sendo instituição social, a instituição da moral ancora-se na intencionalidade coletiva. Ou melhor, somos capazes de criar entidades abstratas porque somos capazes de atribuição de função de *status*. Ao fazer isso, usamos a fórmula ‘A ação tal conta como moralmente boa no contexto C’ na moral. Então, quando criamos fatos morais, ou seja, quando atribuímos predicados valorativos a determinadas ações ou agentes, a aplicação da fórmula sempre exigirá um contexto e esse contexto não pode ser nulo, conforme Searle (2002a). Assim, se não houver um princípio racional – como um imperativo categórico –, o que poderia restar como universal seria algo que nenhuma linguagem pudesse deixar de respeitar, tal como o princípio de não-contradição<sup>61</sup>. Melhor explicando, não poderíamos ter um imperativo categórico kantiano – no âmbito da moral – porque ele é da forma “Faça X” e não algo como “Faça X no contexto C”. “Faça X”, além de desconsiderar o contexto, não é uma regra constitutiva, mas uma regra reguladora: regula comportamentos já existentes. Por outro lado, como já abordamos, a regra constitutiva cria e constitui a própria realidade, o próprio comportamento que regula. (SEARLE, 2020, p. 220).

Retomando, os termos morais surgem do uso da linguagem. Assim, os fenômenos morais são fenômenos porque são também atos de fala. Ora, os atos de fala são intencionais e as ações são eventos com uma intenção-na-ação (SEARLE, 2020, p. 171) e, quando tratamos de fenômenos morais, ou seja, quando a ética é o âmbito de estudo, os fenômenos são relativos ao observador, no sentido de que a linguagem é acessível do ponto de vista de terceira pessoa. Isso significa que os fenômenos morais, enquanto morais, podem ser

---

<sup>61</sup> Contudo, o princípio de não-contradição parece ser uma condição necessária, mas não suficiente, como requisito lógico para a moralidade, pois somente denota que duas afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras (ou falsas), ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto.

conhecidos. Por outro lado, os fenômenos mentais que criam tais fenômenos relativos ao observador não são eles próprios, do ponto de vista de primeira pessoa, relativos ao observador. Isso porque, sendo fenômenos mentais, somente são acessíveis do ponto de vista de primeira pessoa, pois são ontologicamente subjetivos. Por isso, uma explicação epistemologicamente objetiva é possível (SEARLE, 2020, p. 24—25): tais fenômenos têm uma forma de existir e uma forma de serem conhecidos. Então, fatos morais, como fenômenos linguísticos, para Searle, são ontologicamente subjetivos e epistemologicamente objetivos.

### 7.3 HOLISMO E COERENTISMO

Até aqui, tanto o contextualismo quanto o pragmatismo searleano, pela via fundacionalista, apesar do aspecto da objetividade epistêmica, parecem não evitar o relativismo moral. Isto porque, a partir de contextos e interações diferentes, poderíamos chegar a conclusões acerca da moral totalmente distintas. Portanto, para ser capaz de resolver a questão do aparente relativismo do contextualismo searleano e de como diversas concepções morais podem conviver, bem como levando em consideração que a moral é objetiva como instituição<sup>62</sup>, temos de avaliar se haveria como se dar uma convergência universal da moral, ou seja, se há algo de universal na moral. Ou melhor, a avaliação que fizemos até agora aponta para a objetividade epistêmica da moral, mas é insuficiente para concluir acerca da objetividade como universalidade<sup>63</sup>. Isso porque contextos e interações diferentes parecem ser fundamentos contingentes para uma moral que seja universalmente objetiva. Assim, uma proposta não fundacionalista pode ser um holismo coerentista moral. Em tal perspectiva, são construídos pragmaticamente os significados e, aquele que melhor domina a linguagem,

---

<sup>62</sup> Porque pode ser conhecida, daí a objetividade epistemológica e o cognitivismo moral searleano.

<sup>63</sup> Universalidade como “transcultural”, com o perdão do neologismo.

oferece melhores justificações e, nessa relação pragmática, compõe significados mais aprimorados. Melhor dizendo, um holismo coerentista moral pode ser uma alternativa viável de concepção de moral que não só construa os conceitos e noções em rede, mas que, também, o faça de maneira que, assim como na ação livre individual, a racionalidade coletiva seja independente-dos-desejos.

Como vimos na seção 7.1, apesar de congruente com o naturalismo biológico searleano em muitos pontos, a posição de Rodríguez Ortiz (2018, p. 407 – 408) é pela permanência dos significados dos termos morais. Para ela, a objetividade do discurso moral residiria, justamente, nessa conservação e, por isso, descartamos tal via para tratarmos da objetividade da moral em John Searle. Realçamos isso para lembrar ao leitor que o naturalismo biológico searleano não é conciliável com significados intrínsecos universais. O pensamento filosófico searleano tem raízes tanto na reviravolta linguística do século XX quanto no empirismo<sup>64</sup>. Para ele, o nosso conhecimento sobre o mundo ou sobre um estado de coisas do mundo sempre dependerá de percepções mais básicas (SEARLE, 2014, p. 112 – 113) e essas, justamente por serem as mais básicas, não dependem umas das outras, mas vão constituindo tanto o nosso *background* biológico quanto o local. A estrutura dessa constituição dá-se em rede. Isso porque os estados intencionais acontecem de forma não atômica em seres humanos, mas em rede com outros estados intencionais. (SEARLE, 2014, p. 44). Nesse sentido, o naturalismo biológico searleano, no que tange à moralidade, parece convergir não para a permanência dos significados dos termos morais, mas para um holismo em rede, i. e., para uma concepção que defende uma compreensão global dos fenômenos, que

---

<sup>64</sup> A despeito de ser contra o que ele chama de “Mau Argumento”. O tal “Mau Argumento”, utilizado pela tradição é, segundo ele, “o erro de supor que nós nunca percebemos objetos e estados de coisas no mundo, mas percebemos diretamente somente nossas experiências subjetivas”. (SEARLE, 2014, p. 11). Segundo Searle (2014, p. 80), tal “Mau Argumento” sobrevive nos dias atuais em uma forma de disjuntivismo, ou seja, em uma defesa de que não podemos distinguir entre percepções verídicas e inverídicas. Em *Seeing things as they are*, sua obra dedicada à epistemologia, o autor afirma que a noção de *sense data* é redundante, visto que defende que experiências perceptuais conscientes e experiências dos sentidos são a mesma coisa e que, de fato, para ele, somos um cérebro em uma cuba, bem como a forma de intencionalidade da experiência perceptual é de apresentação, não de representação. (SEARLE, 2014, p. 77 – 79).

são tanto os ontologicamente subjetivos, quanto aqueles que são ontologicamente objetivos. Isso englobaria uma compreensão global dos termos morais, mas não implicaria que eles já tivessem um significado permanente que poderia ser acessado, mas, sim, que poderia ser construído, assim como o conhecimento científico.

Couto (2018, p. 62) explica que as crenças e outras atitudes proposicionais demandam um sem número de outras crenças ou atitudes proposicionais que se suportam mutuamente. Daí, podemos entender que crenças ou atitudes proposicionais não podem existir isoladamente. É a isso que podemos denominar holismo. Outrossim, um coerentismo holístico, como o proposto por Denis Coitinho (2015), pode ser uma alternativa viável, pois aponta para um modelo epistemológico aplicado à moralidade no qual a justificação da crença moral surge da coerência com um sistema de crenças, que, por sua vez, é coerente e consistente. Porém, é importante salientar que, para Searle (2020, p. 161), a crença é um fenômeno biológico que não exige linguagem. Nesse sentido, quando falamos de justificação da crença moral, estamos a pressupor linguagem e, por consequência, racionalidade. Isso não por causa da crença, mas em função da justificação. Ora, de fato, Searle (2020, p. 107) esclarece que a intencionalidade funciona em uma rede de estados intencionais, que atua como *background* e nunca é suficiente para determinar as condições de satisfação. Entretanto, a proposta de Coitinho (2015) trata de crenças morais em um sistema coerente de crenças, ou seja, uma teoria moral é, em suas palavras, “um sistema coerente de crenças”. (COITINHO, 2015, p. 571). Searle não discordaria dessa visão, posto que, para ele, nem a rede nem o *background* são fixos. (SEARLE, 2020, p. 105 – 110). Contudo, para Searle, a rede não é composta, exclusivamente, por crenças, pois certas “coisas” são dadas por cada indivíduo como garantidas, como pressupostos que se construíram na interação com o mundo. Tais pressupostos não são propriamente crenças, mas ambos, pressupostos e crenças, podem ser remodelados tanto por outras vivências quanto pelo uso da linguagem, racionalmente.

Segundo Coitinho (2015), nas ciências, substitui-se uma crença pior por uma melhor, que é melhor porque possui uma melhor justificação e forma um todo mais coerente e consistente com as demais crenças. Isto porque as crenças não podem existir de forma isolada, mas relacionadas em uma rede de crenças que, tomada em conjunto, pode ser aprimorada ou tornada mais fina no ajuste mente-mundo, pois as crenças são satisfeitas se são verdadeiras, e o valor de verdade de tais crenças tem de estar de acordo com o conhecimento acerca dos fatos brutos. Nesse sentido, a Ciência, como um conjunto de técnicas, serve como base para se avaliar crenças. A Ciência não é um domínio ontológico, mas nos fornece verdades acessíveis publicamente. (SEARLE, 2006b, p. 113). Isso evita a objeção de que o coerentismo, nesses moldes, pode nos levar a colocar no mesmo nível existencial a realidade e a ficção, como veremos adiante.

Tanto para Coitinho quanto para Searle, as crenças não são atômicas, estão sempre em relação com outras crenças e isso significa que as crenças também não existem fora de contexto. Por isso, assim como as crenças são substituídas por outras crenças melhores na “teia” de crenças, por terem uma justificação melhor, como defende Coitinho (2015), gradualmente, adotamos novas crenças morais porque estas resultam mais justificáveis, tornamos mais finos os significados dos termos morais. Esse raciocínio está de acordo com a noção searleana de que as crenças não podem existir de forma descontextualizada, isolada de outras crenças, o que o filósofo estadunidense deixa claro quando afirma que:

[...] não posso simplesmente ter a crença isolada [...]; só posso tê-la como parte de uma rede de outras crenças, desejos, e assim por diante. Tenho uma rede de estados intencionais. Penso que a metáfora da ‘rede’ se justifica, porque para ter um estado intencional, tem de haver uma totalidade de muitos estados intencionais à qual esse estado intencional está conectado. E podemos dizer que o estado intencional só funciona, só determina as suas condições de satisfação, numa rede de outros estados intencionais. E a rede de estados intencionais serve em parte para determinar o conteúdo dos estados intencionais originais. (SEARLE, 2020, p. 106).

Dessa forma, tanto a rede influi nas crenças quanto as crenças intervêm na rede: é uma relação de mútua determinação. As crenças, os pressupostos e a própria rede estão inter-relacionados. “Muito do que é pressuposto são apenas modos de se fazer as coisas, modos de comportamento [...]” (SEARLE, 2020, p. 107) e aquilo que é pressuposto é o que é dado como garantido, e isto é o *background*, não outra crença. (SEARLE, 2020, p. 110).

Temos, então, que Coitinho e Searle convergem no que se refere à não atomicidade das crenças, bem como ao fato de que elas relacionam-se de forma não linear. Essa afinidade do pensamento de ambos fica clara na seguinte afirmação de Searle: “A perspectiva de que a intencionalidade funciona numa rede tem um nome: a isto se chama ‘holismo’ ou, por vezes ‘holismo de rede’”. (SEARLE, 2020, p. 107). Se a nossa capacidade de criar e conhecer fatos institucionais está baseada na intencionalidade e esta funciona em rede, então temos que os fatos morais, enquanto criados pela intencionalidade coletiva, também constituem-se em rede, sendo ajustados e refinados, coletivamente e pragmaticamente, com avanços e retrocessos.

Portanto, traçando um paralelo, o que Denis Coitinho (2015) defende é que um modelo epistemológico coerentista, quando aplicado à moral, possui algumas características que podem torná-lo mais vantajoso, pois “o coerentismo de tipo holístico consegue evitar o regresso epistêmico e apresentar uma solução ao problema da dicotomia entre os fatos e os valores ao estabelecer uma relação de reciprocidade entre as regras e os casos [...]” (COITINHO, 2015, p. 560). O autor expõe três objeções ao coerentismo, que já são bastante conhecidas, e procura responder a cada uma delas: o problema do isolamento, a questão dos sistemas coerentes alternativos e o tema da circularidade viciosa.

A objeção ao coerentismo chamada de ‘problema do isolamento’ é explicada por Coitinho (2015, p. 571) da seguinte forma: a justificação de qualquer sistema de crenças estaria baseada em uma justificação de crenças factuais que desconsiderariam fatos empíricos. Dessa forma, um universo de ficção estaria justificado, pois não teria de haver uma conexão

com o mundo dos fatos brutos. Não obstante, nem Coitinho nem Searle concordam com tal objeção. A resposta que o primeiro oferece ao problema do isolamento é a de que:

[...] o que justifica a crença moral não é a verdade da crença factual, mas a existência de uma concordância intersubjetiva a respeito dessas crenças tanto morais como não morais, uma vez que o conhecimento é um empreendimento cooperativo e não um processo que se daria de forma isolada pelos agentes. E, estando a crença justificada para um agente moral, ela poderia ser tomada como uma razão para a sua ação. (COITINHO, 2015, p. 571).

Em outras palavras, a concordância intersubjetiva está relacionada à intencionalidade coletiva. Nesse sentido, os fatos morais, como já expusemos, são epistemologicamente objetivos, na medida em que, não havendo contexto nulo, são construídos coletivamente, mas assentados nos fatos brutos. Isso porque, como Searle (1995, p. 35) defende, não há fatos sociais, nem fatos institucionais, sem fatos brutos – aqui é importante a pressuposição do realismo externo, e a afirmação de que o conhecimento constrói-se de forma interativa converge para o pragmatismo searleano. Temos, então, que é na interação, no uso da linguagem, nos atos de fala, que o processo de criação de crenças<sup>65</sup>, significados e justificações morais se dá, ou seja, não há moral sem que tenha havido uma historicidade, uma construção coletiva por meio do uso da linguagem pela intencionalidade coletiva. A objetividade epistêmica da moral é fundamentada na intencionalidade coletiva – o que pressupõe um realismo externo e, portanto, afasta a acusação de que um coerentismo poderia oferecer uma justificação que poderia estar baseada em uma relação acidental com o mundo.

Já a objeção dos sistemas coerentes alternativos refere-se a sistemas consistentes e que seriam diferentes e até contraditórios entre si. A questão colocada é acerca do critério que seria usado para escolhermos entre tais sistemas. (COITINHO, 2015, p. 572). Entre dois sistemas, o mais consistente seria o que fosse mais razoável, sendo a razoabilidade tanto um

---

<sup>65</sup> Contudo, há que se ressaltar que a crença não exige linguagem, por ser um fenômeno biológico de nível mais básico. (SEARLE, 2020, p. 161).

“critério epistemológico quanto moral [...] como uma condição necessária para a justificação”. (COITINHO, 2015, p. 575). A razoabilidade é uma capacidade de reconhecimento, conforme Coitinho (2015, p. 575), o que se assemelha ao conceito de racionalidade searleano, do qual tratamos no capítulo 4, ou seja, a racionalidade é uma qualidade da intencionalidade que se dá no processo de aquisição e uso da linguagem. (SEARLE, 2001). É uma capacidade que é englobada pela intencionalidade.

A resposta que Coitinho (2015, p. 577) oferece, então, à objeção dos sistemas coerentes alternativos é a proposta de um método de equilíbrio reflexivo, a fim de que a discussão moral possa ser orientada de forma pluridirecional entre regras e casos. Assim, a mesma relação reflexiva entre crenças e rede de crenças e pressupostos defendidos por Searle (2020, p. 105 – 110) são tomados como resposta à objeção dos sistemas coerentes alternativos. Nesse sentido, com relação à moralidade, não se parte primeiro da regra para se saber se um ato é certo ou errado. É no uso da linguagem que a convergência de crenças e pressupostos constrói a própria rede de crenças e pressupostos, bem como compõe a própria regra. Nessa relação reflexiva, Searle converge para a posição coerentista de Coitinho e diverge da concepção de Rodríguez Ortiz, pois vê a aplicação das regras constitutivas no uso da linguagem não de uma forma linear, mas em rede – o que não requer que haja significados absolutos para os quais as racionalidades devam convergir.

A objeção da circularidade viciosa ao coerentismo é a de que, ao darmos certas justificações, tomamos como base o que confiamos que seja justificado. (COITINHO, 2015, p. 577 – 578). Ora, para Searle, como já explicamos, a própria realidade externa é um pressuposto para qualquer discurso que se queira ter valor de verdade, ou seja, uma justificação de crenças morais não teria uma estrutura linear, mas em rede – e o próprio uso da linguagem já pressupõe interlocutores.

#### 7.4 DEONTOLOGIA PRAGMÁTICA

O nosso *background* biológico nos torna capazes de, por meio do uso da linguagem, ou seja, já possuindo um *background* cultural, reconhecer padrões universais de crítica e autocrítica (RAILTON, p. 152), ou melhor, no uso da racionalidade podemos identificar as relações lógicas – aspecto universal da linguagem. Em outros termos, a teoria da racionalidade que a nossa civilização em geral assume, segundo Searle (2020, p. 250), é falsa porque não se trata apenas de uma racionalidade instrumental, apenas servindo para satisfazer a uma lista de desejos que possamos ter – aí a discordância com Bernard Williams, pois as razões não fariam parte do conjunto motivacional do agente. A linguagem, como instituição social de base (SEARLE, 2007, p. 88), uma vez estabelecida, serve como meio ou veículo do compromisso. Melhor explicando, os atos de fala (todos eles) comprometem o agente de várias formas, sendo que tais compromissos são independentes-dos-desejos. Então, a linguagem nos capacita a criar estruturas de razões independentes-dos-desejos. (SEARLE, 2020, p. 251).

Tais razões independentes-dos-desejos, em uma linha contratualista como a de Scanlon (1982), seriam externas, no sentido que tal filósofo toma os critérios da razoabilidade e os da justificação pública. Entretanto, como explica Coitinho (2016, p. 49), Scanlon dá preferência à noção de razoabilidade em detrimento à de racionalidade para se saber se uma ação é moralmente correta ou errada. Em outros termos, Scanlon utiliza uma espécie de teste da não rejeitabilidade. (COITINHO, 2016, p. 49). Para ficar mais claro o que seria tal teste, vejamos a passagem a seguir.

[...] a concepção contratualista de Scanlon de correção moral refere-se aos princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar preferencialmente aos princípios que todos poderiam razoavelmente aceitar. Veja-se que o correto não será tomado como uma propriedade que existe independentemente da mente dos agentes, não contando como um fato moral. [...] Assim, a determinação de um erro depende da convenção, o que revela a dependência para com valores socialmente reconhecidos e certo nível de relatividade cultural. (COITINHO, 2016, p. 50 - 51).

Aqui temos alguns apontamentos a fazer entre o que Coitinho nos apresenta do neocontratualismo de Scanlon e o que Searle propõe acerca de fatos morais. É importante salientar que um fato moral, para Searle, será, por certo, ontologicamente subjetivo – pois não existiria se não fosse pensado – o que converge para o posicionamento de Scanlon, que também considera que fatos morais não são ontologicamente objetivos. Contudo, Searle não concordaria com Scanlon em relação à fonte da motivação ser um desejo, no caso o desejo de ser capaz de justificar a ação para os demais. Para Searle, a ação independente-dos-desejos já é motivadora pelo simples reconhecimento de sua obrigação racional, como no caso da promessa, que já contém em si a obrigação de ser cumprida. Neste ponto, tomamos, novamente, o aspecto epistemologicamente objetivo: podemos saber, pela própria enunciação da promessa, que há a obrigação de ser cumprida, pois o que torna a promessa inteligível é conter em si a obrigação de ser cumprida. Por outro lado, também, reforçando a divergência da posição de Searle para a de Scanlon (1982) sobre esse aspecto, apesar de os desejos<sup>66</sup> terem a mesma direção de ajuste que as intenções (tanto a intenção prévia quanto a intenção-na-ação), ou seja, mundo-mente, estas só podem referir-se a ações presentes ou futuras do agente, enquanto os desejos não possuem tal restrição, até porque não possuem tal conteúdo causal. (SEARLE, 2013, p. 266 – 267). As razões para agir, quando baseadas em desejos, são puramente instrumentais e não contêm, portanto, uma deontologia. Isso significa que, para haver poder deôntico, há que se ter o reconhecimento da validade ou da aceitabilidade de funções de status. Fatos morais, para Searle (2007, p. 92 – 93), sendo fatos institucionais, fazem parte de uma realidade institucional criada pela intencionalidade coletiva. Tal realidade institucional é um sistema de funções de status e essas funções de status são, por meio do reconhecimento linguístico, poderes deônticos. O que distingue as sociedades humanas das

---

<sup>66</sup> Searle (2013, p. 267) afirma que a postura de que os desejos são intensionais (com 's') é confusa, como também é a distinção entre *de re* e *de dicto*, pois, como ele mesmo explica, “esta é uma distinção entre tipos de frases sobre desejos, não entre tipos de desejos”.

dos demais animais sociais é, justamente, a capacidade humana de que os desejos sejam motivados por razões, sendo que nem todas as razões têm como origem os desejos (SEARLE, 2007, p. 93 – 94), pois somos capazes de reconhecer fatos institucionais como obrigações.

Minha afirmação de que a deontologia na forma de compromisso é interna ao desempenho do ato de fala vai contra a visão amplamente difundida na filosofia de que os requisitos deonticos são de alguma forma externos ao tipo de ato de fala, a visão de que primeiro temos que fazer declarações e então temos uma regra que nos ordena a fazer apenas o que é verdadeiro; primeiro temos que fazer promessas e depois temos uma regra que nos obriga a cumprir as promessas. (SEARLE, 2010a, p. 83).

Segundo Searle, o que caracteriza a promessa, essencialmente, é a assunção da obrigação em realizar um determinado ato: a “condição essencial”<sup>67</sup>. No caso dos fatos morais, vale lembrar que os atos de fala pressupõem instituições e que as suas regras constitutivas assentam-se na equivalência entre fazer e dizer. (OLIVEIRA, 2015, p. 180). Para Searle (SEARLE, 2010a, p. 76 – 91), a promessa em si é um ato complexo e contém em si a obrigação; contudo, o fazer e o dizer são convenções, não são uma consequência “natural” no sentido determinista. Essa convenção pressupõe um *background* local, que é construído em rede de forma holística, ou seja, de maneira que o significado de um termo ou sentença só pode ser compreendido se contextualizado em uma totalidade linguística ampla, por meio da qual adquire sentido. No entanto, é convenção até um certo ponto, pois, como o próprio Searle afirma, “"Convenção" implica arbitrariedade, mas regras constitutivas, em geral, não são arbitrarias nesse sentido”. (SEARLE, 1995, p. 28). Isso significa que há algo independente do agente e do observador, que são as regras constitutivas.

O método de Searle vai da estrutura do ato da promessa para a estrutura de todo ato ilocucionário. Em outras palavras, o filósofo estadunidense procura identificar as condições de possibilidade, a partir de um ato executado de forma idealizada, e daí deduzir as regras. E é

---

<sup>67</sup> “Supor uma obrigação para desempenhar um certo ato é o traço essencial de uma promessa.” (SEARLE, 2010a, p. 81).

necessário deduzir as regras porque os fatos institucionais só podem ser explicados a partir das regras constitutivas, diferentemente dos fatos brutos. Uma das condições de possibilidade extraídas é a referida condição essencial, a outra é a condição de sinceridade<sup>68</sup>. (OLIVEIRA, 2015, p. 184—187). A condição de sinceridade traz um aparente impasse, pois uma promessa não perde a obrigação de ser cumprida quando feita sem a intenção de sê-la, por parte de quem a profere, em um contexto que não é institucionalmente uma simulação (como em uma peça de teatro). Contudo, se o contexto e a expressão implicam clareza do cumprimento da condição essencial, não há necessidade de um indicador explícito da força ilocucionária. Isso porque a promessa é uma declaração analítica, no sentido de que o dever já está incluído em sua própria constituição.

Assim, as instituições são sistemas de regras constitutivas que constituem as bases para as atividades, cuja existência é logicamente dependente das regras subjacentes. Finalmente, as regras constitutivas geralmente assumem a forma ‘X conta como Y no contexto C’ e são declarações analíticas, definições ou tautologias. Assim, como diz Searle apropriadamente, perguntar ‘Como pode uma promessa criar uma obrigação?’ é como perguntar ‘Como marcar um *touchdown* pode criar seis pontos?’ [...]. Ambas as perguntas são respondidas citando as regras relevantes. (GENOVA, 1970, p. 40).

Ademais, um ato ilocucionário pode ser executado mesmo que a expressão da força ilocucionária não seja explícita, pois sempre pode ser explicitada. Um ato ilocucionário é, portanto, diferente do conteúdo desse mesmo ato. Quando alguém faz uma afirmação, temos de considerar que expressões indicativas só podem se referir a particulares. Por outro lado, quando o fazem a respeito de universais, acontece o que Searle reprova: a ontologia da “coisidade”. Essa “coisidade” não é um existente no mundo. Como já explicamos, não há a calvície como “coisidade” existente para ser aplicada ou não a particulares. Assim, expressões indicativas servem para distinguir certas realidades singulares de outras realidades singulares.

---

<sup>68</sup> A condição de sinceridade é aquela em que há o indicador de que o ato de fala é de tal tipo, quando aquele que realiza o ato de fala tem a intenção de realizá-lo. (SEARLE, 2010a, p. 76 - 85).

Contudo, há que se ressaltar que não é porque uma expressão indicativa faz referência a algo, a um objeto, a um acontecimento, a uma instituição, etc., que se pode concluir que a referência existe. Nesse sentido, ao tratar da questão da referência, abordada por Searle (2011, p. 72 - 96) no capítulo 4 de *Speech Acts*, Oliveira (2015, p. 179) resume que “[a] referência não depende da palavra”. Não é porque nos referimos ao “Papai Noel” que ele pode existir de fato. A referência é uma parte de um ato de fala e, portanto, só existe enquanto parte na execução de atos proposicionais e ilocucionários. Dadas tais considerações, temos que a razão prática não depende de uma razão teórica prévia, mas constitui-se na performance do ato de fala. O ato de fala, por sua vez, não existe fora de um contexto, o qual envolve tanto os fatos brutos quanto os fatos sociais e institucionais. Essa concepção pragmática da deontologia traz consigo uma visão de que fatos morais relacionam-se em rede, tendo a linguagem como veículo e a intencionalidade como base, incluída em uma relação de historicidade.

## **7.5 RACIONALIDADE COMO VALOR**

Na seção anterior, averiguamos que a razão prática constitui-se na própria performance do ato de fala e, por isso, não depende de uma razão teórica prévia. Nesta seção, apuramos como a racionalidade, mais especialmente a prática, apresenta-se como possuindo valor em si.

Preliminarmente, afirmamos que, ao analisar a estrutura do ato de fala da promessa, o filósofo estadunidense parte de uma situação em que o ato é executado de forma idealizada. Nesse sentido, o contexto é nulo ou idealizado. Ora, aparentemente, a afirmação de que não há contexto nulo contrapõe-se à condição em que a estrutura da promessa é compreendida de forma idealizada, sem contexto. Entretanto, o que Searle defende é que a própria estrutura da promessa contém em si a deontologia. Outrossim, Searle, ao argumentar que se pode analisar um ato idealizado e, então, tratar da natureza de tal ato, posiciona-se como antiessencialista e

aponta para o procedimento das ciências empíricas que constroem suas teorias de maneira semelhante. (OLIVEIRA, 2015, p. 185). Isso fica claro quando Searle procura explicar como determinadas regras – no caso semânticas – acabam por determinar a força ilocucional de um indicador em um ato de fala.

As regras semânticas para o emprego de qualquer indicador de força ilocucional *Pr* da promessa são:

*Regra 1: Pr* deve ser emitida apenas no contexto de uma frase *T* (ou extensão maior do discurso), cuja emissão predica algum acto [sic] futuro a propósito do falante *F*. Podemos chamar-lhe regra de conteúdo proposicional. [...]

*Regra 2: Pr* deve ser emitida apenas se o ouvinte *O* preferir que *F* faça *A* e não que *F* não o faça, e se *F* acreditar que *O* prefere que *F* faça *A* e não que ele não o faça.

*Regra 3: Pr* deve ser emitida apenas se não for óbvio para ambos, *F* e *O*, que aquele fará *A* no decurso normal dos acontecimentos. Às regras 2 e 3 chamamos-lhe preparatórias [...].

*Regra 4: Pr* deve ser emitida apenas se *F* pretende fazer *A*. Chamamos-lhe regra de sinceridade [...].

*Regra 5: A* emissão de *Pr* vale como assumir a obrigação de fazer *A*. Chamamos-lhe regra essencial.

Estas regras são ordenadas: 2-5 aplicam-se apenas se a regra 1 for satisfeita, e a regra 5 aplica-se apenas se as regras 2-3 forem satisfeitas. (SEARLE, 1981, p. 84).

É importante notar que a “*Regra 1*” trata de que um ato de fala com força ilocucional de promessa deve ser sobre um ato futuro, relacionado ao próprio executor do ato de fala. Já a “*Regra 2*” refere-se a que o que é prometido é algo que é desejado para quem se promete. Se for algo, por exemplo, que o ouvinte não quer que aconteça, o ato de fala pode ser caracterizado como uma ameaça. Ainda, a terceira regra diz, em outras palavras, que não faz sentido prometer algo que já se sabe que acontecerá. A “*Regra 5*” – a regra essencial – resume o que é ser uma promessa, quando combinada com a “*Regra 1*”. Enquanto as regras 2 e 3, chamadas por ele de preparatórias, não apontam para uma questão formal ou lógica da promessa, mas para algo contingente no conteúdo, as regras 1 e 5 constituem o que é um ato de fala - necessariamente, uma promessa, pois são as regras que a tornam inteligível. Por outro lado, a insinceridade de uma promessa, proferida conforme a “*Regra 4*”, não desobriga de cumpri-la aquele que a proferiu, pois o significado de obrigação já está na satisfação das

regras 1 e 5. Vamos levar em conta a regra de sinceridade<sup>69</sup> em alguns casos: se o enunciado da promessa é feito em um contexto de um simulacro, a deontologia também estará contida na simulação, como no caso de uma peça de teatro. Por outro lado, quem assiste à peça de teatro compreende o ato de fala simulado da promessa e a sua correspondente deontologia no âmbito da estória representada: isto é, a condição de sinceridade está suspensa. É importante perceber que, nesse caso, a condição de sinceridade não se aplica porque o ator ou a atriz que profere a promessa está apenas a simular ou representar uma personagem em uma peça de teatro. Assim, as suas falas não são propriamente suas, mas da personagem representada. Novamente, é importante notar que uma promessa não deixa de sê-la se for insincera. (SEARLE, 1981, p. 83 – 85). Melhor dizendo, há valor intrínseco no ato de fala da promessa pela condição essencial independente da condição de sinceridade, mas o contexto determinará se tal valor intrínseco obrigará aquele que faz a promessa a cumpri-la. A obrigação é constituinte da promessa, mas temos de avaliar se é suficiente para determinar a sua imposição em qualquer contexto, porque obrigações podem ser simultaneamente contrárias entre si. Considerando que “somente onde o acto [sic] conta como a expressão de um estado é que a insinceridade é possível” (SEARLE, 1981, p. 87), o contexto também será importante para determinar a obrigação. Basta pensarmos em alguém que promete sob ameaça. Em outras palavras, a proposição expressa em uma elocução não é o mesmo que a força ilocucionária da elocução. Da mesma forma, a significação de uma frase não é o mesmo que a força da enunciação, assim como a significação diferencia-se do uso. Nesse sentido, dado que a significação da promessa difere de seu uso, o contexto torna-se importante, pois há valor intrínseco na promessa, como vimos, no sentido de que se pode derivar a prescrição de uma descrição, segundo Searle (1981). Entretanto, em *Speech Acts* (SEARLE, 2011, p. 176 - 177),

---

<sup>69</sup> No caso da promessa insincera, a Regra 4 não é satisfeita, mas isso não faz com que ela não seja uma promessa de fato. Muito pelo contrário, o proferidor age como se estivesse realizando uma promessa, a despeito dos seus estados mentais. No campo da moral, há um aspecto do agir que é público: a intencionalidade coletiva. A insinceridade da promessa a torna imoral porque faz com que a intencionalidade daquele que a profere divirja da intencionalidade coletiva.

o autor é claro ao dizer que o “deve” do qual ele trata não é um “deve moralmente”, ou seja, faz questão de salientar que, especificamente naquela obra, trata apenas de filosofia da linguagem, não de filosofia moral. Por outro lado, na sequência, ele também deixa claro que as conclusões acerca das obrigações intrínsecas à instituição da promessa podem ter implicações em questões de filosofia moral. É interno à promessa o fato de alguém ter feito uma promessa implicar a sua submissão a uma obrigação. Contudo, se a promessa em si é algo bom ou ruim ou se fatores externos à própria promessa podem se sobrepor ou anular o valor da “Regra 5”, isso é uma questão externa ao ato de prometer. (SEARLE, 1981, p. 249). A questão ética é saber se, em todos os contextos, há algo na pragmática que é universal, além da própria significação contida na proposição expressa na elocução.

Podemos dizer que o ato linguístico de predicar é algo que faz parte de toda linguagem. Nesse sentido, a proposta searleana não é a de estudos de linguística, mas de filosofia da linguagem. Se, para John Searle, a filosofia da linguagem, a filosofia da mente e a questão da ontologia social são seus focos de interesse de pesquisa, para nossa investigação, o foco é se as suas teses nos permitem sustentar uma moral objetiva e, nesse sentido, como a racionalidade, mais especialmente a prática, apresenta-se como possuindo valor intrínseco.

Também, é importante destacar que, para o sentido de liberdade que Searle (1984, p. 130 - 131) utiliza ao tratar da ação voluntária, a deliberação é apenas um caso especial. Isso porque, segundo ele, “não podemos descobrir que não temos mentes” e, da mesma forma, não “poderíamos descobrir que não tentamos [...]” (SEARLE, 1984, p. 133), e o tentar, ter uma intenção-na-ação, não é, necessariamente, uma ação deliberada. Não precisamos deliberar sobre cada passo ao caminhar, por exemplo. Então, para Searle, a experiência da consciência, da subjetividade e da intencionalidade implica a nossa certeza da liberdade. Essa crença está estreitamente relacionada a outras crenças que temos, a saber, aquelas “crenças acerca da responsabilidade moral e da nossa própria natureza como pessoas”. (SEARLE, 1984, p. 123 -

124). A nossa crença na responsabilidade moral, por sua vez, está estritamente ligada à nossa crença de que a nossa experiência de que estamos agindo de forma consciente, voluntária e intencional é correspondente à realidade. Isso pode ser visto como uma petição de princípio, visto que uma objeção poderia ser a de que a nossa experiência de agir, de tentar, não comprova a realidade externa, ou não implica que agimos de fato. Contudo, segundo o próprio Searle (1984, p. 133), a distinção entre aparência e realidade não pode ser aplicada à consciência porque aquele que é consciente não pode afirmar que não é consciente sem estar a afirmar algo falso.

Dispomos, então, de três crenças e noções-chave no naturalismo biológico de Searle: a de racionalidade (como um aspecto da intencionalidade humana), a de liberdade (resultado da nossa própria experiência de intenção-na-ação) e a de responsabilidade, implicada pela própria capacidade humana de agir, *ceteris paribus*, de outra forma. As três noções estão estreitamente relacionadas. Em todas as culturas, temos a noção de senso comum de que somos capazes de agir, pelo menos em algumas situações, de forma mais ou menos livre. Melhor dizendo, sempre estaremos sob a influência de nossas sensações, desejos, crenças, sentimentos, etc., mas em determinadas situações, apesar de tais inclinações, a razão independente-dos-desejos estará presente – o que nos permitirá ter a experiência de intenção-na-ação. Isso nos dá a certeza da liberdade no agir. É a racionalidade deste agir que pode ser objetiva, no sentido de ser universal. Então, a racionalidade, enquanto dirigida a fins, torna-se um valor, porque é a racionalidade voltada ao *que* fazer e não somente ao *como* fazer. Nessa questão, John Searle (2013, p. 284 - 285) é kantiano até um certo ponto, pois concorda com ele que, sob um certo aspecto, quem quer os fins, quer os meios. Por outro lado, ele discorda de Kant no sentido de que, quem quer os fins, não, necessariamente, quer todas as consequências dos meios. No entanto, sendo a racionalidade algo que valorizamos, que tem valor intrínseco, também há algo que é universalmente valorizado – a liberdade na ação. É o

que já esclarecemos no início deste capítulo: a bi-implicação entre racionalidade e livre escolha. Se a racionalidade tem valor intrínseco, a livre escolha também tem.

Seguindo por essa linha de raciocínio, não responsabilizamos uma pedra por cair, nem um ser vivo que não poderia ter agido de outra forma. Uma responsabilização nesses moldes seria irracional dentro da filosofia searleana, pois contradiria o fato de que o ser que foi responsabilizado não poderia “agir” de outra forma<sup>70</sup>. Nesse sentido, a liberdade na ação também seria um valor, pois estaria alicerçada na nossa experiência de intenção-na-ação e na de agir por meio da experiência da razão independente-dos-desejos (mesmo os desejos estando presentes), no caso de ações racionais. Assim, a partir da estrutura da filosofia da ação searleana, podemos inferir que a racionalidade é um valor: e é esta capacidade que nos permite responsabilizar um “eu” irreduzível, não humeano. É este “eu” que Searle (2013, p. 99) define como “aquela entidade que experimenta as suas próprias atividades como algo mais que um fazer passivo”. Conforme Searle (2013, p. 101), as características desse “eu” são as de (i) ser consciente; (ii) persistir através do tempo; (iii) operar com razões, conforme as restrições impostas pelas contingências da racionalidade humana; (iv) também, ao operar com razões, ser capaz de decidir, iniciar e levar a cabo ações, conforme a pressuposição da liberdade e (v) ser responsável por ao menos parte de sua ação.

A liberdade citada em (iv) é pressuposta em função da experiência de agir com intenção-na-ação, e a racionalidade é o componente intencional da ação racional, mas nem toda ação livre é deliberada, pois podemos agir de forma racional, tendo adquirido a capacidade de agir automaticamente de uma determinada forma (como quando acionamos o pedal do acelerador do carro). Nós podemos nos condicionar a agir de forma racional para determinados contextos. Notadamente, o autor defende que “o tema da filosofia da racionalidade é a atividade de raciocinar, uma atividade de eus conscientes dirigida a um objetivo”. (SEARLE, 2013, p. 102). Então, temos, em Searle, um direcionamento a um *dever*

---

<sup>70</sup> Este é o princípio das alternativas possíveis.

*ser*, a um *telos*. Contudo, ele mesmo defende que não há um *telos* na natureza. O que se pode depreender disso é que não há um *telos* na natureza bruta, mas que a racionalidade traz em si um *telos*.

Se concluimos que, na filosofia searleana, a obrigação, que é intrínseca à promessa, não a torna uma obrigação moral, como ele afirma em *Speech Acts* (SEARLE, 2011), e que a racionalidade é um valor, então, temos de nos questionar em que residiria o valor. Vejamos, ou as obrigações das promessas não são de forma alguma morais ou o aspecto da moralidade da obrigação reside em algo que não é somente o seu significado como obrigação. Pois bem, a racionalidade é necessária para reconhecer a obrigação da promessa: é nesta propriedade da intencionalidade, de ser condição de possibilidade da inteligibilidade da obrigação, contida no ato ilocucionário da promessa, que reside o seu valor. As condições de satisfação do ato de prometer somente são reconhecidas pelo ser consciente e racional. Se este ser, o “eu”, com as características que Searle (2013, p. 101) elencou, for o agente, é, então, o sujeito de responsabilidade, conforme o próprio autor entende em *Rationality in Action* (SEARLE (2001, p. 91). Se, para Searle, não há ato de fala sem contexto, a promessa, enquanto ato de fala, tem contexto e, portanto, um ser racional que a proferiu. Reside no agente racional a responsabilidade por se cumprirem, no respectivo contexto e intencionalmente, as condições de satisfação intrínsecas à promessa. Portanto, se a questão ética é saber se em todos os contextos há algo na pragmática que é universal, além da própria significação contida na proposição expressa na elocução, então, podemos dizer que tal fator é a racionalidade.

Como espécie capaz de atribuir função de status por meio de regras constitutivas, ou seja, como espécie e indivíduos capazes de criar fatos institucionais pelo uso da racionalidade, também somos capazes (diferentemente de outras espécies) de deliberar acerca dos fins. Essa capacidade nos permite considerar tanto a função de *status* das instituições quanto dos indivíduos que as compõem. Nesse sentido, é importante lembrar que Searle (2007, p. 101)

também afirma que John Rawls (2008), dentro da filosofia política tradicional, foi quem mais se aproximou de uma justificação racional, mas que aquele autor não dispunha de uma teoria da ontologia social com tantos elementos como a que temos hoje. Nessa perspectiva, quando Searle procura, na questão da promessa, identificar as condições de possibilidade, a partir de um ato executado de forma idealizada, e daí deduzir as regras, há uma similaridade com Rawls (2008) no que se refere à eliminação do contexto. Obviamente, o raciocínio não é o mesmo que John Rawls utiliza para tratar do véu de ignorância e da posição original. O caso é que a obrigação da promessa é intrínseca a ela, por questão de inteligibilidade, independentemente de contexto, e tal obrigação não é propriamente uma obrigação moral. O ato de prometer – enquanto ato de fala – traz consigo o contexto e o uso da racionalidade enquanto valor em si, justamente porque, sem o uso da racionalidade, é impossível a inteligibilidade da promessa.

## **7.6 CONTEXTO E DESACORDO MORAL**

Tratemos agora da questão do contextualismo searleano e do desacordo moral que citamos anteriormente. Se, para Searle (2002a), os significados dependem do contexto, i. e., se não pode haver significado em contexto nulo, então, a posição searleana parece, à primeira vista, desembocar em uma forma de relativismo, pois a questão do desacordo moral entre povos, culturas e grupos diferentes apresenta-se como um obstáculo. Por outro lado, falar em objetividade epistêmica dos fatos institucionais em Searle seria um pleonasma, pois se, para ele, são fatos, então, são epistemologicamente objetivos. Dado isto e tendo em vista também que, para Searle, não há contexto nulo, teremos de fazer uma abordagem da questão do obstáculo relativista do qual falamos, principalmente quando a construção do significado dos termos morais para uma deontologia é buscada exclusivamente em aspectos socioculturais, pois isso pode ser um impedimento para a universalidade da moral em John Searle. Assim,

visto o que tratamos no capítulo anterior, acerca de a questão da legitimidade do Direito estar relacionada a funções de status e ao reconhecimento coletivo, a máxima inclusão de pessoas humanas ao status de ser humano parece ser algo ainda faltante para uma efetiva objetividade da moral em Searle. A questão do desacordo moral precisa, nessa perspectiva, ser elucidada. Em outras palavras, uma moral objetiva, no sentido de uma moral universal, por definição, será uma moral aplicável a todo ser cuja função de *status* é a de ser humano. Isso vale tanto para a responsabilização moral quanto para a responsabilização legal, bem como para a aplicação de função de *status* de sujeitos de direito e de valoração das normas. A questão do Direito como norma ou como justiça, aqui, surge como a questão da normatividade, pois “[a] normatividade é uma questão de valorizar coisas de acordo com um padrão de bom e mau. Por vezes estes padrões são completamente objectivos [sic] epistemicamente” (SEARLE, 2020, p. 85), e, segundo o próprio Searle (2020, p. 86), a linguagem já é em si normativa porque as noções que a constituem já são normativas, a saber, as de afirmação, derivação e validade. Ao usarmos a linguagem, os termos morais, tais como ‘justo’, ‘bom’, ‘correto’, etc., sendo aplicados de forma arbitrária, não teriam um *status* diferente de outras instituições que criamos, pois a aplicação das regras constitutivas dependerá do contexto. Contudo, em *Speech Acts*, Searle (2011) defende que a expressão predicativa tem precedência sobre os universais. Melhor explicando, é do ato linguístico de predicar que surge o universal, ou seja, o universal é linguístico e, por ser assim, surge o problema do contextualismo e do desacordo moral mencionado acima. O que queremos dizer é que os fatos do mundo em si não nos dizem o que fazer, mas, das nossas práticas, do uso que fazemos da linguagem por meio de atos de fala, surgem noções universais, tais como a noção de obrigação.

Nos capítulos e nas seções anteriores, pudemos tornar mais claro que fatos institucionais dependem de representação e que esta se dá por meio da linguagem que os constitui, bem como vimos que a intencionalidade é anterior à linguagem na natureza, na qual

a moralidade é fundamentada. Podemos, também, desvelar que a linguagem, que não existe sem um “outro”, é parte constitutiva de todos os fatos institucionais e, por consequência, dos fatos morais. Porém, como toda a realidade institucional é um sistema de atribuição de funções de *status*, as quais, por sua vez, são formas específicas de atos de fala, a realidade moral também o é, ou seja, a realidade moral é um sistema complexo de atribuição de funções de *status*. Por isso, não teríamos como agir moralmente sem a interação com o “outro”, por meio da linguagem. Nesse sentido, apenas o *background* profundo (biológico) não é suficiente, apesar de necessário, para o realismo moral searleano: é preciso, também, o *background* local (cultural). Entretanto, à primeira vista, uma fundamentação exclusivamente sociocultural implica um relativismo – é a questão do desacordo moral.

Permitam-nos repetir que, segundo Searle (2002a), as sentenças adquirem seus significados de acordo com o contexto em que estão inseridas. Sobre isso, ele afirma: “Eu argumento contra a teoria de que o significado literal de uma sentença pode ser tomado como sendo o significado que ela tem fora de qualquer contexto, o significado que tem no chamado ‘contexto nulo’”. (SEARLE, 2002a, p. XV). Nesse sentido, se os termos morais também não puderem ter significado a partir de um “contexto nulo”, abre-se a possibilidade da relatividade moral. Ou melhor, se os significados dos termos morais dependem do contexto, talvez há que se concluir, por esta via, que a moralidade é relativa. Se há a necessidade de contexto para o que fundamenta a moral, pode não haver no horizonte das possibilidades como escapar de uma forma de relativismo e, como afirma Dutra (2021, p. 210), “[o] relativismo anula a objetividade de seus juízos factuais [...]”. O próprio Luiz Henrique de Araújo Dutra, professor da Universidade Federal de Santa Catarina, explica que

[o] que o relativismo defende é a ideia de que as diferenças culturais são insuperáveis. Ora, elas não o são [... pois...] sempre haverá indeterminação da tradução, [...] mas haverá entendimento mútuo [...]. E ao se entenderem, eles [os indivíduos de diferentes culturas] descobrem que pertencem à mesma comunidade epistêmica [...]. (DUTRA, 2021, p. 211).

Melhor dizendo, ao utilizarmos a fórmula das regras constitutivas no campo da moral de forma a, cada vez mais, incluir outros seres humanos de maneira equitativa, acabamos por diminuir (ou até eliminar, se possível), racionalmente e por meio da intencionalidade coletiva, os desacordos morais entre grupos e indivíduos. Por essa razão, grupos de pessoas humanas passam a ter seus membros incluídos equitativamente como sujeitos de direitos e obrigações. Desse modo, diferenças culturais que não impliquem contradição relevante a ponto de promover a condição desigual ou não equitativa dos indivíduos, poderiam conviver entre si. Cabe ressaltar, aqui, que estamos tratando da igualdade ou equidade em termos de sujeitos capazes de utilizar a racionalidade e, por isso, capazes de serem responsabilizados por seus atos em função do contexto, bem como, por consequência, serem sujeitos de direitos. Isso porque, como já explicamos no capítulo anterior, há uma bi-implicação entre direitos e obrigações, segundo Searle (2010a). Exemplificando, para tornar mais claro, atribuir certos deveres morais, de forma igualitária, a pessoas com mesma capacidade de deliberar e não lhes atribuir os mesmos direitos morais, tais como o direito a reivindicar o cumprimento de uma promessa, o direito a ser tratado como os demais, etc., seria injusto, no sentido de que seria arbitrário. Isso porque o direito e a obrigação estão logicamente relacionados: todo direito implica uma obrigação e vice-versa. No caso da moral, pelo uso da linguagem, aplicamos regras constitutivas, mas as regras constitutivas, em sua fórmula, consideram o contexto. Então, não poderíamos ter uma universalidade da moral em Searle somente com a aplicação de tais regras. Isto porque a aplicação da fórmula ‘X conta como Y em C’, ou seja, a atribuição de função de *status* sempre exigirá um contexto não nulo. Não podendo ser nulo o contexto, a universalidade da moral em um sentido kantiano – de um imperativo categórico – torna-se inviável. Assim, apesar de o fenômeno moral ser uma criação da natureza humana a partir da linguagem (que já é normativa, como dissemos), por causa da necessidade de convivência, pelo que desenvolvemos até aqui, parece-nos que o significado dos termos

morais não será absoluto se a moral for alicerçada em regras constitutivas e em nada mais. Aparentemente, teríamos o problema de que a moral seria relativa, ou seja, de que cada população, por exemplo, teria o seu contexto e, por isso, teria uma moral diferente, que não entraria em contradição com a moral de outra população porque seria baseada em um contexto diferente. Contudo, para Searle, a natureza humana nos traz a capacidade de agir de forma independente-do-desejo ou independente de nossas disposições. A deontologia surge da nossa capacidade representacional que tem base na linguagem. (SEARLE, 2010a, p. 95). Searle não discorda de que, na relação pragmática, no uso da linguagem com um ‘outro’, o ‘eu’ pode colocar-se no lugar deste ‘outro’ como sendo um igual a si, pela empatia, porque somos capazes de intencionalidade. No naturalismo biológico de Searle, mesmo que não sejamos exatamente iguais no sentido biológico, podemos identificar, reconhecer, certas características que temos. Podemos, assim, reconhecer no ‘outro’ – mesmo que esse ‘outro’ seja um bicho, por exemplo<sup>71</sup> – certas características, como a de sentir dor, como comuns entre o “eu” e o “outro”. Vemos no ‘outro’ – mesmo um bicho – uma identificação conosco. Isso porque não interagimos somente com o ‘outro’ que é igual a nós, mas com o ‘outro’ que é um ser vivo ou com o ‘outro’ que é o ambiente<sup>72</sup>. Esses ‘outros’ que não são capazes de linguagem podem ser, mesmo assim, motivo de valoração moral, tanto por suas características como seres vivos ou mesmo porque, enquanto seres brutos, afetam outros seres vivos, dentre eles outros humanos. Então, o ‘outro’ não necessariamente tem de ser um ‘outro’ igual ao ‘eu’ – basta que a racionalidade do agente possa reconhecer o que pode ser mau ou bom naquilo que faz, por exemplo, uma dor causada em um bicho. O agente moral atua sobre o ambiente (comum aos demais seres) e atua sobre si próprio e isso implica o ‘eu’ ser também alvo de

---

<sup>71</sup> Esse ‘outro’ poderia ser um ser totalmente diferente, que pensa utilizando uma lógica diferente (um alien lógico), o que Miguens (2014) defende que seria impossível, porque, no mínimo, tal ser deveria respeitar o princípio de não-contradição. Se a moral é baseada na linguagem, ela respeitará o princípio de não-contradição também. Então, um alien lógico seria um ser que usa uma lógica totalmente diferente da nossa. Nesse caso, não poderíamos nos identificar com esse ‘outro’ como ser racional, mas como um ‘outro’ que é vivo, que faz parte do ambiente e que é talvez senciente.

<sup>72</sup> Que Rodríguez Ortiz (2021) chama de entorno.

valoração moral (como no caso de uma ação de automutilação), tanto como agente moral quanto como a parte que é atingida pela ação.

Quando deliberamos acerca de duas possibilidades de ação aparentemente igualmente racionais e avaliamos o contexto, isto não significa que, na sobreposição de obrigações conflitantes, devemos alterar as regras constitutivas, mas que algumas obrigações em conflito com outras têm prioridade e isso pode ser avaliado contextualmente. Exemplos de direitos absolutos são o direito à vida e o direito à liberdade de expressão. (SEARLE, 2010a, p. 196 – 197).

O desacordo moral pode ser resolvido por meio do uso da racionalidade ao conectar fatos brutos, sociais e institucionais a valores que subjazem à própria linguagem. É nesse sentido que a moral pode convergir para a objetividade como universalidade. Em outras palavras, a objetividade epistêmica de obrigações e direitos que a linguagem carrega, traz, a partir do reconhecimento racional, a universalidade – como acontece nas ciências humanas.

A moralidade como realidade institucional, no arcabouço filosófico de John Searle, não é considerada como algo absoluto, mas uma realidade epistemicamente objetiva, que é construída socialmente e baseada em convenções compartilhadas ou regras constitutivas reconhecidas. Em resumo, para ele, as regras morais são construídas por meio da criação convencional de instituições sociais aceitas pela maioria dos membros de uma comunidade. A sua universalidade residirá na aceitação, enquanto reconhecimento racional daquilo que não pode ser objeto de arbítrio, ou seja, regras constitutivas que são baseadas no que é independente-dos-desejos.

Para Searle, há uma dimensão objetiva da moralidade que é fundamentada tanto em fatos biológicos quanto psicológicos da natureza humana. Por outro lado, ele não acredita que a moralidade possa ser fundamentada em verdades absolutas, pois vê a moralidade como uma construção social que é moldada pelas necessidades e pelos valores não só dos indivíduos,

mas também das comunidades. Nesse sentido, a objetividade como universalidade (e não como absolutividade) é socialmente e pragmaticamente construída, pois é baseada em regras constitutivas compartilhadas pelas comunidades humanas no âmbito dos atos de fala.

Instituições sociais, tais como a família, a religião, a política e a lei, são criadas por regras constitutivas. Assim, para Searle (1995, p. 59 - 112), as regras sociais e as convenções são criadas e mantidas por meio dessas instituições sociais. Nesse sentido, a moralidade, como regra social e sistema de regras constitutivas, também é criada e mantida por tais instituições, porque a moralidade é, segundo ele (SEARLE, 1995, p. 149 - 176), parte da realidade social humana. Por isso, a universalidade da moral somente poderia residir em algo também universal. Nessa perspectiva é que a racionalidade insere-se como valor intrínseco: é esta capacidade de agir livremente que torna a ação universalmente valorável. Embora as emoções e os sentimentos influenciem a construção da realidade social e, por consequência, da moralidade (SEARLE, 1995, p. 177 - 197), é a racionalidade que os torna ontologicamente objetivos. Como o próprio autor explica, “O contexto “x conta como Y em C” é intensional-com-um-s. É referencialmente opaco, no sentido de que não permite a substituição de expressões coextensivas *salva veritate*”. (SEARLE, 1995, p. 28). Desacordos morais poderiam, então, ser dirimidos pelo uso excelente da racionalidade, sempre considerando o contexto – daí os aspectos tanto contratualistas quanto *eudaimônicos* que surgem por consequência.

O critério para a solução dos desacordos morais seria, portanto, o da inclusão equitativa da totalidade dos seres humanos como seres passíveis de obrigações e direitos. Haja vista que o *background* local tem fundamento no *background* profundo, negar a construção de regras constitutivas que abarquem a totalidade daqueles que podem ser classificados como membros do grupo de seres humanos seria uma arbitrariedade e, portanto, uma classificação que não poderia ser universalizada. A convivência com padrões morais conflitantes estaria

delimitada pela resolução de divergências por meio da consideração dos Direitos Humanos Universais – estes frutos de um contrato social o mais racional possível.

Com relação à historicidade, citada na seção 7.4, como explicam Terrone e Tagliafico (2014, p. 79), temos que, assim como cada sociedade ou população tem sua própria história, composta de vários contextos sucessivos, da mesma forma, também, cada sociedade ou população possui seu próprio sistema jurídico, bem como sua própria linguagem. Nesse sentido, “Conceber a função de status como um tipo criado, em vez de uma estrutura abstrata de relações de poder, nos leva a focar a historicidade das entidades sociais”. (TERRONE, TAGLIAFICO, 2014, p. 79). É por isso que os fatos sociais e institucionais, como os sistemas jurídicos, não podem simplesmente ser, por assim dizer, realocados de uma sociedade para outra, como foi tentado no Afeganistão pelos Estados Unidos, por exemplo, quando implementaram, forçadamente, uma “democracia” aos moldes do país ocidental: a fragilidade das instituições instauradas ficou evidente. Isso porque, a intencionalidade coletiva afegã não reconheceu, suficientemente, as instituições. Por isso, Terrone e Tagliafico (2014, p. 79) analisam que

[...] entidades sociais não são tipos platônicos, mas tipos criados – ou melhor, indivíduos históricos. Uma determinada função de status Y não pode ser instanciada arbitrariamente por uma multiplicidade de *tokens* não relacionados; em vez disso, ela só pode emergir do emparelhamento do objeto (ou processo) X com um contexto específico C. Isso não quer dizer que as entidades sociais sejam absolutamente singulares. As entidades sociais podem ser iteradas, podem ter várias instâncias. Mas tal repetição só pode ocorrer em um contexto específico, por meio de práticas distintas. Por exemplo, podemos ter várias instâncias da Constituição americana, como podemos ter várias instâncias da *Terceira Sinfonia* de Mahler. No entanto, para preservar não apenas a ‘letra’ da Constituição, mas também seu ‘espírito’, ou seja, seu sentido deontológico e sua força normativa, todas essas instâncias devem pertencer à mesma cadeia causal-histórica, e a transição do elo para ligar na cadeia tem que ser regida por práticas distintas. (TERRONE, TAGLIAFICO, 2014, p. 79).

De fato, para John Searle, os universais surgem da linguagem, que, por si só, já é normativa e possui a sua historicidade. É por isso que aqueles autores falam em dois tipos de normatividade: uma estabelece o que é o correto a ser feito, enquanto a outra marca “um

padrão de correção que estabelece quais entidades X são adequadas para instanciar a função de status Y (chame-a de "normatividade-X"), e cada vez que um novo X é produzido, a instanciação do fato social é repetida [...]". (TERRONE, TAGLIAFICO, 2014, p. 79). Dessa forma, holística e historicamente, por meio das iterações, as instituições podem ser construídas, conhecidas e preservadas ou alteradas. A convergência para um padrão moral universalmente objetivo dar-se-ia pela aplicação do reconhecimento racional das normatividades, considerando a inclusão equitativa da totalidade dos seres humanos como seres passíveis de obrigações e direitos.

### 7.7 ALTRUÍSMO COMO REQUISITO PARA A OBJETIVIDADE

Na concepção naturalista searleana de vida humana e de sociedade, ser um “ser humano” é possuir uma função de *status*. (SEARLE, 2010a, p. 198). Então, quanto mais o universo de seres que têm a capacidade de ser livres, ou seja, de seres que possuem o *background* biológico para exercer a sua razão independente-dos-desejos, tiver seus indivíduos com função de status de “ser humano” atribuída, mais próxima da universalidade estará a intencionalidade coletiva. Por conseguinte, uma sociedade humana ideal seria aquela em que tanto o todo (o conjunto das instituições) quanto as partes (os indivíduos e as instituições em particular) pudessem exercer a sua racionalidade de forma plena. Assim, a racionalidade coletiva, como qualidade da intencionalidade coletiva, que é "condição necessária de todo comportamento coletivo e, portanto, de todo diálogo" (SEARLE, 2010a, p. 167) e que não é redutível à intencionalidade individual, deve atribuir a função de *status* de “ser humano” a todo aquele que possuir o respectivo *background* profundo e, por consequência, seus concernentes Direitos Humanos Universais<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> A liberdade seria um Direito Humano Universal quando se trata de liberdade de expressão, por exemplo. Para Searle (2010a, p. 198), a concepção naturalista de vida humana e de sociedade é consistente com Direitos Humanos Universais, ou seja, não há impedimento lógico para a crença na existência de Direitos Humanos Universais tanto positivos quanto negativos.

Por essa lógica, a perspectiva de progresso inclusivista de Denis Coitinho (2021, p. 66 – 67) encaixa-se de forma particularmente interessante. A posição de Coitinho (2021) converge para a de Searle (2010a, p. 200 - 202) quanto à necessidade de aproximação entre o campo da moral e o da ciência quando afirma que

[...] desacordos valorativos implicariam, também, crenças conflitantes sobre a natureza de uma realidade moral objetiva, o que já aproximaria a ética da ciência e colocaria em xeque a posição não cognitivista que busca interpretar esse desacordo como uma prova da inexistência de verdades objetivas no campo da moral. (COITINHO, 2021, p. 73).

O que Coitinho (2021) defende, e que parece estar de acordo com o naturalismo biológico searleano, é que a moral pode ser estruturada como a ciência, ou seja, que as certezas ou incertezas estariam relacionadas de forma não linear, mas em uma espécie de holismo de rede coerentista – a *Network* de estados intencionais de Searle (2014, p. 44). Nesse modelo, alguns significados morais poderiam ser substituídos por outros mais refinados pelo uso da linguagem. Assim, haveria uma espécie de progresso moral quando o refinamento se tornasse mais acentuado. Tal refinamento teria que atribuir a todos os seres humanos a função de *status* de ser humano. Esse seria o fator contextual, ou seja, extrínseco à linguagem, que traria à tona o valor moral. Toda moral objetiva tem de ser passível de ser reconhecida por todos e aplicada a todos os seres cujo *background* profundo implique a potencial aplicação da função de *status* de “ser humano”. Nesse sentido, a lógica, como padrão de crítica e autocrítica (RAILTON, 2013, p. 152), não conferiria valor moral às ações, mas nos forneceria o aparato racional para que pudéssemos ser o mais imparciais possível nos diferentes contextos.

Como os fenômenos intencionais estão sujeitos aos limites impostos pela racionalidade (SEARLE, 2013, p. 116 – 117), e como a racionalidade não é o mesmo que a justificação, pois todos os estados intencionais justificados são racionais, mas nem todos os

estados intencionais racionais são justificados, temos – em convergência com Railton (2013, p. 152) – que toda justificação de uma conduta moral está delimitada pela racionalidade e, por consequência, pela imparcialidade, na medida em que o *background* biológico implica que os Direitos Humanos Universais sejam aplicados a todos. Isto é, pela qualidade da racionalidade na intencionalidade coletiva, o ponto de vista imparcial - que Railton (2013, p. 152) aponta como elemento fundamental da conduta moral - torna-se um fator com o qual cremos que Searle teria de concordar, visto inclusive que o considera importante em Rawls (SEARLE, 2007).

Contudo, é importante atentar que a intencionalidade coletiva a se considerar aqui é a que inclui cada indivíduo que possui o *background* biológico para a potencial ação independente-dos-desejos nos Direitos Humanos Universais. Isso implica que a intencionalidade coletiva excludente de coletividades e indivíduos não entra na conta: leis injustas podem ser descumpridas.

Coloquemos em outros termos o que até aqui obtivemos. Se a racionalidade pode ser utilizada para fins, então, a racionalidade prática, enquanto intencionalidade coletiva, nos permite utilizar as regras constitutivas para fazer de tais fins um contexto idealizado a ser alcançado – um contexto C institucional. Já que podemos utilizar a nossa intencionalidade coletiva para dar fins às instituições, podemos, também, atribuir finalidade ao conjunto das instituições. O conjunto das instituições sempre será pensado contextualmente, mas este pensar o conjunto das instituições é um pensar sobre um *dever ser* das instituições – pensar um *dever ser* de um *background* institucional. O *dever ser* de um contexto por meio da realidade institucional o coloca como fim, por meio da racionalidade institucional. Esse aspecto da realidade institucional implica a institucionalização da moral e, em convergência com o que defende Rodríguez Ortiz (2018), a moral é parte da realidade institucional, pois somos capazes de linguagem e, por isso, somos, também, capazes de deliberar. Ademais, a

avaliação racional sobre o melhor contexto objetivado sempre estará inserida em um contexto. Então, a aplicação reiterada das regras constitutivas para fins funciona como um ajuste fino para o melhor contexto, ou seja, o contexto C objetivado pode ser alterado. Por exemplo, na questão do aborto, o ato de interromper intencionalmente a gestação pode contar como crime, ou ato legal, ou até mesmo um direito em um contexto institucional C. O que definirá isso será a utilização pragmática da racionalidade na deliberação, de forma tal que posições irracionais acerca da questão não sejam consideradas universais. Isso também faz com que os atos tenham de ser justificados. Além disso, considerando que Searle defende que se pode derivar um *deve* de um *é*, podemos, dentro de sua filosofia, reformular as regras constitutivas para a forma ‘X **deve** contar como Y em C’ quanto à racionalidade prática. Essa forma deontológica surge justamente da racionalidade como valor. Isso porque, quando se tem a capacidade da racionalidade e o domínio da linguagem, não há como não reconhecer o dever, como no caso da promessa. Explicando melhor, as condições de satisfação do ato de fala da promessa estão contidas no próprio ato, isto é, em um contexto futuro – ou, pelo menos, em um aspecto de um contexto futuro. Desse modo, a forma deontológica ‘X **deve** contar como Y em C’, utilizada de forma reiterada juntamente à forma das regras constitutivas ‘X conta como Y em C’, altera pragmaticamente o contexto C no tempo. Isso tomado não linearmente, mas de forma holística e em rede, aproxima o método de conhecimento acerca da moralidade ao que se observa nas ciências, sobretudo das ciências humanas, que, como bem aponta Dutra (2021), sempre carregará uma posição perspectivista. O ‘conta como Y’ deve ser uma atribuição de função racional, bem como o ‘deve contar como Y’. Como Dutra (2021, p. 192) mesmo reforça, “[a] racionalidade é de caráter perspectivista, mas de uma forma perfeitamente objetiva [...]”: o que garante a objetividade dos juízos racionais.

É importante ressaltar, aqui, que uma sociedade que é, nesses moldes, autônoma, pois dá a si mesma os próprios fins e produz indivíduos autônomos – que também dão a si mesmos

os próprios fins –, corre o risco de ter a sua finalidade alterada. (DUTRA, 2021, p. 190). Por outro lado, outros animais sociais, capazes de intencionalidade coletiva e, portanto, de criar fatos sociais, mas incapazes de linguagem e, por consequência, impossibilitados de criar fatos institucionais, não possuem o *background* que os habilite a agir em função de alterar seus fins. É nesse sentido que podemos dizer que, em Searle, não há *telos* na natureza, mas que o humano, como ser racional, pode dar-se um *telos*. O *telos*, por sua vez, só é possível mediante a atribuição de função e, como já abordamos, funções são ontologicamente subjetivas. Logo, a atribuição de função somente é possível por um ser que utiliza linguagem.

Seres que utilizam linguagem são capazes de compreender o significado de termos universais. Contudo, há um fator ainda faltante para concluirmos acerca da possibilidade da objetividade da moral em John Searle: o agente não se colocar em uma posição privilegiada, nem colocar o seu próprio grupo em tal posição quando da deliberação. É nesse ponto que o altruísmo forte surge como requisito lógico para a objetividade da moral, pois “a constrição de universalidade que nos leva do egoísmo ao altruísmo forte está já incorporada na universalidade da linguagem”. (SEARLE, 2001, p. 163). A moral é fundamentada em regras que são criadas socialmente, a partir da instituição social de base que é a linguagem. Tais regras devem se aplicar a todos os indivíduos de uma comunidade. É nesta comunidade – no reconhecimento do que é comum a todos os seres humanos – que se deve construir, pragmaticamente, o reconhecimento racional da dignidade e dos interesses dos demais indivíduos e grupos como tão valorosos quanto o de quem faz o julgamento, ou seja, ações morais independentes-do-desejo devem possuir um caráter altruísta forte (SEARLE, 2001, p. 164 – 165), pois a falta dessa característica privilegiaria um ou mais grupos de pessoas e até um ou mais conjuntos de instituições humanas em detrimento de outras, o que implicaria a não objetividade (no sentido de universalidade) dos juízos. É por isso que a qualidade do altruísmo forte é apontada por Searle (2001, p. 135 – 165) como um requisito lógico para a

objetividade da moral, pois é essa característica que garante que os juízos são fundamentados em valores e regras que são aplicáveis a todos os membros que compõem a comunidade, e não apenas a um grupo. O altruísmo forte introduz o caráter universalmente inclusivo de uma moral objetiva.

Para concluir, portanto, o valor moral do ato de fala residiria na consideração da função de *status* alheia durante a intenção prévia e a intenção-na-ação, em consonância com a intencionalidade coletiva inclusiva. Retrocessos morais seriam formas excludentes de aplicação da função de *status* de “ser humano”, enquanto progressos morais seriam o contrário. Isso significa que retrocessos morais teriam como uma de suas propriedades a perda do altruísmo forte. Não nos preocupamos aqui em tratar de outros seres, tais como animais não humanos ou vegetais, entre outros seres vivos ou brutos. Apenas procuramos investigar a possibilidade da moral no arcabouço filosófico de John Rogers Searle, sendo a conclusão positiva.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo desta pesquisa foi analisar as posições de John Searle em filosofia da linguagem e da mente, bem como em epistemologia, assim como sua posição sobre a ontologia dos fatos sociais e institucionais e, a partir de seus escritos, articulá-las e avaliá-las à luz da questão da objetividade da moral. Como vimos, o conceito-chave para todo o pensamento filosófico de John Rogers Searle é o de intencionalidade. Utilizando tal conceito, pudemos, nesta pesquisa, partir da sua filosofia da mente, da sua concepção da realidade social e da sua filosofia da linguagem, chegar à conclusão de que podemos atribuir objetivamente valor às ações, ou seja, podemos concluir que, para Searle, há fatos morais enquanto fatos institucionais – o que o classificaria como um realista moral.

Para tanto, foi necessário esclarecer porque o autor rejeita o antirrealismo e defende que o realismo externo é a condição de possibilidade da inteligibilidade de qualquer discurso, não só acerca de fatos brutos, mas também de fatos dependentes da mente. É por isso que, na seção 3.5, foi preciso explicar que o realismo externo é condição de inteligibilidade do realismo moral.

Posteriormente, tivemos de abordar a filosofia da ação searleana e tratar dos conceitos de intencionalidade, racionalidade e *background*. A importância de tal abordagem consistiu justamente em nos dar elementos dentro da filosofia searleana para diferenciar a ação humana da ação de outros seres capazes de estados intencionais. Como espécie, diferentemente das demais, temos a capacidade da racionalidade, em um grau tal que nos permite ter linguagem e criar fatos institucionais. As demais espécies conseguem manter-se vivas como espécie pela adaptação evolutiva, apesar de não possuírem a capacidade de dar-se o próprio fim. O grau de racionalidade das espécies que possuem o *background* biológico e até o *background* local, tais que não lhes permitam dar-se o próprio fim, não passa da instrumentalidade. Por exemplo, um

leopardo – ou o grupo da espécie dos leopardos – não é capaz de dar a si mesmo o próprio fim.

Por outro lado, Searle defende que toda ação pressupõe uma intenção-na-ação – que é uma forma de intencionalidade e, portanto, tem conteúdo intencional, mas o *background* biológico é pré-intencional, ou seja, não tem intencionalidade. Então, a intencionalidade tem fundações em algo não-intencional e, por isso, a capacidade biológica de agir racionalmente não necessariamente leva o ser racional a escolher seus próprios fins: é necessário que tanto o *background* biológico quanto o local possibilitem isso. Em outras palavras, se o *background* biológico não possibilita o uso da linguagem, ela não desenvolver-se-á. No entanto, se o *background* biológico torna possível o uso da linguagem, então, é necessário, ainda, o *background* local, ou seja, o *background* cultural, para que possamos dar a nós mesmos os próprios fins. No caso dos humanos, o *background* local nos permite criar e agir conforme as regras constitutivas. É nesse sentido que, em Searle, podemos dizer que não há um *telos* na natureza e, ainda, afirmar que os seres humanos podem dar-se o próprio *telos*.

Na sequência, verificamos que a racionalidade é uma qualidade da intencionalidade e que criar razões independentes-dos-desejos para a ação que possuem regras constitutivas na sua composição é próprio da nossa espécie. Nesse sentido, avalia-se que a linguagem, como veículo da racionalidade e da moral, traz consigo o caráter prescritivo em certos enunciados e nos permite descartar certas concepções de existência de universais e da racionalidade como meramente instrumental, ou melhor dizendo, a racionalidade prática para fins nos permite dar a nós mesmos os nossos próprios fins.

Tratamos, ainda, do fato de que algumas outras espécies de animais também são capazes de criar fatos sociais e que, portanto, são também capazes de intencionalidade coletiva. Contudo, os fatos institucionais são próprios dos humanos, pois envolvem a criação e aplicação de regras constitutivas – o que implica agir com base em razões independentes-

dos-desejos. Entretanto, vimos que, se considerarmos apenas as obrigações que são intrínsecas aos atos ilocucionários, não teremos obrigações morais, apenas compromissos constitutivos do próprio ato. O estatuto de obrigação moral acaba, assim, por ser extrínseco ao ato de fala e à linguagem: o traço inclusivista próprio dos Direitos Humanos Universais, ou seja, o fator contextual de aplicação de função de status de “ser humano” a cada ser cujo *background* profundo tenha o potencial de intencionalidade coletiva e racionalidade – o que implica, pelo menos atualmente, um sistema nervoso. Melhor dizendo, quando tratamos da falácia naturalista em Searle, abrimos caminho para concluir que o *dever ser* de um contexto, por meio da realidade institucional, ou seja, pela aplicação das regras constitutivas, o situa como fim, por meio da racionalidade prática institucional e, assim como Rodríguez Ortiz, mas por outra trajetória investigativa, verificamos que, no naturalismo biológico searleano, este aspecto da realidade institucional implica a institucionalização da moral, sendo a moral parte constitutiva da realidade institucional, pois somente os seres capazes de linguagem podem deliberar. Concluimos, posteriormente, que há valor intrínseco na promessa, não só porque se pode derivar a prescrição de uma descrição, mas também pelo fato de a promessa, como ato de fala, só ser inteligível enquanto racional. Ou melhor, a obrigação de cumprir uma promessa reside nas condições de possibilidade do uso da linguagem – o que atribui valor à racionalidade.

Abordamos, também, a ligação que John Searle faz entre obrigações e direitos. Vimos que, para Searle, os fatos institucionais são procedentes de regras constitutivas. Constatamos que os direitos têm a sua base na nossa capacidade de atribuição de funções de status e que, por isso, têm uma existência, enquanto realidade social, que é alicerçada no mundo natural. Por meio da análise de como Searle concebe a realidade social, depreendemos que o conceito-chave para o entendimento dos direitos e das obrigações como constituintes da realidade social é a capacidade da intencionalidade coletiva que algumas espécies de animais

apresentam. No caso da nossa espécie, a intencionalidade coletiva tem como característica o uso da linguagem na criação e manutenção de fatos institucionais, o que nos permite utilizar regras constitutivas e criar uma realidade institucional. Nesse sentido, todo poder deôntico está relacionado com funções de *status*, e a questão da legitimidade do direito relaciona-se com o poder político enquanto poder deôntico, por meio do reconhecimento coletivo. No reconhecimento, a racionalidade passa a ser condição de inteligibilidade das instituições.

Dado o exposto, foi possível deduzir da filosofia searleana que as possibilidades de aplicação da racionalidade, do uso da racionalidade, são delimitadas pelo *background* (tanto profundo quanto local). Assim, a cultura e a educação, quanto mais voltadas para o uso da racionalidade, permitem aos indivíduos vislumbrar fins possíveis para si próprios, bem como para a coletividade. Em outras palavras, as possibilidades de aplicação da racionalidade, tanto teórica quanto prática, é maior em um indivíduo que teve poucas restrições em sua educação. Em que reside, então, o valor? Na capacidade que o ser racional – e que domina a linguagem – tem para dar a si próprio finalidades distintas, pois a racionalidade prática humana não só fornece a capacidade de escolher os melhores meios para determinados fins, mas dá a possibilidade para a escolha deliberada de novos fins. Por meio da intencionalidade coletiva, como espécie, temos a capacidade da racionalidade prática para meios e para fins e, ao ter tal capacidade, temos tanto vantagens como desvantagens. Por exemplo, quando determinados grupos humanos agem utilizando a racionalidade para atacar outros grupos, a fim de usufruir de certos recursos naturais, acabam nos prejudicando como espécie. Isso porque tais grupos não percebem que o uso da racionalidade, nesse caso, pode ser um bem aparente, utilizando termos aristotélicos. Para ilustrar, ao agir coletivamente exaurindo determinados recursos naturais para obter conforto, podemos estar concorrendo para o fim da nossa própria espécie. É mau o uso da racionalidade por meio da escolha ruim do fim. Para evitar isso, teríamos de ter um contrato social que nos permitisse fazer com que regras constitutivas racionalmente

indeclináveis fosse reconhecido pela intencionalidade coletiva, mas, para se ter um contrato social, há que se ter linguagem, ou seja, é necessário que se tenha racionalidade em um nível que outros seres vivos que conhecemos não são capazes. Os animais não humanos não conseguem ter uma ação intencional que acabe intencionalmente com a sua espécie. O que pode acontecer é que o comportamento do conjunto de indivíduos resulte, não intencionalmente, no aniquilamento da própria espécie. Isso poderia acontecer, por exemplo, no caso de um micro-organismo sofrer uma mutação que favorecesse a sua reprodução de tal forma que a sua população crescesse tanto a ponto de acabar com a espécie hospedeira – o que talvez implicasse a extinção da espécie do próprio micro-organismo. No entanto, é importante salientar que tal micro-organismo não faria isso intencionalmente, pois não tem estados mentais. Por outro lado, os humanos são capazes de dar a si próprios os próprios fins tanto individualmente quanto coletivamente, por meio das instituições.

Para nos dar um propósito coletivo, precisamos estabelecer um contrato, e tal contrato exige que tenhamos a capacidade coletiva da racionalidade, senão, o contrato será irracional. Nesse sentido, o contrato parece possuir valor intrínseco, podendo ser bom ou ruim, conforme for bom ou ruim para a espécie ou até para outras espécies. O contrato, portanto, é tanto mais virtuoso quanto mais ele converge para que tal virtude esteja nos indivíduos também. É uma virtude poder deliberar sobre o próprio fim. Em outras palavras, se o contrato promover a autonomia da coletividade, será virtuoso e o será também à medida que o faz para a autonomia dos indivíduos. Ou melhor, quanto mais o contrato favorece o aumento da racionalidade dos indivíduos, tanto melhor é o contrato – e aqui, também, temos atribuição de valor. Por isso, tal autonomia deve estar distribuída de forma equitativa, daí a referência de Searle a Rawls. Por ser racional, o indivíduo torna-se livre em suas decisões: aqui, temos a autonomia como valor; porém, a autonomia depende não só de um contexto cultural, mas material. Por isso, não é suficiente a distribuição de racionalidade, pois faz parte das

condições de possibilidade da autonomia tanto o *background* profundo quanto o local e, neste último, podemos incluir as organizações política, social e econômica. Da relação contratual racional, cada indivíduo favorece que os demais sejam tão racionais quanto ele. Portanto, a equidade que constitui a relação contratual deve estar presente. Sumariamente, a liberdade proveniente da racionalidade nos permite, pela intencionalidade coletiva, fazer com que os demais também sejam racionais e, assim, autônomos. Então, quanto mais o indivíduo tem a racionalidade amplificada, mais ele pode dar a si próprio o próprio fim e isso se reflete nas instituições. Se, no todo, a sociedade consegue dar a si própria o próprio fim, mais virtuosa é a relação contratual. Portanto, existem melhores formas de contrato do que outras. Isso porque, por exemplo, se uma forma de contrato é a de despotismo, os indivíduos que a compõem têm mais limites para dar a si próprios o próprio fim. Não é suficiente as partes serem autônomas nas relações individuais, se, nas inter-relações, elas não conseguirem dar a si próprias, como coletividade, o próprio fim, porque um déspota, por exemplo, escolhe, arbitrariamente, o fim – tal contrato, assim, seria irracional.

Diante disso, ações e valores de grupos particulares poderiam ser respeitados, desde que respeitassem o contrato geral. O contrato geral levaria em conta o que pode ser universalizado. Com a racionalidade constituindo o contrato geral, o que haveria de universal em tal contrato? Se o contrato existe para preservar o todo e para dar autonomia ao todo e às partes, então, o contrato tem valor intrínseco. Se o que dá valor intrínseco ao todo é algo que preserva a racionalidade, e não há racionalidade sem vida, pois é uma característica da intencionalidade – qualidade que, como Searle (1984, p. 26) defende, até então é distintiva de algumas espécies de seres vivos capazes de fenômenos mentais –, então, a vida tem valor intrínseco. Nesse sentido, a vida dos indivíduos também tem valor intrínseco.

Retomando e considerando a taxonomia dos atos de fala da pragmática de John Searle, o que – para além de outros aspectos – pode distinguir com mais precisão a espécie humana

das demais espécies capazes de estados mentais é a capacidade reflexiva, ou seja, a aptidão para fazer perguntas. Melhor dizendo, para determinadas situações, os animais não humanos apresentam reações, *exempli gratia*, pois seus juízos são unicamente baseados no que sentem e nos instintos, ou seja, os espécimes de tais espécies possuem “respostas”, por assim dizer, para tais situações ou contextos em função de seu *background* biológico e de seu *background* local. Entretanto, o *background* local é uma dimensão bem menor – menos relevante – que o *background* biológico nessas espécies. Portanto, os bichos que são capazes de alguma forma de moralidade possuem uma forma que lhes é comum de reagir com respostas “tácitas” a determinadas situações. Assim, mesmo que os bichos sejam capazes de linguagem, tal linguagem não lhes permite a criação de regras constitutivas. Por outro lado, os seres humanos são, potencialmente, capazes de utilizar uma linguagem estruturada, de tal forma que podemos criar e lidar com instituições, a partir do uso de regras constitutivas, por meio da intencionalidade coletiva. Isso porque a linguagem é um comportamento intencional regrado. Somos, desse modo, aptos ao ato de fala da pergunta, dentre outros comportamentos intencionais regrados. Logo, somos, eventualmente, capazes de autorreflexão. Nesse sentido, temos a possibilidade de dar a nós mesmos, racionalmente – e, portanto, intencionalmente, visto que a racionalidade é uma forma de intencionalidade –, as nossas próprias regras. Isso exige a capacidade de avançar, epistemologicamente, acerca dos fatos e estados de coisas do mundo. Assim, só podemos construir uma moralidade universalmente objetiva se houver o aspecto do conhecimento acerca da moralidade. Para isso, seria necessário, como já expusemos, que a moralidade fosse objeto de conhecimento não somente sobre o que a intencionalidade coletiva considera como certo ou errado, mas também acerca daquilo que, racionalmente, fundamenta tais juízos. Conseqüentemente, os acordos tácitos sobre valores morais (ou sobre o que é bom ou ruim, ou também acerca do que é certo ou errado), dos quais Rodríguez Ortiz fala, fazem parte do *background* local também das espécies sociais que

possuem intencionalidade, ou seja, fazem parte da animalidade. Assim, em uma avaliação metaética, tais acordos tácitos sobre valores devem ser tomados como ponto de partida e não como ponto de chegada. Isso porque as inclinações provenientes do *background* não podem ser fundamento para a objetivação da moral. Em outras palavras, os animais não humanos não são capazes de, por meio de uma linguagem estruturada, aplicar regras constitutivas para a criação de uma realidade institucional, e cada espécime também não tem potencial para isso. Dessa forma, não são capazes de predicar termos universais por meio de atos linguísticos. Em contrapartida, os seres humanos podem tomar o conteúdo do que vem dos instintos, da percepção e dos desejos, em uma palavra, das inclinações, em algo a ser tratado pela linguagem, isto é, podemos institucionalizar tais conteúdos e torná-los objeto de crença e descrença, bem como de conhecimento. A moralidade passa, então, a ser uma instituição e não só uma relação entre seres que se relacionam socialmente, mas, também, uma relação entre seres que se relacionam institucionalmente. Então, a objetividade epistemológica desta moral encontra-se no discurso. A condição de possibilidade da moral, nesse sentido, é a própria linguagem como instituição social de base. Assim, a discordância com a autora colombiana dá-se porque, para ela, os significados tácitos são para os quais a moralidade converge por meio dos discursos, enquanto concluímos que os significados tácitos não podem ser intrínsecos, pois estão na linguagem, que é condição de possibilidade para a moralidade. Portanto, a moralidade parte dos acordos tácitos iniciais. Daí, surge a questão do acordo e do contrato e, a partir do desenvolvimento e do uso da linguagem, temos que a objetivação e a institucionalização de tais acordos construídos tacitamente passam a ser concebidos pela utilização das regras constitutivas. Então, epistemologicamente, tais acordos vão se tornando algo que pode ser conhecido holisticamente em rede, enquanto que, ontologicamente, passam a convergir para a universalidade. A objetividade enquanto universalidade, aqui, deve ser entendida como o reconhecimento racional de que determinados acordos podem ser

universalizados e não no sentido de que toda a espécie utiliza acordos tácitos. Assim, em um sentido mais estrito, no pensamento searleano, a universalidade da moral seria fundada no reconhecimento racional e, por consequência, na linguagem.

Portanto, esta pesquisa nos levou a concluir que a objetividade da moral pode ser obtida do arcabouço filosófico de John Searle à medida que o ato linguístico de predicar é prioritário em relação aos termos universais, ou melhor, que é na aplicação reiterada das regras constitutivas que, historicamente, a humanidade progride moralmente, apesar de eventuais retrocessos provenientes da perda do altruísmo forte. Os predicados valorativos tendem a tornar-se mais aperfeiçoados com a inclusão de uma quantidade maior de seres humanos na atribuição de função de *status* de seres humanos propriamente. Ao utilizarmos a fórmula das regras constitutivas no campo da moral, de forma a cada vez mais incluir outros seres humanos de maneira equitativa, acabamos por diminuir (com o objetivo de eliminar) racionalmente – e por meio da intencionalidade coletiva – os desacordos morais entre grupos e indivíduos. Por essa razão, grupos de pessoas humanas passam a ter seus membros incluídos equitativamente como sujeitos de direitos e obrigações. Isso implica o reconhecimento racional dos Direitos Humanos – o que está de acordo com a posição de Searle no oitavo capítulo de *Making the Social World*, no qual defende que a concepção naturalista de vida humana é consistente com a existência de Direitos Humanos Universais, como poderes deônticos que são constituídos linguisticamente, da mesma forma que também está em conformidade com o que ele diz no final de *Liberdade e Neurobiologia*, ou seja, que dentro da filosofia política tradicional, para ele, quem mais se aproximou de uma justificação racional foi John Rawls (2008), em *Uma Teoria da Justiça* – o que também estaria em consonância com a visão contratualista expressa tanto por este último quanto por Coitinho (2016; 2021).

Os direitos e as obrigações, aqui, poderiam ser avaliados tanto pelo prisma do Direito quanto pelo da moralidade. Como o nosso foco é o da moralidade, uma distinção que

podemos fazer é que, no Direito, há jurisdição, enquanto, na moralidade, não há. Para a moralidade, o que há é contexto e não jurisdição.

Como Bernard Williams afirma, as paixões também são distintivas dos seres humanos, mas, por tal concepção, de certa forma, se fôssemos estabelecer como critério para a humanidade a empatia e o remorso, por exemplo, um psicopata não seria humano, mas agiria como uma máquina. Da mesma forma, um recém-nascido ainda não teria desenvolvido as paixões que caracterizam os humanos. Esse é um dos motivos pelos quais a posição searleana parece ser mais adequada à construção de uma moral objetiva, pois, tanto um humano recém-nascido – que ainda não atualizou (em termos aristotélicos) certas capacidades tanto racionais quanto passionais –, bem como um psicopata, caracterizado pela falta de empatia e remorso, poderiam, adequadamente, ser categorizados como humanos, sem prejuízo de um conceito de ser humano sujeito de direitos e obrigações. Quando consideramos as potencialidades do recém-nascido e do psicopata, podemos identificar que ambos possuem a capacidade de desenvolver o raciocínio moral aplicando regras constitutivas. A linguagem como delimitador lógico e o altruísmo como requisito lógico para o que é o certo e o errado seriam os generalizadores da aplicação dos termos, sem desconsiderar que há a confluência dos significados construídos pragmaticamente, em direção a um padrão moral universalmente objetivo, reconhecido racionalmente, tanto da normatividade que estabelece a função de status quanto daquela que concebe quais entidades ou seres são apropriados para a instanciação da função de status, respeitando a integração equitativa da totalidade dos seres humanos como seres passíveis de obrigações e direitos.

Neste ponto, considerando o que Bernard Williams defende, ou seja, que as paixões, além da racionalidade, também são distintivas dos seres humanos, e levando em conta que John Searle considera que o ‘eu’ não existe descontextualizado e que não há experiências ou percepções atômicas, sem estarem relacionadas a outras percepções e estados mentais, pois há

todo um campo consciente unificado, podemos dizer que não há contradição entre ambos os autores especificamente a este respeito, ou seja, sempre há tais inclinações e percepções presentes. Portanto, se uma moralidade objetiva reside naquilo que pode ser universalizado porque é racional e que, portanto, pode ser reconhecido racionalmente, e se a racionalidade é o delimitador daquilo que pode ser universalizado porque pode ser reconhecido por todos os seres racionais como algo que é bom ou correto, então, o dar a si mesmo o próprio fim e permitir aos demais que deem a si os próprios fins – ou que a ação não restrinja a liberdade de os demais darem a si os próprios fins ou de se desenvolverem para darem a si mesmos os próprios fins – não é algo unidimensional. Isto porque, para além do desenvolvimento da racionalidade (por dar-se os próprios fins), há a dimensão das paixões, do fazer artístico, da estética e outras dimensões mais que devem ser consideradas na ação do agente enquanto restritora da liberdade alheia no desenvolvimento total do eu. Assim, não só a dimensão da racionalidade (e, portanto, da liberdade), mas todas as demais dimensões que, potencialmente, compõem o eu e o outro devem ser consideradas altruisticamente em uma ação propriamente boa – e é nesse sentido que podemos dizer que haveria um aspecto eudaimônico, pois o desenvolvimento de um caráter virtuoso é necessário para alcançar a realização pessoal própria de um ser racional e de afetos. Ademais, pragmaticamente, as ações de tal indivíduo, por não existirem fora de contexto, devem, ta considerar que os demais – como indivíduos e como coletividade –desenvolvam-se de tal forma que sejam livres.

Retomando os exemplos anteriores, podemos dizer que há um erro categorial quando pensamos que um psicopata não é humano porque lhe falta empatia ou quando dizemos que um recém-nascido não é humano porque lhe falta a racionalidade. Na avaliação de seus atos, há que se considerar uma equidade de responsabilidade. O psicopata é racional, mas o motivador emocional está ausente nele. Ele deve agir racionalmente, de forma altruísta, mesmo que não haja o motivador sentimental, pois o altruísmo forte é, segundo o próprio

Searle (2013, p. 145 – 178), o requisito lógico para a moralidade. Então, diferentemente daqueles que defendem um sentimentalismo moral, a partir do aparato filosófico de Searle, podemos dizer que a linguagem não fornece o conteúdo, mas a forma (a normatividade) da moralidade. Explicando melhor, os fatos institucionais existem por causa da nossa intencionalidade coletiva, mas a base dos fatos institucionais são os fatos brutos. Dos fatos brutos (como fatos biológicos), podemos obter conhecimento ou proposições verdadeiras ou falsas acerca do mundo, tendo como pressuposto o realismo externo. No mesmo sentido, dos fatos institucionais também podemos obter conhecimento ou proposições verdadeiras ou falsas. Assim, a moral como instituição, ou como um conjunto de fatos institucionais, também será constituída de um conjunto de proposições que podem ser verdadeiras ou falsas, e essa construção exige o uso da linguagem (a pragmática), ou melhor, exige uma delimitação lógica, que é inerente ao próprio uso da linguagem enquanto instituição social de base.

O objetivo desta pesquisa não foi construir uma nova teoria ética, mas identificar e articular os elementos da filosofia searleana que possibilitam uma moral objetiva. As limitações deste estudo investigativo encontram-se, principalmente, nos limites da bibliografia searleana. A relevância dos resultados alcançados nesta pesquisa reside, justamente, em trazer às discussões da comunidade acadêmica, sobretudo para os campos de pesquisa específicos da ética e da metaética, uma reflexão filosófica baseada nas obras acadêmicas até então publicadas por John Searle – autor que não abordou ética nem metaética. Sistematizações nos campos da ética e da metaética ligadas à importante contribuição filosófica de John Searle são muito raras e destoantes entre si. Nesse sentido, os resultados contribuem com o apontamento da viabilidade de um pragmatismo com elementos contratualistas, iluministas e eudaimônicos.

Enfim, as implicações teóricas e práticas dos resultados alcançados são as de que seria possível superar a barreira dos desacordos morais. Para pesquisas futuras, sugerimos o

aprofundamento do estudo sobre quais seriam os principais axiomas de um sistema ético fundamentado no pensamento searleano. Outra sugestão de aprimoramento e expansão deste trabalho seria a aplicação dos resultados desta pesquisa em questões relacionadas a uma eventual inteligência artificial forte.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Edna de Souza. O realismo interno confrontado com "seus inimigos". **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia, v. 30, n. 2, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a06v30n2>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**. 2. ed. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- ARAUJO, João Paulo Maciel de. **A teoria da percepção de John R. Searle**. 2019. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/35997>. Acesso em: 26 nov. 2021.
- ARAUJO, Marcelo. John Searle e a ontologia do mundo social: subsídios para uma teoria acerca do objeto do conhecimento jurídico. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n. 2, p. 163-175, mai. - ago. 2010. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/4643/1866>. Acesso em: 24 set. 2019.
- AYER, Alfred J. **Language, truth and logic**. New York: Dover Publications, 1952.
- BIZZOCCHI, Aldo. **O universo da linguagem**: sobre a língua e as línguas. São Paulo: Contexto, 2021.
- BORGONI, Daniel. O disjuntivismo fenomênico como defesa do realismo ingênuo. **Principia**: an international journal of epistemology, v. 24, n. 3, p. 569-601, 2020.
- BRENTANO, Franz. **Descriptive psychology**. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 2002.
- BRINK, David O. Realism, naturalism, and moral semantics. **Social Philosophy and Policy**, v. 18, n. 2, p. 154-176, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0265052500002946>. Acesso em: 24 abr. 2020.
- BRINK, David O. **Moral realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BRITO, A. N. Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. **Kriterion**, v. 51, n. 121, p. 215-226, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/kr/v51n121/11.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2020.
- BRITO, A. N. Prescrição e descrição: o diálogo oblíquo entre ciência e moral. In: REGNER, Anna Carolina Krebs Pereira; ROHDEN, Luiz (Org.). **A filosofia e a ciência redesenham horizontes**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- BUTCHARD, William; D'AMICO, Robert. Searle on Normativity and Institutional Metaphysics. **Argumenta**, v. 4, n. 1, p. 55-68, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20187.but> . Acesso em: 12 jun. 2023.

- CARDOSO, Renato César; OLIVEIRA, André Matos de A. Quem tem medo da guilhotina?— Hume e Moore sobre a falácia naturalista. **Analytica-Revista de Filosofia**, v. 21, n. 2, p. 147-182, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/22477>. Acesso em: 09 jun. 2021.
- CARVALHO, Joelma Marques de. Searle e os desafios da inteligência artificial (IA) forte. **Revista Reflexões**, n. 18, p. 1 - 16, 2021. Disponível em: [https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2021/03/1.2-NB-Joelma-Carvalho\\_Publica%C3%A7%C3%A3o.pdf](https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2021/03/1.2-NB-Joelma-Carvalho_Publica%C3%A7%C3%A3o.pdf). Acesso em: 31 dez. 2021.
- CERI, Luciana. J. L. Austin e le teorie metaetiche. **Kykéion** : semestrare di idee in discussione, Firenze : Firenze University Press, n. 3, p. 83-100, mai, 2000. Disponível em: <http://digital.casalini.it/10.1400/15076>. Acesso em: 2 ago. 2022.
- CESCON, E.; NUNES, D. P. A questão do livre-arbítrio em John R. Searle: uma contraposição do naturalismo biológico ao fisicalismo e ao funcionalismo. **Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo: CEP/PUC-SP, v. 12, n. 2, p. 179-190, jul.-dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/cognitio/article/download/21883/18979>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- COITINHO, Denis. **Contrato e virtudes II: normatividade e agência moral**. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- COITINHO, Denis. **Contrato e virtudes: por uma teoria moral mista**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- COITINHO, Denis. Moralidade, justificação e coerência. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 56, p. 557-582, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13213dc>. Acesso em: 17 jan. 2022.
- CONANT, James. The search for logically alien thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus. In: **The Logical Alien**. Londres: Harvard University Press, 2020. p. 27-100. Disponível em: <https://doi.org/10.4159/9780674242821-002>. Acesso em: 7 dez. 2021.
- COPP, David. **Morality in a natural world: selected essays in metaethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- COSTA, Cláudio F. Três níveis de ação. **Ethic@: An international Journal for Moral Philosophy**, v. 4, n. 1, p. 83-93, 2005.
- COUTO, Diana. **Donald Davidson: subjetivo-objetivo. O retorno ao cogito**. Col. MLAG discussion papers, v. 10. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018.
- DANTO, Arthur C. Basic actions. **American Philosophical Quarterly**, v. 2, n. 2, p. 141 - 148, abr. 1965. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20009161>. Acesso em: 03 jan. 2021.
- DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Paris: Vrin, 2005a.
- DOTTORI, Ariel O. Sobre el realismo externo. Un estudio sobre John Searle. **Metatheoria – Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia**, v. 9, n. 1, p. 67-78, 2018. Disponível em: <https://www.metatheoria.com.ar/index.php/m/article/view/217/238>. Acesso em: 08 dez. 2020.
- DUMMETT, Michael. **The seas of language**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- DUTRA, Delamar J. V. **Manual de filosofia do direito**. Caxias do Sul: Educs, 2008.
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Realidade e conhecimento social: aspectos ontológicos e epistemológicos das ciências humanas**. Florianópolis, Editora da UFSC, 2021.
- FAIGENBAUM, Gustavo. **Conversaciones con John Searle**. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2003.
- FERREIRA NETO, Arthur Maria. **O cognitivismo e não cognitivismo moral e sua influência na formação do pensamento jurídico**. 2013. 301 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2914>. Acesso em: 9 set. 2020.
- FRANKFURT, H. Alternate possibilities and moral responsibility. In: **The importance of what we care about**. Philosophical Essays. p. 1-10. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2009.
- FREGE, Gottlob. **Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. In: Peirce-Frege. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GEACH, Peter; BLACK, Max. **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. 2. ed. Londres: Basil Blackwell Oxford, 1960.
- GENOVA, A. C. Institutional facts and brute values. **Ethics**, v. 81, n. 1, p. 36 - 54, 1970.
- GIAROLO, Kariel Antonio. É possível derivar dever ser de ser?. **Controvérsia**, v. 9, n. 1, p. 1-12, jan.-abr. 2013. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/9644>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- HARE, Richard Mervyn. El prescriptivismo universal. In: SINGER, P. (ed.) **Compendio de Ética**. Madrid: Ed. Alianza, 1996.
- HARE, Richard Mervyn. Meaning and speech acts. **The Philosophical Review**, v. 79, n. 1, p. 3-24, 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2184066>. Acesso em: 12 jun. 2023.

- HARE, Richard Mervyn. The promising game. In: HUDSON. W. D. (Org.) **The is-ought question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy**. p. 144-156. London: Palgrave Macmillan, 1969.
- HARE, Richard Mervyn. **The language of morals**. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- HARSANYI, John C. Does reason tell us what moral code to follow and, indeed, to follow any moral code at all?. **Ethics**, v. 96, n. 1, p. 42-55, 1985. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/292717>. Acesso em: 15 jan. 2021.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- HORGAN, Terence; TIMMONS, Mark. Troubles for new wave moral semantics: The ‘open question argument’ revived. **Philosophical Papers**, v. 21, n. 3, p. 153-175, 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/05568649209506380>. Acesso em: 12 jun. 2023.
- HUDSON, William D., "Hare", in CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013, p. 466 – 468.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- JACKSON, Frank. **From metaphysics to ethics: a defence of conceptual analysis**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KANE, Robert. Introduction: the contours of contemporary free will debates. In: KANE, Robert. **The Oxford handbook of free will**. p. 3-44. Oxford University Press: Nova Iorque, 2002.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Porto: Porto Editora, 2004.
- KHLENTZOS, Drew. Naturalism and the question of realism. In: CLARK, K. J. **The Blackwell Companion to Naturalism**. p. 150-167. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.
- LECLERC, André. Intencionalidade. **Compêndio em linha de problemas de Filosofia Analítica**, Lisboa, 2015. Disponível em: [http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/leclerc\\_2015\\_intencionalidade.pdf](http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/leclerc_2015_intencionalidade.pdf). Acesso em: 06 jan. 2019.
- LEMAIRE, S. Internalismo: internalismo versus externalismo. In: Canto-Sperber, M (Org.). **DICIONÁRIO de ética e filosofia moral**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, p. 537 - 539, 2013.
- LOIS, Cecilia Caballero; DOS SANTOS ALMEIDA, Danilo; CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart. Elementos para uma crítica à concepção de análise conceitual de Ronald Dworkin em Justice for Hedgehogs. **Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1, p.

- 157-180, 2014. Disponível em: <http://www.academia.edu/download/48259939/5546-14816-1-SM.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- LUZ, Alexandre. M. Desafios céticos e o debate internalismo versus externalismo em epistemologia. **Veritas** (Porto Alegre), v. 54, n. 2, ago. 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6817>. Acesso em: 14 jun. 2021.
- MACBETH, M. 'Is' and 'Ought' in context: MacIntyre's mistake. **Hume Studies** (Charlottesville), v. 18, n. 1, p. 41 – 50, abr. 1992. Disponível em: <https://www.humesociety.org/uploads/issues/v18n1/388470.pdf> . Acesso em: 13 jun. 2023.
- MACINTYRE, Alasdair C. Hume on 'is' and 'ought'. In: HUDSON. W. D. (Org.) **The is-ought question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy**. p. 35-50. London: Palgrave Macmillan, 1969.
- MACKIE, John. **Ethics: inventing right and wrong**. London: Penguin Books, 1990.
- MACLEAN, Paul D.; KRAL, Vojtech Adalbert. **A triune concept of the brain and behaviour**. Ontario: Ontario Mental Health Foundation, 1973.
- MCCANN, Hugh. Resisting naturalism: the case of free will. In: CORRADINI, A et al. **Analytic Philosophy Without Naturalism**. p. 225-240, Boston: Routledge, 2006.
- MCCANN, Hugh. **The works of agency: Oo human action, will and freedom**. Nova Iorque: Cornell University Press, 1998.
- MCCANN, Hugh. Volition and basic action. **The Philosophical Review**, v. 83, n. 4, p. 451-473, 1974. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2183915>. Acesso em: 5 dez. 2022.
- MIGUENS, Sofia. Será que pode existir um alien lógico?: a leitura austera de Wittgenstein e a natureza das verdades lógicas. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 23, n. 45, p. 157 – 174, 2014. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851\\_45\\_8](http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_45_8). Acesso em: 25 nov. 2021.
- MIGUENS, Sofia. **Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência: D. Dennett e os debates da filosofia da mente**. Porto: Campo das Letras, 2002.
- MOORE, George E. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MOORE, George E. **Philosophical studies**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- MOORE, George E. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- NAHRA, Cinara. Neuroética, livre arbítrio e responsabilidade moral: a neurociência não prova que o livre-arbítrio é uma ilusão. **Dissertatio**, Pelotas, n. 38, p. 181-199, 2013. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/38/9.pdf>. Acesso em: 28 out. 2019.

- NATIONAL CONFERENCE OF STATE LEGISLATURES. **States and capital punishment**. Washington, 2019. Disponível em: <https://www.ncsl.org/research/civil-and-criminal-justice/death-penalty.aspx>. Acesso em: 11 de fev. 2020.
- NUNES, Daniel Pires. Ontologia e legitimidade do Direito em John Searle. In: NUNES, D. P.; PAVIANI, J. (Org.) **Filosofia e Direito: Estudos**. p. 197 - 216. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.
- NUNES, Daniel Pires. **O livre-arbítrio em John R. Searle: uma contraposição do naturalismo biológico ao fisicalismo e ao funcionalismo**. 2014. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Caxias do Sul, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/handle/11338/859>. Acesso em: 28 out. 2019.
- OLIVEIRA, Adriana Vidal de. **A constituição da mulher brasileira: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987-1988 e suas consequências no texto constitucional**. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://pct.capes.gov.br/teses/2012/31005012020P4/TES.PDF>. Acesso em: 14 fev. 2020.
- OLIVEIRA, André Matos A.; CARDOSO, Renato César. Quem tem medo da guilhotina?– Hume e Moore sobre a falácia naturalista. **Analytica - Revista de Filosofia**, v. 21, n. 2, p. 147-182, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/22477/12532>. Acesso em: 12 jun. 2023.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- OYA MÁRQUEZ, Alberto. Classical emotivism: Charles L. Stevenson. **Bajo Palabra**, v. 2, n. 22, p. 309-326, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.016>. Acesso em: 3 set. 2020.
- PRATA, Tárík de Athayde. Características e dificuldades do naturalismo biológico de John Searle. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 141–173, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/8795>. Acesso em: 7 dez. 2022.
- PROTÁGORAS. Fragmentos. In: PINTO, Maria José Vaz et al. **Sofistas: testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- PUTNAM, H. **The many faces of realism**. La Salle: Open Court, 1987.
- PUTNAM, H. **Reason, truth and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- PUTNAM, H. There is at least one a priori truth. **Erkenntnis**, v. 13, n. 1, p. 153-170, 1978.
- PUTNAM, H. The analytic and the synthetic. In: The Meaning of "Meaning", *Philosophical Papers* v. 2. **Mind**, Ian, p. 358 - 397, 1975. Disponível em: [https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/184628/3-07\\_Putnam.pdf?sequence=1](https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/184628/3-07_Putnam.pdf?sequence=1). Acesso em: 7 dez. 2021.

- QUINE, Williard. **De um ponto de vista lógico**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- RACHELS, James. El subjetivismo. In: SINGER, P. (ed.) **Compendio de ética**. Madrid: Ed. Alianza, 1996.
- RAILTON, Peter. Realismo moral. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Metaética: algumas tendências**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. p. 105-158.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RODRÍGUEZ ORTIZ, Angélica María. **Naturaleza biopragmática de la moral: lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral**. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad Autónoma de Manizales, 2018.
- RODRÍGUEZ ORTIZ, Angélica María. Searle y la posibilidad de derivar um "Debe" de un "Es". **Escritos**, v. 23, n. 50, p. 213-229, jan.-jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v23n50/v23n50a10.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- ROSA, Luís F. M. Sobre a natureza da justificação: internalismo e externalismo. **Perspectiva Filosófica**, v. 3, n. 33, p. 183 - 202, jan.-jun. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/download/248360/36731#page=183>. Acesso em: 14 jun. 2021.
- SALICE, Alessandro. There are no primitive we-intentions. **Review of Philosophy and Psychology**, v. 6, n. 4, p. 695-715, 2015. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s13164-014-0203-6>. Acesso em: 13 fev. 2020.
- SAYRE-McCORD, Geoff. Moral realism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2005. Disponível em: <https://seop.ilic.uva.nl/entries/moral-realism/>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- SCANLON, T.M. Contractualism and utilitarianism. In: SEN. Amartya; WILLIAMS, Bernard. (ed.) **Utilitarianism and Beyond**. p. 103 – 128. Paris: Cambridge University Press, 1982.
- SCHRÖEDER, Mark A. **Noncognitivism in ethics**. Oxford: Routledge, 2010.
- SEARLE, John R. **Da realidade física à realidade humana**. Lisboa: Gradiva, 2020.
- SEARLE, John R. Money: ontology and deception. **Cambridge Journal of Economics**, v. 41, n. 5, p. 1453 - 1470, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/cje/bex034>. Acesso em: 13 out. 2021.
- SEARLE, John R. **Seeing things as they are: a theory of perception**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.
- SEARLE, John R. **Razones para actuar: una teoría del libre albedrío**. Oviedo: Nobel, 2013.
- SEARLE, John R. O que é a linguagem: algumas observações preliminares. In: TSOHATZIDIS, Savas L. **A filosofia da linguagem de John Searle**. Cap. 1, p. 17 - 54. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

- SEARLE, John R. **Speech acts**: an essay in the philosophy of language. Cambridge: Cambridge university press, 2011.
- SEARLE, John R. Wittgenstein and the background. **American Philosophical Quarterly**, v. 48, n. 2, p. 119-128, 2011a. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23025082>. Acesso em: 10 mai. 2021.
- SEARLE, John R. **Consciência e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SEARLE, John R. **Making the social world**: the structure of human civilization. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010a.
- SEARLE, John R. **Philosophy in a new century**: Selected essays. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.
- SEARLE, John R. **Liberdade e neurobiologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- SEARLE, John R. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SEARLE, John R. Social ontology: some basic principles. **Anthropological Theory**, v. 6, n. 1, p. 12-29, 2006a. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1463499606061731>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- SEARLE, John R. Reality and relativism: Shweder on a which? hunt. **Anthropological Theory**, v. 6, n. 1, p. 112 - 121, 2006b. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/1463499606061730>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- SEARLE, John R. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEARLE, John R. **Expressão e significado**: estudos da teoria dos atos da fala. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- SEARLE, John R. **Rationality in action**. Cambridge: MIT Press, 2001.
- SEARLE, John R. Racionalidade e realismo: o quem esta em jogo?. **Disputatio**, v. 1, n. 7, p. 2-27, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.2478/disp-1999-0008>. Acesso em: 9 dez. 2021.
- SEARLE, John R. **O mistério da consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- SEARLE, John R. Social ontology and the philosophy of society. **Analyse & Kritik**, v. 20, n. 2, p. 143 - 158, 1998a. Disponível em: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/auk.1998.20.issue-2/auk-1998-0201/auk-1998-0201.xml>. Acesso em: 06 nov. 2019.
- SEARLE, John R. **The construction of social reality**. Nova Iorque: The Free Press, 1995.
- SEARLE, John R. **Mente, cérebro e ciência**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- SEARLE, John R. **Os actos de fala**: um ensaio de filosofia da linguagem. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

- SEARLE, John R. Minds, brains, and programs. **Behavioral and brain sciences**, v. 3, n. 3, p. 417-424, 1980.
- SEARLE, John R. A taxonomy of illocutionary acts. In: GUNDERSON, Keith. **Language, mind and knowledge**. v. 7, p. 344 - 369. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. Disponível em: [https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/185220/708\\_Searle.pdf?sequence=1](https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/185220/708_Searle.pdf?sequence=1). Acesso em: 23 mar. 2023.
- SEARLE, John R. How to derive 'ought' from 'is'. In: HUDSON. W. D. (Org.) **The is-ought question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy**. p. 120-134. London: Palgrave Macmillan, 1969.
- SEARLE, John R. Deriving 'ought' from 'is': objections and replies. In: HUDSON. W. D. (Org.) **The is-ought question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy**. p. 261-270. London: Palgrave Macmillan, 1969a.
- SEARLE, John R. How to derive "ought" from "is". **The Philosophical Review**, v. 73, n. 1, p. 43-58, jan. 1964. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183201>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- SEARLE, John R. Meaning and Speech Acts. **The Philosophical Review**, v. 71, n. 4, p. 423–432, 1962. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2183455>. Acesso em: 12 jun. 2023.
- SINHA, Chris et al. When time is not space: the social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. **Language and Cognition**, v. 3, n. 1, p. 137-169, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/langcog.2011.006>. Acesso em: 08 fev. 2022.
- STEVENSON, Charles L. **Ethics and language**. New Haven: Yale University Press, 1944.
- STEVENSON, Charles L. The emotive meaning of ethical terms. **Mind**, v. 46, n. 181, p. 14 – 31, 1937. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.14>. Acesso em: 2 set. 2020.
- STOUT, Rowland. **Action**. Chesham: Acumen, 2005.
- SUIKKANEN, Jussi. Naturalism in Metaethics. In: CLARK, Kelly James (Org.). **Blackwell companion to naturalism**. Oxford Wiley-Blackwell, 2016. p. 351-368.
- TERRONE, Enrico; TAGLIAFICO, Daniela. Normativity of the background: a contextualist account of social facts. In: **Perspectives on social ontology and social cognition**. Springer, Dordrecht, p. 69-86, 2014. Disponível em: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-9147-2\\_6](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-9147-2_6). Acesso em: 5 abr. 2021.
- URMSON, J. O. **The Emotive Theory of Ethics**. New York: Oxford University Press, 1968.
- URMSON, J. O. Some questions concerning validity. **Revue Internationale De Philosophie**, v. 7, n. 25, p. 217-229, 1953. Disponível em: [www.jstor.org/stable/23936811](http://www.jstor.org/stable/23936811). Acesso em: 14 ago. 2020.

- VEATCH, Henry. Good reasons and prescriptivism in ethics a metaethical incompatibility?. **Ethics**, v. 80, n. 2, p. 102-111, jan. 1970. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/291758>. Acesso em: 14 set. 2020.
- WAKEFIELD, Jerome; DREYFUS, Hubert. Intentionality and the phenomenology of action. In: LEPORE, Ernest; VAN GULICK, Robert (Org.). **John Searle and his critics**. Oxford: Basil Blackwell, 1991. p. 259-270.
- WALL, Edmund. Searle's derivation, natural law, and moral relativism. **Philosophia**, v. 36, n. 2, p. 237-249, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11406-007-9104-6>. Acesso em: 09 jul. 2020.
- WILLIAMS, Bernard. **Moral**: uma introdução à ética. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**: philosophical papers 1973-1980. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.