

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE FILOSOFIA DA MENTE, EPISTEMOLOGIA E LÓGICA

LUANA CAMILA MARQUES

A RELAÇÃO MENTE-CORPO E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA EM SEARLE

MARÍLIA

2017

LUANA CAMILA MARQUES

A RELAÇÃO MENTE-CORPO E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA EM SEARLE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e Semiótica

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Alves

MARÍLIA

2017

Marques, Luana Camila.

M357r A relação mente-corpo e o problema da consciência em Searle / Luana Camila Marques. – Marília, 2017.
101 f. ; 30 cm.

Orientador: Marcos Antonio Alves.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017.

Bibliografia: f. 96-101

1. Searle, John R. – 1932- . 2. Corpo e mente. 3. Filosofia da mente. 4. Consciência. 5. Naturalismo. I. Título.

CDD 153.4

LUANA CAMILA MARQUES

A RELAÇÃO MENTE-CORPO E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA EM SEARLE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr. Marcos Antonio Alves.

Área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e Semiótica

Data de Exame da Defesa: 22/08/2017

Membros da Banca Examinadora:

Titular 1 (Orientador): Prof. Dr. Marcos Antonio Alves

Titular 2: Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata

Titular 3: Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

Suplente externo: Prof. Dr. Ramom Souza Capelle de Andrade

Suplente interno: Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho

Para minha mãe Regina (eterna gratidão)

Para minha avó (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho teria sido impossível e impensável sem a contribuição de várias pessoas, que fizeram parte dessa obra em muito maior medida do que provavelmente imaginam. Primeiramente, cabe agradecer a Deus por me amparar nos momentos difíceis, dando-me força interior para superar as dificuldades, mostrando os caminhos nas horas incertas e me suprir em todas as minhas necessidades.

À minha família, muito amada, sempre fonte incessante de apoio, carinho e cumplicidade. À minha querida mãe Regina, em especial, só me resta retribuir toda ajuda e companheirismo no decorrer desses anos. Devo a ela todo o meu processo de educação formal. Minha maior fonte de incentivo para continuar estudando foram sempre ela e minha querida avó. Sem elas, tenho certeza, não teria chegado até aqui.

À minha irmã Laiane que sempre acreditou em mim e me ajudou com seu modo de ser nos momentos que mais precisava. A tenho como inspiração, devido ao fato de ela almejar em mim aquilo que talvez ela pense que não possa alcançar, sinto-me na obrigação de ajudá-la e mostrá-la que o mundo vai muito além daquilo que se pensa e se possa imaginar.

Ao meu companheiro de vida Flávio, pela sua incansável boa vontade em me ajudar, por não me deixar em nenhum momento desistir, motivando-me e dando-me forças que talvez pensasse não ter mais pra continuar. Por todo carinho, atenção, paciência, discussões que não só pertenceram a essa pesquisa, mas que fizeram toda a diferença na minha vida. Acreditar em alguém não é uma tarefa fácil, é depositar uma confiança enorme, sem esperar que essa pessoa te decepcione. Foi assim que me mantive forte até hoje, pois nos piores momentos tinha um ombro-amigo que sempre acreditou em mim e não me deixou por nenhum momento fraquejar, isso foi muito importante pra mim, tenho certeza que sem ele a realidade seria muito mais dura. Muito obrigada, por estar sempre ao meu lado e tornar meus dias mais felizes!

Agradeço imensamente à Juciane, minha parceira de todas as horas desde a graduação, incansável e maravilhosa, que me incentivou a desenvolver essa pesquisa, que não para de me surpreender com seu carinho e amizade. Obrigada por tudo, não só por estar do meu lado, por dividir os momentos comigo, mas por me fazer uma pessoa muito feliz e me ajudar nos momentos mais incertos. Esse trabalho seria muito mais difícil e talvez não chegaria até aqui sem o apoio, incentivo e toda ajuda dela. Infelizmente, hoje não podemos compartilhar mais

esses momentos, mas você sempre ficará guardada em minha memória. Essa conquista é nossa.

Às minhas queridas amigas Fernanda e Camila por sempre acreditarem em mim, por não me deixarem desanimar em nenhum momento, por estarem comigo nos melhores e piores momentos, por tornar minha vida mais divertida e descontraída.

Deixo meus agradecimentos aos meus colegas, àqueles que sempre foram ótima companhia nesses anos, que me incentivaram a persistir nesta pesquisa e sempre me acolheram no momento que mais precisava. Sem eles, tenho certeza que o caminho para chegar até aqui seria muito mais difícil: Amanda, Franciele, Nathália. Em especial, agradeço ao trio: Helen, Sílvia e a Josiane por toda ajuda e conversas nos finais das tardes de aulas. À Helen, por ter sido, como sempre, muito acolhedora e prestativa em me acolher no seu apartamento fazendo com que de fato me sentisse em casa, nossas conversas foram muito divertidas. À Sílvia pelas caronas e incessante amizade que vem desde a graduação. À Josiane por toda ajuda, caronas e conversas sobre esta pesquisa, por me mostrar que nem sempre ter razão é o melhor caminho, às vezes é necessário ter cautela e se submeter às coisas impensáveis.

Agradeço aos membros da minha qualificação e defesa, Tárík de Athayde Prata e Alfredo Pereira Junior. As sugestões que esses dois sujeitos fizeram foram de extrema importância para o aprofundamento de algumas questões e direcionamento da dissertação. Fizeram uma leitura séria e isenta, mostrando os pontos positivos e negativos da dissertação e onde ela deveria ser melhorada. Entretanto, algumas questões colocadas por eles ficaram sem respostas. O motivo para isso foi devido a complexidade, talvez mesmo se eu me dedicar a resolver essas questões não encontraria respostas apropriadas. Agradeço também a todos os docentes do departamento de filosofia por terem contribuído na minha formação, por todo conhecimento transmitido nesses anos.

Por fim, agradeço ao meu orientador, Marcos Antonio Alves, por todo apoio e transmissão de conhecimento para o desenvolvimento desta pesquisa. Gratidão ao professor por me inserir na pesquisa acadêmica e me indicar o caminho para a pesquisa séria, comprometida e de qualidade, buscando sempre fazer o nosso trabalho da melhor forma possível. Com ele, obtive minha primeira bolsa de Iniciação Científica e desenvolvi minha primeira pesquisa na área de filosofia da mente. Esta experiência e suas orientações foram muito importantes para trilhar o meu caminho, chegar ao mestrado e defender esta dissertação.

Os dualistas perguntaram: “Quantos tipos de coisas e propriedades existem?”, e contaram dois. Os monistas, confrontando-se com a mesma questão, chegaram somente até um. Mas o erro verdadeiro foi realmente começar a contar.

John Searle

MARQUES, L. C. *A relação mente-corpo e o problema da consciência em Searle*. 2017. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2017.

RESUMO

Nesta Dissertação tratamos da relação mente-corpo e, em particular, do problema da consciência segundo o filósofo estadunidense John Searle, a partir de sua abordagem, conhecida como Naturalismo Biológico. De acordo com Searle (2006), o problema da relação mente-corpo possui uma solução simples. Os fenômenos mentais são causados por processos que tem lugar no cérebro, mas não podem ser reduzidos a ele. Os fenômenos mentais têm algumas características que tornaram difícil o tratamento da relação mente-corpo, dentre elas a consciência, intencionalidade, subjetividade e causalção mental. Searle (2006) julga ser a consciência o elemento principal para a existência de nossa vida mental, a partir da qual surgem as demais noções mentais. Por isso, além de abordarmos o problema da relação mente-corpo, também analisamos tal característica, averiguando a sua relevância para a resolução do problema mente-corpo. Para alcançar nosso objetivo, dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro deles mostramos a perspectiva do autor em questão no tocante à relação mente-corpo. Expomos o que ele julga estar errado na filosofia da mente e qual seria a solução mais adequada a tal questão. Explicitamos em que medida a relação mente-corpo pode ser considerada um problema na concepção naturalista biológica. No segundo capítulo enfocamos, especificamente, os fenômenos mentais e suas características, dando ênfase especial à consciência. Na perspectiva searleana, entender a consciência e algumas de suas características é uma tarefa de suma importância, pois são essenciais para a existência do mental. Searle defende ser a consciência, de um modo, redutível aos processos cerebrais e, de outro modo, irredutível, devido ao seu caráter subjetivo. No terceiro e último capítulo discutimos e analisamos essa possível incoerência em sua alternativa à relação mente-corpo no tocante à consciência. Com isso, visamos investigar se sua concepção pode ser considerada uma boa e satisfatória alternativa de solução ao problema da consciência e da relação mente-corpo.

Palavras-chave: Relação mente-corpo. Naturalismo biológico. Fenômenos mentais. Processos cerebrais. Consciência.

ABSTRACT

In this dissertation we deal with the mind-body relationship, and in particular the problem of consciousness according to the American philosopher John Searle, from his approach, known as Biological Naturalism. According to Searle (2006), the problem of the mind-body relationship has a simple solution. Mental phenomena are caused by processes that take place in the brain but can not be reduced to it. Mental phenomena have some characteristics that make it difficult to treat the mind-body problem, among them consciousness, intentionality, subjectivity and mental causation. Among these characteristics, Searle (2006) thinks that consciousness is the main element for the existence of our mental life. Therefore, in addition to addressing the problem of the mind-body relationship, we also carefully examine this characteristic. In Searle's conception, it is considered the central notion of our mental life, from which arise the other mental notions. To reach our goal, we divided the work into three chapters. In the first chapter we show the author's perspective on the mind-body problem, exposing what he thinks is wrong in the philosophy of mind and what would be the most appropriate solution to that question. We explain to what extent the mind-body relationship can be considered a problem in the naturalistic biological conception. In the second chapter we focus specifically on mental phenomena and their characteristics, with special emphasis on consciousness. From the perspective of the thinker in question, understanding consciousness and some of its characteristics is a task of paramount importance, for they are essential to the existence of the mental. Searle argues that consciousness is, in a way, reducible to brain processes and otherwise irreducible because of its subjective character. In the third and final chapter we discuss and analyze this possible inconsistency in its alternative to the mind-body problem in regard to consciousness, in order to investigate whether its conception can be considered a good and satisfactory alternative solution to the problem of consciousness.

Keywords: Mind-Body Problem. Mental Phenomena. Biological Naturalism. Brain. Consciousness.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	<i>11</i>
 <i>CAPÍTULO 1 - NATURALISMO BIOLÓGICO</i>	
1.1 Apresentação	16
1.2 A proposta de solução do problema mente-corpo segundo Searle	16
1.3 Fenômenos mentais segundo Searle	19
1.4 Características dos fenômenos mentais	24
1.5 Alguns aspectos favoráveis e desfavoráveis do Naturalismo Biológico	36
 <i>CAPÍTULO 2 - O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA</i>	
2.1 Apresentação	41
2.2 Naturalismo Biológico: consciência como fenômeno fundamental do mental	41
2.3 Consciência e o problema mente-corpo	48
2.4 Características estruturais da consciência	57
2.5 Algumas noções equivocadas da consciência segundo Searle	62
 <i>CAPÍTULO 3 - REDUCIONISMO E IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA</i>	
3.1 Apresentação	72
3.2 Redução causal da consciência em Searle	72
3.3 Irredutibilidade ontológica da consciência	76
3.4 O que há de errado na proposta searleana?	80
3.5 A subjetividade em Searle e o conhecimento científico	84
 <i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	 <i>91</i>
<i>REFERÊNCIAS</i>	<i>96</i>

INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da história, o ser humano busca compreender a sua própria natureza. Tal anseio se tornou uma das tarefas mais antigas da humanidade, seja no senso comum, seja na filosofia ou em outras áreas de pesquisa, tais como a psicologia, biologia. O ser humano procura explicar suas características, semelhanças e diferenças com os demais seres no universo. Em parte dessa investigação, encontra-se a concepção de que somos formados por uma mente e por um corpo. Nesse contexto, por um lado, somos seres que pensam, que agem inteligentemente, que possuem sentimentos, emoções, comumente associadas a uma mente. Por outro lado, somos seres que ocupam lugar no espaço, que se locomovem fisicamente. Em tais perspectivas, as atividades físicas e mentais encontram-se em constante interação. O problema está em explicar as relações existentes entre a mente e o corpo. O que é a mente? O que é o corpo? Mente e corpo são diferentes? Como seria possível explicar inter-relações entre eles? Tais questões compõem o conhecido problema da relação mente-corpo.

Muitos pensadores, ao longo da história, se debruçaram sobre este problema. Na idade moderna, Descartes (1999a, 1999b, 1999c), por exemplo, propôs uma perspectiva a respeito do assunto, que acabou tendo grande influência nos estudos sobre a mente e sua possível relação com o corpo. Especialmente em suas *Meditações*, Descartes (1999b) apresenta uma abordagem primordialmente metafísica de tal problema. Ele procurou mostrar que corpo e alma, ou mente, são substâncias distintas e que, unidas constituem o ser humano. A mente é uma substância não física, pensante; já o corpo é uma substância física, extensa. Apesar de natureza distinta, ambos estão intimamente ligados. Em sua última obra, Descartes (1999c) procura mostrar a existência de fato de uma interação entre a mente e o corpo, ambos se relacionam causalmente por meio da glândula pineal, localizada no centro do cérebro, através dos espíritos animais, pequenas partículas do sangue. Nesse sentido, como explica Alves (2017), o corpo pode causar paixões na mente, como o medo, alegria, amor. O corpo, por sua vez, pode causar, através da vontade, acompanhando a razão, um movimento físico, como o da fuga. Considerando que tal glândula e tais espíritos são de natureza física, a explicação cartesiana sobre as relações mente-corpo não parece ser satisfatória. Ela não esclarece como algo físico poderia estabelecer relações causais com algo não físico.

Ao contrário da perspectiva cartesiana, para a qual as relações entre a mente e o corpo são passíveis de explicação, tanto no aspecto metafísico, quanto no factual, para boa parte dos filósofos da mente, tal relação é considerada um problema, de uma forma ou de outra. No século XX, as questões associadas à natureza da mente e suas relações com o corpo e com o ambiente ganham uma área de pesquisa própria, denominada filosofia da mente. Oficialmente, a filosofia da mente teve seu início, como disciplina independente, com objeto de estudo, método e metodologias próprias, no final da primeira metade do século passado. Poderíamos dizer que o ano de fundação da filosofia da mente foi 1949, com a publicação de *The Concept of Mind*, de Gilbert Ryle. Essa área de pesquisa investiga questões referentes à mente, tais como o seu estatuto ontológico e a natureza de estados e faculdades mentais. Envolve estudos sobre consciência, memória, pensamento, inteligência, percepção, sensações qualitativas, intencionalidade, representação, identidade pessoal, introspecção.

Dentre as diversas perspectivas sobre a natureza do mental sugerida no século passado encontramos o Naturalismo Biológico, proposta por Searle, objeto de estudo desta pesquisa. Searle (2006) desenvolve uma solução ao problema da relação mente-corpo, no sentido de explicitar as conexões de fato entre processos físicos e mentais. Nosso intuito, além de expor a relação mente-corpo a partir de Searle, é apresentar a resposta desse autor a essa questão em geral e, em particular, ao problema da consciência, envolta em seu *Naturalismo Biológico*. Em sua alternativa de solução ao problema mente-corpo, a vida mental é constituída de fenômenos causados por processos que tem lugar no cérebro, mas que não podem ser reduzidos a ele.

Searle (2006) afirma que os fenômenos mentais têm algumas características que tornaram difícil o tratamento do problema mente-corpo, tais como consciência, subjetividade, intencionalidade, causação mental. Essas características não se reduzem puramente ao físico devido seu caráter qualitativo. Nessa solução ao problema mente-corpo, delimitamos uma de suas principais características da mente humana, que Searle julga ser a fundamental para nossa existência mental, qual seja, a consciência. Segundo Searle (2006) é a partir dela que surgem as outras noções mentais centrais de nossa mente. No entanto, parece haver uma incoerência em sua postura no tocante à consciência: Searle defende ser a consciência, de um modo, redutível aos processos cerebrais e, de outro modo, irredutível, devido ao seu caráter subjetivo. Procuramos analisar sua concepção se ela pode ser ou não considerada uma boa e satisfatória solução ao problema da consciência.

John Searle (1932) é um dos grandes pensadores da natureza da mente humana. Porém, nem sempre se dedicou a isso. Inicialmente, seus trabalhos giravam em torno da filosofia da linguagem, sendo sua obra principal *Speech Acts (Atos de fala)*, 1981). Apesar de não trabalhar, inicialmente, de modo direto sobre o problema mente-corpo, Searle (2006) acredita que já estava fazendo filosofia da mente, desde o início de sua carreira. Em *A Redescoberta da Mente* (2006), afirma que a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente. Assim, uma teoria linguística só estará completa, se conseguir primeiramente explicar as relações entre mente e linguagem.

Após sua obra *Intencionalidade* (2002a), Searle entra diretamente nas discussões referente à mente. O objetivo desse seu trabalho era apenas dar uma fundamentação rigorosa de sua teoria dos atos de fala. O motivo pelo qual intitulou sua obra de *Intencionalidade* era relacionar mente e linguagem. Através desse livro, Searle (1984, 1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006, 2010) lança diversos escritos com pretensão de investigar a natureza da mente, além de expressar a insatisfação com as perspectivas até então dominantes na filosofia da mente. Um dos objetivos desse pensador é superar os problemas das teorias dominantes no estudo da mente, tanto materialistas como dualistas, em suas diversas versões. Em particular, como lembra Alves (1999), dirige-se contra o funcionalismo, perspectiva subjacente à Inteligência Artificial, em suas versões Forte e Fraca, que tem como pretensão replicar (I.A. Forte) ou explicar (I.A. Fraca) a inteligência humana, usando computadores ou robôs como modelos da cognição.

Searle (2006) propõe respostas para muitas das questões da filosofia da mente. Em sua concepção, para se estudar a mente é necessário considerá-la um fato de nossa realidade, pois ela, de fato, existe. A mente não é entendida por Searle como uma substância, uma entidade distinta e independente do corpo, como defendem os dualistas substanciais. Ela pode ser concebida como uma sequência de fenômenos mentais. Eles são biológicos, pertencentes ao nosso organismo. Como qualquer outro fenômeno físico, fazem parte do sistema cerebral humano, sendo causados e realizados nesse sistema.

A proposta de Searle (2006) consiste em inserir a mente dentro das explicações científicas de nosso mundo. Busca mostrar que a vida mental é parte de nossa vida biológica. Os fenômenos mentais são características do cérebro. Algumas das principais características estruturais, essenciais para um estudo científico da mente, são a subjetividade, a unidade e a qualidade. As posturas dualistas procuram considerar tais características, mas, como dissemos acima, parece ser ineficazes em suas explicações. Por outro lado, as posturas materialistas

reduzem a vida mental ao físico. Essas e outras características tornaram difícil o tratamento do problema mente-corpo, da vida consciente, nas visões materialistas, objetiva, de terceira pessoa, por simplesmente não se reduzirem ao físico. Na visão searleana, uma teoria da mente só pode ser tomada como eficaz, se levar em consideração essas características.

Para alcançar nosso propósito neste trabalho, o dividimos em três capítulos. No primeiro deles explicitamos a alternativa explicativa da relação mente-corpo proposta por Searle. O objetivo central desse capítulo é analisar o problema mente-corpo, porque é considerado um problema e qual a solução sugerida pelo autor em questão. Em seguida, ao abordar o que seriam os fenômenos mentais, ou seja, como os estados mentais podem ser um fenômeno biologicamente natural, a grande questão é: como cérebros ou processos cerebrais são capazes de produzir mentes ou fenômenos mentais? Trataremos, efetivamente, da proposta de solução para o problema mente-corpo oferecida pelo pensador, o que possibilita solucionar outras questões, como a subjetividade, a intencionalidade, a causação mental e a consciência, as quais fazem parte do problema mente-corpo. Uma vez exposta a abordagem naturalista biológica e a solução ao problema mente-corpo, nos próximos capítulos tratamos da consciência.

No segundo capítulo abordamos especificamente o problema da consciência. Dada a sua importância na filosofia de Searle, dedicamos esse capítulo para mostrar a relação e a importância que a consciência estabelece com outros problemas, tais como o da relação mente-corpo, subjetividade, causação mental e intencionalidade. O objetivo principal, aqui, está em evidenciar os motivos pelos quais a consciência se torna difícil de ser inserida dentro da concepção científica da realidade, em visões reducionistas, e como pode ser considerada um fenômeno biológico natural.

No terceiro e último capítulo analisamos a concepção searleana dos fenômenos mentais e identificamos, de certa forma, uma possível incoerência presente em sua alternativa ao problema da consciência. Searle, ao propor sua solução ao problema em questão, tem como intuito abandonar a tradição filosófica da mente (dualismo, materialismo, fisicalismo, dentre outras), alegando que, nessas abordagens, temos, por um lado, a irreducibilidade dos fenômenos mentais e, por outro lado, os que admitem os fenômenos mentais como redutíveis ao físico. No entanto, no que diz respeito à sua concepção de redução, o autor adquire uma postura parcial, diante dessas teorias, pois admite que os fenômenos mentais são, de certa forma, irreducíveis e, de outra maneira, redutíveis, o que acarreta um grave problema em sua abordagem.

Em suma, procuramos apresentar e analisar a concepção searlana sobre a mente humana. A principal questão que se coloca ao tentarmos situar a mente dentro do mundo natural é: como ela se enquadra com a visão científica contemporânea? Essa questão se faz presente ao longo deste trabalho, visto que nosso intuito é analisar como seria possível inserir a mente humana e suas características dentro de nossa visão científica. Searle se propõe a resolver essa questão, porém será que sua alternativa de solução ao problema em questão é satisfatória?

CAPÍTULO 1

NATURALISMO BIOLÓGICO

1.1 Apresentação

Neste capítulo apresentamos a proposta do naturalismo biológico para o problema da relação mente-corpo ou mente-cérebro, de acordo com o filósofo norte-americano John Searle (1984; 2006). Um dos objetivos desse pensador é superar os problemas das abordagens dominantes no estudo da mente, tanto as materialistas como as dualistas. Para esse filósofo, o problema da relação mente-corpo pode ser facilmente resolvido, se adotarmos uma postura naturalista biológica.

O objetivo central deste capítulo é analisar, inicialmente, por que a relação mente-corpo é considerada um problema e qual a solução proposta por Searle para ele. Em seguida, apresentar os fenômenos mentais como biologicamente naturais. A grande questão é: como cérebros são capazes de produzir mentes? Assim, também mostrar de que forma essa mente, biologicamente natural, pode ter eficácia causal no mundo.

Desse modo, na seção 1.2 discutimos o problema da relação mente-corpo segundo Searle e a solução proposta por ele. Na seção 1.3 abordamos o que seriam os fenômenos mentais, na visão searleana. Na seção 1.4 destacamos as características dos fenômenos mentais, tais como a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental. Por fim, na seção 1.5 expomos alguns dos pontos favoráveis pertencentes à concepção naturalista biológica de John Searle.

1.2 A proposta de solução do problema mente-corpo segundo Searle

O célebre problema da relação mente-corpo tem, segundo Searle (2006, p.7), uma simples solução: “[...] os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro.” De acordo com o autor, os fenômenos mentais são causados por processos que têm lugar no cérebro, mas não podem ser reduzidos a tais processos. Através disso, Searle (2006) acredita que o problema mente-corpo poderia ser facilmente resolvido, a partir de uma nova postura, conhecida como Naturalismo Biológico. Sua abordagem envolve a teoria evolucionista de Darwin, a teoria molecular dos corpos, as neurociências, entre outras.

Para Searle (2006, p.7), “[o]s processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática.” Os fenômenos mentais são, de fato, fenômenos biológicos, assim como a digestão o é, pois ocorre no aparelho digestivo, constituindo um processo natural. Por essa razão, sua concepção é considerada um “naturalismo biológico”. É necessário um aparato biológico, para um sistema ter consciência, intencionalidade, subjetividade, dentre outros processos mentais, de sorte que a mente é entendida como um fenômeno natural e biológico. No sentido de natural, a mente pode ser compreendida como parte ordinária do mundo físico, como qualquer corpo, por exemplo. O sentido de biológico refere-se ao fato de a mente ser uma característica do cérebro. O termo *naturalismo biológico* refere-se à natureza e aos seres orgânicos. Os fenômenos mentais são fenômenos biológicos pertencentes ao nosso organismo como qualquer outro fenômeno biológico, tipo digestão ou divisão celular.

De acordo com Searle (1984), os processos mentais têm como causa o cérebro, porém, não podem ser reduzidos a ele. Ele reconhece uma relação de causalidade entre os processos cerebrais e os fenômenos mentais. No entanto, não preconiza duas categorias de fenômenos: de alguma forma, existem relações causais entre dois níveis que pertencem ao mesmo sistema. Isso apresenta um problema, no tocante à relação de causalidade: a causa e o efeito existem em diferentes níveis do mesmo sistema.

Segundo Searle (1984), a noção clássica de causalidade, pela qual tudo tem uma causa e um efeito, é mal interpretada. Aplicar esse modelo às relações causais entre o cérebro e a mente nos leva a pensar que os fenômenos físicos (matéria) causam acontecimentos em outro reino não físico (mente). Para não cometer esse erro, é necessário alcançar um conceito de causa mais sofisticado, conforme explicaremos na próxima seção.

Mas, antes de analisar a proposta searleana para o problema da relação mente-corpo, procuramos entender por que essa relação continua sendo considerada ainda uma das questões pertinentes até mesmo nos dias atuais. Desde Descartes (1999a, 1999b, 1999c), o problema mente-corpo foi abordado da seguinte forma: encontramos a concepção de que somos formados por uma mente e por um corpo. O ser humano é um ser que pensa, age inteligentemente, possui sentimentos, emoções, comumente associadas a uma mente, como lembra Alves (2017). E também é um ser que ocupa lugar no espaço e se locomove fisicamente. O problema está em explicar a relação existente entre a mente e o corpo. O que é a mente? O que é o corpo? Mente e corpo são as mesmas coisas? Como seria possível explicar

a relação de causalidade entre a mente e o corpo? Tais questões compõem o conhecido problema da relação mente-corpo.

Segundo Descartes (1999b), alma e o corpo são de naturezas distintas, porém, ambos formam uma unidade. O ser humano é um composto de alma e corpo que se encontram em constante relação. Uma má digestão, por exemplo, pode causar um mau humor em um indivíduo, enquanto um mau humor pode causar um cálculo biliar, como lembra Alves (1999).

Ao separar alma e corpo em substâncias distintas, a proposta cartesiana fez com que a relação mente-corpo se tornasse um problema, pois admitia a existência de algo não físico comunicando-se causalmente com algo físico. A impossibilidade de pensar a relação entre mente-corpo comprometeria o princípio de causalidade adotado pela ciência moderna, porque tudo o que ocorre no mundo físico possui uma causa no mundo físico, não havendo lugar para o não físico.

Descartes (1999c) discute como seria possível estabelecer relações causais entre algo físico e algo não físico, sem que isso afetasse o funcionamento do universo como um todo. Ao propor o dualismo de substâncias, ele atenta para que não se perca a ordem mecanicista do universo, alterando as explicações causais oferecidas pela ciência para os fenômenos físicos.

Com isso, surgem várias perspectivas com o intuito de tentar resolver esse problema, ainda em aberto, na concepção de Searle (1984). Ele aponta uma série de obstáculos que fizeram o problema parecer de difícil solução, como, por exemplo, o fato de tal relação continuar ainda sendo um problema do século XX, mas com um vocabulário próprio do século XVII. A maior parte das tentativas de soluções para o problema mente-corpo acaba por negar ou reduzir a existência de uma mente ou de um corpo. Isso terminou enfraquecendo a explicação acerca da mente e o corpo. Assim, os fenômenos mentais foram ajustados às explicações materialistas. Grande parte de concepções materialistas da mente, negam a existência dos estados mentais subjetivos e conscientes.

Para Searle (2006), tanto as perspectivas dualistas como as materialistas não desenvolveram respostas adequadas ao problema da relação mente-corpo. A partir de sua abordagem Naturalista Biológica, Searle (2006) visa a superar as teorias dominantes no estudo da mente, como as dualistas e as materialistas, em suas diversas versões. Em particular, dirige-se contra o funcionalismo, perspectiva subjacente à Inteligência Artificial Forte e Fraca, que tem como pretensão replicar e explicar a inteligência humana, usando computadores ou robôs como modelos da mente. Desse modo, o cérebro é apenas mais um

dispositivo, capaz de executar tarefas inteligentes. Nesse sentido, nada existe de biológico acerca da mente, pois o cérebro é visto como um meio pelo qual os fenômenos mentais são realizados. Assim, qualquer substrato físico que possuir a capacidade de processar informações, de forma adequada, pode ter uma mente.

O objetivo de Searle é eliminar a ideia de que tudo deve ser reduzido ao mental ou ao físico, porque podemos aceitar que o mundo seja constituído por partículas da física, sem negar os fatos de nossas experiências, como, por exemplo, sermos seres conscientes, e nossos estados conscientes terem propriedades irreduzíveis ao físico.

Desse modo, apresenta quatro características dos fenômenos mentais que tornaram filosoficamente difícil o problema mente-corpo: a consciência, a intencionalidade, a subjetividade e a causação mental. Em geral, a ciência não considera essas características como fundamentais para o estudo da mente. Em sua abordagem, Searle procura adequar a sua postura aos requisitos científicos sem, com isso, descartar as características citadas acima. Tal pensador assegura ser das neurociências, em especial, a tarefa de mostrar e explicar a conexão causal efetiva entre os fenômenos mentais e corporais.

Conforme Searle (2006), um grande obstáculo que torna difícil a compreensão da relação mente-corpo é a ignorância filosófica. Seja, por exemplo, por pressupor que o mental e o físico constituem domínios distintos. Por desconsiderar de uma forma ou de outra as operações do cérebro. Para o filósofo, se tivéssemos uma ciência do cérebro adequada, no sentido que explicasse as relações causais da consciência e todas suas variações, não restaria problema mente-corpo. Uma abordagem adequada deste problema exige uma compreensão adequada dos fenômenos mentais da qual tratamos nas seções seguintes.

1.3 Fenômenos mentais segundo Searle

Para compreender melhor os fenômenos mentais e suas características, Searle (1984, p.15) define sua concepção de mente: “Por Mente, entendo, justamente, as sequências de pensamentos, sentimentos e experiências, conscientes e inconscientes, que constituem a nossa vida mental.” O termo *mente*, muitas vezes, é utilizado de maneira incorreta, pois se acredita que a mente seja uma coisa, como, por exemplo, uma substância ou um *software* computacional, no qual são manipulados uma série de símbolos, pois é causada por processos cerebrais, é necessário um aparato biológico natural para se ter mente.

Enfatiza Searle (1984, p.23):

Os fenômenos mentais, todos os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais ou auditivos, dores, cócegas, comichões, pensamentos, na realidade, toda a nossa vida mental, são causados por processos que têm lugar no cérebro.

Todavia, como explicar que o cérebro causa a mente e, no entanto, essa mente é característica do cérebro? O que significa ser característica do cérebro? Se os fenômenos mentais e físicos têm entre si relações de causa e efeito, como é possível um ser característica do outro? Mente causa a si mesma? Esse é o grande problema que tornou difícil de ser aceita essa solução para o problema mente-corpo. Para Searle (1984), há uma incompreensão da causalidade, porque estamos sempre associando que, se X causa Y, logo, um é identificado como causa e outro como efeito, isto é, acreditamos que toda causação ocorra dessa maneira, como, por exemplo, as bolas de bilhar tocando umas nas outras.

O problema da causalidade já foi motivo de discussões, desde a época moderna, quando alguns filósofos, como Descartes (1999b) e Hume (1998), se propuseram pensar essa questão. Na filosofia cartesiana, há um forte pressuposto na noção de princípio de causalidade.¹ Sem esse princípio, Descartes não poderia sustentar sua visão mecanicista do mundo, pela qual concebe que o universo seria como uma imensa máquina criada por Deus, no qual tudo tem uma causa e um efeito, tudo é físico e mecânico. Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes (1973, p. 165) dá uma formulação geral desse princípio de causalidade:

Que nada exista em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro; e esta outra noção comum, que de nada se faz, a compreende em si, porque, se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa não haveria a mesma coisa do que no efeito.

Desse modo, Descartes (1973) deixa claro que o princípio de causalidade é um mesmo modelo de causalidade, a saber, aquele segundo o qual não só a causa dá origem a seu efeito, mas transfere para este sua essência ou parte dela. Portanto, no princípio de causalidade, o efeito jamais pode conter qualquer coisa que sua causa não possua, ao menos no mesmo grau de realidade.

Já Hume (1998) submete o princípio da causalidade a uma análise rigorosa, baseando-se na sua teoria do conhecimento. A investigação sobre a natureza de causalidade é

¹ O princípio de causalidade em Descartes é a base para a prova da existência de Deus, oferecida pelo pensador, na terceira meditação da obra *Meditações Metafísicas* (1999b).

importante para compreender a mente humana e seu modo de interpretar o mundo. Hume (1998) faz a distinção em dois gêneros do conhecimento: relações entre ideias e questões de fato.

As relações entre ideias são proposições que operam com conteúdos ideais, sem levar em consideração a existência concreta; trata-se de um conhecimento alcançado pela dedução lógica, como, por exemplo, a ideia de triângulo. A ideia de triângulo é uma forma segura de conhecimento, à qual podemos matematicamente chegar, sem precisar de sua existência concreta, porque formas geométricas perfeitas sequer existem no mundo empírico.

As questões de fato são acontecimentos ou situações apreendidos pela experiência, não dependem da lógica, sem necessidade de demonstração, como, por exemplo, a cor de uma rosa. Pela lógica, uma rosa é rosa, mas podemos ter uma rosa vermelha.

O problema que Hume (1998) encontra é o seguinte: como estabelecer uma relação necessária entre os fatos? Para isso, seria necessário encontrar uma relação intrínseca entre eles. De acordo com o pensador, os seres humanos não deixam de fazer inferências causais que transcendem a realidade empírica. Os nossos raciocínios sobre questões de fato fundam-se na relação de causa e efeito. Devido a essa relação, os seres humanos acabam fazendo juízos equivocados sobre a experiência, que os tornam escravos do hábito.

A crítica de Hume ao princípio de causalidade tem como base o questionamento de uma conexão necessária, funcionando nas relações de fato. Hume (1998) afirma que o movimento da bola azul não pode ser deduzido do fato de a bola branca ter batido nela, ou seja, não podemos dizer que o acontecimento B (movimento da bola azul) foi causado pelo acontecimento A (toque da bola branca), pois não observamos a conexão causal entre os dois eventos, só observamos uma sequência de eventos isolados. Assim, conclui que os objetos existentes na realidade empírica são distintos entre si, desacreditando em qualquer ligação que possa existir entre eles.

Hume (1998), cujo propósito consistia, dentre outros, em criar uma nova ciência da natureza humana, avançando o progresso de sua época, desenvolve uma ciência na qual o objeto de estudo está voltado ao sujeito e não ao objeto. Desse modo, retira da razão a condição de elemento primordial para o conhecimento, a fim de resolver o problema da causalidade, porque a razão, por si só, não é suficiente para fundamentar as inferências causais ou intuitivas: é necessária a experiência, que permite inferir a existência de um objeto, a partir da existência de outro, de sorte a conduzir as inferências causais.

Searle (1984) afirma que as relações causais entre a mente e o cérebro não podem ser explicadas com base nesse conceito de causalidade, pelo qual os eventos físicos causam acontecimentos no mental e vice-versa (A causando B, sendo A e B coisas distintas). Para Hume (1998), em nosso mundo, não vemos uma conexão necessária entre causa e efeito, como, por exemplo, quando apertado o botão *ligar* do meu celular e ele liga, logo, penso que há uma conexão causal necessária entre apertar o botão A e a ocorrência do evento B (ligar o celular). Entretanto, o que temos é uma conexão entre A e B, um relacionado ao outro; de acordo com Hume, não há nada semelhante com uma conexão necessária entre os eventos. Segundo Searle (1984), se aceitarmos essa concepção, podemos concluir que não há uma conexão necessária entre causa e efeito, visto que temos apenas uma ilusão de que todo evento tem uma causa.

Conforme Searle (2004), Hume argumenta que é através de uma repetição constante, que tenho de determinados objetos, um causando o outro, como, por exemplo, A causa B, pois, quando acontece A, automaticamente espero acontecer B. Assim, a relação entre causa e efeito é uma ilusão de nossa mente inteligente. A única realidade, para Hume, é a regularidade que percebemos entre causa e efeito, a qual observamos pela experiência, a partir do processo indutivo. Portanto, após observarmos várias vezes a mesma regularidade, concluímos indutivamente que A e B têm relação causal necessária. Afirma Hume (1998, p. 76):

Na primeira vez que o homem viu a comunicação do movimento por impulso, como no choque de duas bolas de bilhar, não podia afirmar que aquele evento estava conexo (*connected*), mas apenas que estava associado (*conjoined*) ao outro. Após ter observado vários casos desta natureza, afirmará então que eles se encontram conexos. Que alteração sucedeu para suscitar a nova ideia de conexão? Nenhuma, a não ser o ele sentir agora que os eventos estão conexos na sua imaginação, e que pode prontamente predizer a existência de um a partir do aparecimento do outro.

De acordo com Searle (2004), a concepção de Hume não é válida, simplesmente por afirmar que não podemos ver a conexão necessária nas relações causais. Na verdade, percebemos a conexão necessária praticamente em toda nossa vida, como, por exemplo, em nossas experiências perceptivas, porque experienciamos a conexão causal entre a experiência, de um lado, e o objeto, de outro, pois em todos os casos de percepção, notamos a conexão causal entre os objetos e nossa experiência consciente. Dessa forma, na visão de Searle (2004), não podemos admitir, conforme Hume (1998), a inexistência de uma conexão causal entre os objetos, mas apenas regularidades, quando, na verdade, temos a conexão de causalidade.

Assim, Searle se afasta da filosofia causal humeana e passa a desenvolver um conceito de causação diferenciado, o qual possa explicar, da melhor maneira possível, essa relação entre mente-cérebro.

Para o autor, há uma distinção comum na física entre as micro e as macropropriedades dos sistemas. Cada objeto é composto de micropartículas; estas têm características no nível das moléculas e dos átomos. Entretanto, cada objeto tem certas propriedades, como, por exemplo, a consistência de uma porção de água ou a solidez de um martelo. Essas são características superficiais dos sistemas físicos, que podem ser explicadas pelo micronível, por meio do comportamento dos elementos.

Searle (1984) desenvolve, então, um conceito de causação, partindo da observação de algumas espécies de relações causais da natureza, como a água. O caráter líquido da água é explicado pela interação entre as moléculas H_2O . Desse modo, em nível microscópico, a água é constituída por associações de átomos, nos quais não se encontra o estado líquido. Em nível macro, apenas o arranjo entre os átomos constitui o estado líquido da água.

Essas macrocaracterísticas são explicadas pelo comportamento dos elementos, no micronível. Esse seria um modelo correto para explicar a relação mente/cérebro. A característica de superfície é causada pelo comportamento dos microelementos e, ao mesmo tempo, realizada no sistema, o qual é constituído pelos microelementos. Há uma relação de causa e efeito, mas, ao mesmo tempo, as características de superfície são características de nível superior do mesmo sistema, cujo comportamento, no micronível, causa essas características.

Assim, Searle (1984) chega a concluir que, assim como a liquidez da água é causada pelo comportamento dos elementos no micronível e, ao mesmo tempo, é uma característica realizada no sistema dos microelementos, o mesmo ocorre com os fenômenos mentais, no sistema cerebral, dispostos de tal maneira que a microestrutura possibilita a emergência de estados conscientes (nível macro). Afirma Searle (1984, p. 28):

Assim como a liquidez da água é causada pelo comportamento dos elementos ao micronível e, no entanto, é ao mesmo tempo uma característica realizada no sistema dos microelementos, assim também, no sentido preciso do <<causado por>> e <<realizado em>>, os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no próprio sistema que consiste em neurônios. E assim como necessitamos da distinção micro/macro para qualquer sistema físico, assim, pelas mesmas razões, precisamos da distinção micro/macro para o cérebro.

Os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, se encontram em nível micro, com base nas transmissões sinápticas dos neurônios. Embora possa dizer que “este cérebro sente dor”, não posso afirmar que este neurônio tem dor. Por mais que fosse observado o cérebro, não seria possível assegurar que este neurônio tem dor ou mesmo que este indivíduo tem dor.

Nessa perspectiva, os fenômenos mentais são causados por processos cerebrais. Depois de causados, passam a ser características do sistema, ou seja, são causados pelas relações neuronais, visualizados no nível micro, sendo características do próprio cérebro, porém, numa perspectiva de nível macro.

Com efeito, é justamente nesse sentido que os fenômenos mentais são causados pelas relações neuronais e realizados em sistemas cerebrais humanos. O sistema cerebral, em seu nível micro, não é suficiente para explicar algumas características dos fenômenos mentais, mas é condição necessária para sua existência. Sem cérebro não há consciência, subjetividade, dentre outras características mentais, assim como sem um corpo não há cérebro.

Desse modo, pode parecer estranho afirmar que os fenômenos mentais são causados e realizados pelo cérebro, já que as características dos fenômenos mentais são, ao mesmo tempo, características do cérebro e são causadas por ele. Searle (2006) acredita não haver nada de anormal nessa asserção. Pelo contrário, em nosso atual modelo de estrutura física do universo, podemos sustentar que há características superficiais, como, por exemplo, a liquidez da água, e como tais, são causadas por características micro e realizadas dentro do sistema físico, o mesmo ocorrendo com os fenômenos mentais, cujas características expomos a seguir.

1.4 Características dos fenômenos mentais

Segundo Searle (1984), dentre as características dos fenômenos mentais que tornaram difícil o tratamento do problema da relação mente-corpo, estão a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental.

Em relação à consciência, a ser tratada especificamente no próximo capítulo, Searle (2006) afirma que ela é umas das principais características da mente, pois é a partir dela que surgem todas as outras noções mentais, como a inteligência, a subjetividade, a intencionalidade, dentre outras. Contudo, o que podemos adiantar desse conceito é que o problema central da consciência consiste em situá-la dentro de nossa visão científica de mundo.

Segundo Searle (2006), os estados e processos mentais conscientes possuem uma característica particular, a subjetividade. Adquirem um modo de existência subjetivo; assim, por exemplo, suponhamos que duas pessoas levem uma martelada em seus dedos; o sentimento de dor causado nelas é diferente, ambas com sensações qualitativas. Esse é um problema ontológico e não epistêmico, porque os estados mentais acontecem em mim e são para mim. Sua existência se dá em primeira pessoa, nesse sentido, a consciência é subjetiva.

Por epistêmico Searle (2006) concebe que algo é objeto de conhecimento de maneira objetiva e subjetiva, quando dizemos que Johnny Depp é um bom ator, isso é um juízo subjetivo, que envolve crenças e valores do observador. Contudo, podemos fazer juízos objetivos, os quais independem de nossas crenças e de valores do observador, como, por exemplo, ao dizer que Johnny Depp nasceu nos Estados Unidos, em 1963. Isso faz referência ao modo epistemológico objetivo, porque não recorre a crenças e valores pessoais do observador.

Entretanto, isso dificulta a inserção dos fenômenos mentais subjetivos à concepção científica da realidade, pois pensamos a realidade como objetiva. Searle (2006) busca o sentido ontologicamente subjetivo, e não objetivo, porque podemos fazer a mesma distinção entre subjetivo e objetivo, na ontologia, como, por exemplo, pedras independem dos observadores para existir, têm uma existência ontologicamente objetiva. Já dores, por outro lado, são ontologicamente subjetivas, pois dependem da subjetividade humana para existir. É nesse sentido que Searle (2006) pretende mostrar que a consciência é subjetiva. Desse modo, por exemplo, a dor em minha mão, derivada de um corte, pode ser descrita pela fisiologia corporal, parte da existência de um fato real e é passível de observação. Assim, a dor é sempre dor de alguém, sendo algo totalmente subjetivo. Nesse sentido ontológico, Searle (2006) assegura que a consciência tem um modo de existir subjetivo.

Searle (1995a, p. 8) caracteriza os dois sentidos da distinção entre subjetividade e objetividade, de forma explícita:

Epistemologicamente falando, “objetivo” e “subjetivo” são primariamente predicados de juízos. Nós frequentemente falamos de juízos como sendo “subjetivos” quando queremos dizer que sua verdade ou falsidade não podem ser resolvidos “objetivamente”, porque a verdade ou falsidade não é um simples fato mas depende de certas atitudes, sentimentos e pontos de vista dos que criam e dos que ouvem o juízo. [...] No sentido ontológico, “objetivo” e “subjetivo” são predicados de entidades e tipos de entidades, e eles atribuem modos de existência.

Assim, a consciência é irreduzivelmente de primeira pessoa, ou seja, não podemos reduzir os estados mentais conscientes a meros processos cerebrais. Por isso, surgem muitas

divergências concernentes ao aspecto qualitativo dos fenômenos mentais, havendo várias discussões sobre a possibilidade de ser ou não um objeto viável de investigação. Conforme Searle (1998, p. 35-36):

Minha dor tem uma certa sensação qualitativa e é acessível a mim de uma forma que não o é a você. Agora, como esses fenômenos privados, subjetivos e qualitativos poderiam ser causados por processos físicos ordinários tais como as descargas neuronais eletroquímicas, que ocorrem nas sinapses dos neurônios? Há uma sensação qualitativa especial para cada tipo de estado consciente, e não estamos de acordo sobre como encaixar esses sentimentos subjetivos em nossa visão global de mundo a fim de tratá-los como realidades objetivas. Tais estados e eventos são, as vezes, denominados *qualia* e o problema de explicá-los dentro de nossa visão de mundo global é chamado de “problema dos *qualia*”.

Em filosofia da mente, esse aspecto qualitativo da consciência tem sido usualmente referido como *qualia*. No entanto, Searle (2010) rejeita esse conceito, pois isso poderia nos levar a pensar que existem problemas diferentes: o da consciência e dos *qualia*. Em Searle (2010), consciência e *qualia* são coextensivos, isto é, o termo *qualia* equivale à expressão estados conscientes. Searle (2006) acredita que a sensação subjetiva é uma característica intrínseca da consciência.

Frank Jackson (1982) e Thomas Nagel (1974) utilizaram argumentos para defender a existência dos *qualia*. Frank Jackson (1982) cita como exemplo Mary, personagem principal em uma das versões do argumento do conhecimento, usado para afirmar algo na experiência que não pode ser capturado por meio de uma descrição completa do mundo físico. Thomas Nagel (1974) o empregou em outra versão. Para ele, por mais que possamos ter descrições físicas acerca de um morcego, não podemos saber como é ser um morcego: “*What it is like to be a bat*”. A questão que se coloca é sobre a experiência consciente. Uma análise completa do fenômeno mental, em termos físicos, sempre deixará algo de fora, que não pode ser descrito por qualquer outra abordagem. Segundo Nagel (2005, p. 246-247):

Eu disse que a essência da crença de que morcegos têm experiência está em que haja algo que é ser como um morcego. Atualmente, sabemos que a maior parte dos morcegos percebe o mundo externo primariamente por um sonar, localizando-se pelo eco, detectando as reflexões dos seus próprios gritos rápidos, sutilmente modulados e de alta frequência, nos objetos ao seu alcance. Seus cérebros são projetados para correlacionar os impulsos enviados com os ecos subsequentes, e as informações assim adquiridas permitem aos morcegos discriminações precisas acerca da distância, tamanho, forma, movimento e textura, comparáveis às que fazemos pela visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar a nenhum sentido que possuímos, quanto à forma das suas operações. E não há razão para se supor que ele seja, subjetivamente, parecido com algo que nós possamos experimentar ou

imaginar. Isso parece criar dificuldades para a noção de como é ser um morcego. Devemos considerar se algum método nos permitirá extrapolar o nosso próprio caso à vida interior do morcego, e, em caso negativo, se pode haver algum método alternativo para o entendimento desta noção.

Nesse artigo, Nagel (2005) sublinha que é necessário aceitarmos que os morcegos são conscientes, porque são mamíferos e, de certa forma, exibem comportamentos conscientes como nós. No entanto, as sensações que os morcegos possuem do mundo, embora sejam ricas em detalhes, são diferentes das nossas. Os morcegos possuem um sistema de radar e de ecolocalização que identifica a presença de objetos e obstáculos. Essa capacidade discriminatória e avançada, a qual se dá pelo reconhecimento do eco, é muito diferente das nossas experiências. É isso que determina um modo específico, não apenas de perceber o mundo, como também de vida interior, cuja natureza última é indescritível, por ser essencialmente subjetivo. Essa experiência indescritível e intransponível é designada pelo termo *qualia*.

Block (1980) defende que os *qualia* são um subproduto do processo evolutivo e que o conhecimento deles, isto é, conhecer os estados subjetivos, não possui qualquer relevância para a nossa sobrevivência humana:

A teoria de Darwin é que nós devíamos esperar de qualquer característica que evoluiu que ela ou conduziu à sobrevivência ou foi um subproduto de uma característica que conduziu. O epifenomenalista sustenta que os *qualia* caem na última categoria. Eles são um subproduto de certos processos cerebrais que são altamente condutíveis à sobrevivência. (BLOCK, 1980, p. 134).

Dessa maneira, na visão de Block, há processos cerebrais adaptativos, e os *qualia* são apenas um epifenômeno desses processos. Conseqüentemente, não possuem qualquer valor para a adaptação da nossa espécie.

Grande parte dos filósofos e cientistas pensa que, devido a esse caráter subjetivo e privado da mente, esta não se adapta ao método objetivo das explicações científicas, porque ela fecharia em si mesma, numa forma solipsista que lembra o dualismo cartesiano. Isso tem sido a causa da resistência em relação ao seu estudo, assinala Searle (2006, p. 138-139):

Os estados e processos mentais conscientes têm uma característica especial, não encontrada em outros fenômenos naturais, a saber, a subjetividade. É esta característica de consciência que torna seu estudo tão teimosamente desafiador aos métodos convencionais da pesquisa biológica e psicológica, e mais confusa para a análise filosófica.

Para Searle (2006), na ciência, o estudo da mente, da consciência e de suas características não possui relevância; acaba-se fazendo uma descrição da linguagem, cognição e estados mentais, sem levar em conta a subjetividade. Por ser a ciência objetiva, a realidade torna-se objetiva; desse modo, tudo se torna observável, não possuindo lugar para a consciência e suas características. Supor que a realidade tenha que excluir a subjetividade, a fim de ser objetiva, é um grande equívoco que se apresenta diante de nós, pois a ciência é um conjunto de saberes objetivos que podemos enunciar sobre o mundo, e a subjetividade dos estados mentais, a consciência, é uma dessas características que a ciência deve tentar explicar.

Em termos ontológicos, a realidade pode ser constituída por fatos objetivos, tais como as partículas, e por fatos subjetivos, tais como os estados mentais conscientes. No que se refere aos fatos objetivos, não haveria problema em usar uma metodologia objetiva. Entretanto, em relação aos fatos que envolvem subjetividade, não se trata de uma questão de metodologia, mas apenas de reconhecer sua existência. A subjetividade pertence à realidade, por isso, é um fato científico, sendo um objeto de estudo como qualquer outro.

Prata (2007) faz uma crítica a Searle a propósito dos sentidos epistêmico e ontológico da subjetividade. Na visão desse autor, a distinção entre subjetividade epistêmica (dependência em relação às crenças) e a subjetividade ontológica (modo de existência de primeira pessoa) não é suficiente para explicar os problemas em torno da subjetividade ontológica. Searle (2002b) contrasta o modo de existência subjetivo com o objetivo, parecendo um dualista. A diferença ontológica estabelecida por Searle parece nos levar a uma concepção do mental que não é compatível com o caráter biológico dos fenômenos mentais, o que coloca em questão seu próprio naturalismo, salienta Prata (2007).

Desse modo, enquanto não obtivermos acesso aos fenômenos ontologicamente subjetivos, a tradição materialista não aceitará os fenômenos mentais pertencentes à nossa visão científica do mundo, pelo simples fato de afirmar que os fenômenos mentais irredutivelmente subjetivos parecem difíceis de integrar o domínio dos fenômenos físicos.

Outra característica da mente que parece difícil de se inserir dentro de uma concepção científica da realidade é a intencionalidade. A característica pela qual nossos estados mentais se referem ou são, a respeito de alguma coisa diferente deles mesmos. Afirma Searle (1984, p.21):

A propósito, intencionalidade não se refere justamente a intenções, mas também a crenças, desejos, esperanças, temores, amor, ódio, prazer, desgosto, vergonha, orgulho, irritação, divertimento, e todos aqueles estados mentais (quer conscientes ou inconscientes) que se referem a, ou são acerca do Mundo, diverso da mente.

Há vários problemas que surgem da intencionalidade que têm certa semelhança com os da consciência, ou seja, como os estados mentais podem se referir a algo? Como podem ser acerca de alguma coisa?

Segundo Searle (2006), a maior parte de nossa consciência é intencional, porque os estados mentais são, na maioria dos casos, dirigidos a alguma coisa. Por isso, qualquer estado consciente é dirigido a alguma coisa ou outra. Nesse sentido, conforme Searle (2006, p.188), na maioria dos casos, “[...] a consciência é verdadeiramente consciência de algo, e o “de” em “consciência de” é o “de” de intencionalidade.”

Há uma distinção entre os tipos de intencionalidade que atribuímos aos fenômenos mentais. A primeira espécie de atribuição é a intencionalidade intrínseca que, para Searle (2006, p.118), seria “[...] um fenômeno que seres humanos e determinados outros animais têm como parte de sua natureza biológica.” Essa intencionalidade é atribuída a um estado mental real, intencional, a si mesmo: por exemplo, estou com fome agora, porque não tive nada para comer o dia todo. Se esse enunciado for verdadeiro, então há em mim uma sensação de fome que, por sua vez, possui uma intencionalidade, porque envolve um desejo de comer. Devido a esse fato, alguns animais, que, por exemplo, têm sede, fome etc., podem ser seres conscientes.

Dois tipos de atribuições aos fenômenos mentais são a intencionalidade *como-se* e a *derivada*. A intencionalidade *como-se* não atribui nenhum tipo de intencionalidade, pois é como-se tivesse intencionalidade; é usada para se falar metaforicamente: minhas flores estão com sede, realmente com sede, porque não foram regadas durante alguns dias. Assim, nesse enunciado, poderia dizer que as flores estariam com sede, mesmo que não suponha sequer por um momento que elas estejam com sede. A intencionalidade derivada diz respeito à atribuição de intencionalidade a uma sentença, que significa aquilo que afirmo que seja. Assim, não é uma intencionalidade intrínseca ao sistema, mas apenas uma forma de intencionalidade exprimida pelo falante.

Os estados mentais possuem intencionalidade intrínseca, porém, esse “intrínseco” está sujeito a mal-entendidos. Segundo Searle (2006, p.120), “[...] por ‘intencionalidade intrínseca’, quero dizer a coisa real em oposição à mera aparência da coisa (*como-se*), e em oposição a formas derivadas de intencionalidade, como sentenças, imagens etc.”. Desse modo, é denominado como intrínseco não no sentido de que isso seja um mistério, em que nem a ciência ou a filosofia possa alcançar a compreensão, mas que, a todo instante, possuímos estados intencionais intrínsecos, como, por exemplo, o desejo de ir a uma festa ou

o impulso de ir até o quarto. Todos estes estados são coisas reais e não apenas algo *como-se* tivesse intencionalidade, ou algo que seja o resultado de atitudes das coisas (*derivados*).

O quarto problema que Searle pretende explicar para tornar tratável o problema mente-corpo é o da causação mental: como os eventos mentais podem causar eventos físicos, ou seja, como seria possível explicar a relação entre os nossos pensamentos com as ações do corpo? Como algo aparentemente não físico, como a mente, pode causar comportamento corporal?

Searle (2006), como vimos na seção 1.3, não aceita que haja essa distinção entre mental e físico. De sorte que essas questões levantadas acima careçam de sentido dentro do naturalismo biológico, pois o mental faz parte do mundo físico, inclusive do sistema cerebral. Em Searle (1984, 1998, 2006), não há dificuldades em se admitir que o mental tenha influência causal no mundo físico, pois ele, como tal, também é físico. Contudo, ao aceitarmos essa asserção, surge o problema da sobredeterminação causal, pois se, no nível micro (neurônios) e no nível macro (mental), há uma eficácia causal, então como seria possível os dois níveis de descrição causarem o mesmo evento? Para explicar melhor como se daria essa eficácia, suponhamos que o evento mental X (estou feliz) tenha sido causado pelo evento mental X¹ (lembranças). Em Searle, X¹ deve ter um substrato neurobiológico para existir. Portanto, temos um R (rede neural) que causou X¹. Se R é a causa de X¹, X¹ é a causa de X, e se tanto R como X¹ ocorrem ao mesmo tempo, concluímos que R também é a causa de X. Logo, tanto R quanto X¹ são a causa de X: assim, temos uma sobredeterminação causal na qual dois eventos, simultaneamente, causam outro evento único.

Esse problema da sobredeterminação causal parece inaceitável, pois Searle (2006) não aceita o fato de ter distinção entre o mental e o físico. O que acontece na teoria searleana é que o mental se encontra em um nível de descrição diferente, isto é o que difere em relação aos outros elementos do sistema cerebral. Jaegwon Kim (1995, p. 193) comenta a presença desse tipo de sobredeterminação no naturalismo biológico de Searle: “[...] dado o fato de que todo evento mental tem uma causa suficiente em processos biológicos, alguém poderia se surpreender com a significância, ou necessidade, de se apelar para a sua causa mental.”

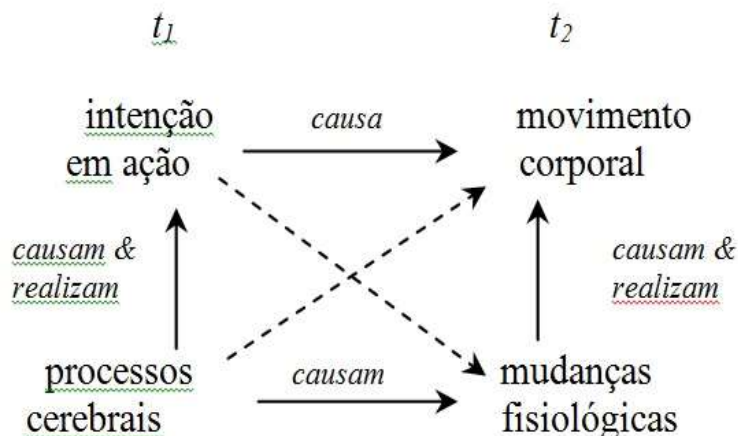
O fato é que Searle rejeita o *epifenomenalismo*, concepção segundo a qual os fenômenos mentais são um subproduto causalmente inanimado da atividade cerebral, do mesmo modo que rejeita a sobredeterminação causal. Em Searle (2004), o mental é apenas uma característica da estrutura física do cérebro e, no que diz respeito à causalidade, não haveria dois fenômenos independentes, quais sejam a consciência e os neurônios inconscientes.

Segundo Searle (1984), os pensamentos ocorrem a partir de atividades cerebrais, estas causam movimentos corporais, pois os estados e processos mentais são características do cérebro. Os estados mentais possuem dois níveis de descrição no cérebro, sendo um nível superior, em termos mentais, e outro nível inferior, em termos fisiológicos, ou seja, o fato de elevar o braço causa um movimento no braço, o que pode ser descrito por descargas de neurônios no cérebro, resultando num movimento corporal; em outra descrição, o desejo consciente de levantar o braço causa o movimento do braço. Assevera Searle (1984, p. 32-33):

Ao nível superior da descrição, a intenção de elevar o meu braço causa o movimento do braço. Mas, ao nível inferior da descrição, uma série de explosões neuronais inicia uma cadeia de eventos que resulta na contracção dos músculos. [...] Ambos são causalmente reais e as características causais do nível superior são causadas por e realizadas na estrutura dos elementos do nível inferior.

Para entendermos melhor como seria possível essa relação de causa e efeito, no nível mental e no nível neurobiológico, conforme citamos acima, no exemplo dado por Searle, apresentamos um diagrama proposto por esse pensador (2004), o qual procura ilustrar, de maneira geral, como funciona esquematicamente o modelo causal, a partir do seguinte gráfico:

Figura 1: Causação Mental – Searle (2004, p. 210)



Disponível em: <<http://cienciasecognicao.org>>

Observamos que temos eventos únicos, nos quais, na parte superior, temos o nível de descrição mental e, na parte inferior, obtemos o nível de descrição inferior neurocerebral. Por consequência, observamos que um evento t^1 (tem dois níveis de descrições) causa t^2 (que também tem dois níveis de descrições). O diagrama na figura é uma forma de esclarecer alguns pontos importantes da alternativa de solução sugerida por Searle. Primeiramente, a

relação causal entre mente e cérebro. Os mecanismos microfísicos e biológicos, no nível inferior do cérebro, causam efeitos no nível superior, sem intervalos de tempo, simultaneamente. Notamos, na descrição do diagrama, os termos *causam & realizam*, para explicar a relação entre mente e cérebro.

Em seguida, a eficácia causal da mente, a qual se refere à explicação das relações causais entre si dos estados mentais e cerebrais. Como estados mentais podem causar estados cerebrais? Essa questão levou Searle a admitir que os estados mentais produzem estados mentais/cerebrais por si mesmos, ou seja, eles próprios constituem através das relações sinápticas dos neurônios os demais estados mentais e cerebrais, pois um evento físico causa um evento mental e vice-versa. No entanto, os estados mentais, em suas condições macrobiológicas, se manifestam por si mesmos como uma subjetividade, causando mudanças fisiológicas, porque é uma condição macrobiológica na qual se encontra o cérebro. Dessa forma, a causação entre os estados mentais envolve mudanças fisiológicas, pois eles são causados por, e realizados em mecanismos microbiológicos.

Searle (2004), ao utilizar os termos *causadas por e realizadas em*, refere-se ao fato de que o cérebro é quem *causa e realiza*, o tempo todo, a vida mental. Os níveis micro e macro do cérebro são níveis de eficácia causal; se os estados mentais causam outros estados mentais, o motivo está nas alterações sustentadas pelas condições micro do cérebro.

A causação mental em Searle (2004) não é algo que não possamos compreender, de maneira objetiva, mas, pelo contrário, é um sistema integrado que tem modos de descrições diferentes. São como eventos inseparáveis que causam outros eventos. Todo evento mental tem um substrato neuronal, o que distingue apenas o mental do cerebral é que ambos têm características distintas, porém, não ocorrem isoladamente. Há uma causação do nível micro para o macro, assim, a causa e o efeito acontecem de forma simultânea, tal como em qualquer outro sistema físico que tenha níveis de descrição diferentes.

O problema da causação mental, em Searle não foi bem aceito por alguns filósofos, como Kim (1998). Para este, o problema começa quando Searle se diz a favor da irreduzibilidade ontológica do mental. Esse tipo de visão, na perspectiva de Kim (1995), traz dificuldades aos compromissos materialistas que Searle julga aceitar.

Por conseguinte, Kim (1995) acredita que a causação mental em Searle traz dificuldades inerentes ao seu compromisso filosófico, pois, se ele acredita haver uma ontologia de primeira pessoa do mental, fica difícil aceitar essa postura e admitir que ele seja naturalista.

Segundo Kim (1995), a solução oferecida por Searle ao problema da causação mental cai em duas dificuldades: sobredeterminação causal e causação descendente. Vimos, anteriormente, que Searle rejeita a sobredeterminação causal. Porém, ainda não é suficiente sua argumentação, pois se, para ter estados mentais, é necessário um cérebro, e se a mente tem poder causal no mundo, logo, um estado mental, que foi causado por outro estado mental, teria duas causas, o estado mental anterior e o substrato físico, resultando em um estado mental sobredeterminado.

Já a causação descendente, na visão de Kim (1995), seria o mental (nível superior) causando estados físicos (nível inferior), conforme exemplificamos acima, com o desejo de levantar o braço, em Searle. Nesse exemplo, o desejo de levantar meu braço causa o movimento do meu corpo (disparos neuronais), de maneira que teríamos M causando F, invertendo a ordem de causação, em Searle.

A causação descendente, nesse exemplo, seria um tipo de explicação obscurecida. Para Kim (1995), se não sabemos o que é realmente o movimento corporal, qual a necessidade de recorrermos ainda a uma noção mais obscura, no que diz respeito aos estados mentais? Isso resulta em uma ignorância aceitar esse tipo de explicação causal, pois se o mental causa estados físicos, como poderíamos admitir isso sem ao menos saber o que é o mental?

Os estados e processos mentais existem, para Kim. Temos realmente sensações, crenças, desejos. O que o filósofo discorda é de que haja necessariamente uma eficácia causal nesses processos. De acordo com Kim (1995), o cérebro seria o único responsável pela causação mental, sendo que os estados mentais são apenas epifenômenos nesse processo.

A causação mental, em Searle, nos leva ainda a uma questão peculiar: se os fenômenos mentais são causados pelo cérebro e, ao mesmo tempo, Searle assevera que tudo faz parte do mesmo sistema, não teríamos, de certa forma, um dualismo entre mente e corpo, pois o cérebro estaria causando os fenômenos mentais? Seria Searle um dualista de propriedades?

Searle (1984, 1998, 2002a, 2004, 2006) afirma que sua concepção não é nem dualista, muito menos materialista, sendo unicamente naturalista. O autor considera errado dar um sentido dualista ou materialista reducionista para sua abordagem. Por considerar a consciência um fenômeno ontologicamente irreduzível, sua abordagem foi acusada de ser, de alguma maneira, dualista ou até mesmo dualista de propriedades.

Para Searle (2002b), é um absurdo que sua abordagem seja considerada um dualismo de propriedades. Para isso ele deveria aceitar que o mental está acima do mundo físico. Porém, Searle (2006) concebe a consciência como sendo um fenômeno biológico natural

como qualquer outro, sendo física, como a digestão, pertencente a esse mundo. Assim, seria um erro classificá-lo como dualista, pois não atribui existência a entidades distintas. Chega à conclusão de que há apenas um mundo, o qual podemos observar.

Para Feser (2004), Searle é um dualista de propriedades, e isso não adianta negar. Feser (2004) acrescenta que Searle está certo, ao afirmar que a diferença entre sua abordagem e o dualismo de propriedades consiste justamente em que a consciência é tão física como qualquer outro fenômeno da natureza; já no dualismo de propriedades, a consciência está acima do mundo físico, mesmo que dependa do físico para existir. No entanto, essa diferença, para Feser (2004), não é suficiente para não rotulá-lo como um dualista de propriedades, porque ambas as abordagens comungam de preceitos fundamentais: Searle apenas tenta disfarçá-lo num outro tipo de linguagem.

Feser (2004) elenca um dos pressupostos que deixa claro por que essa aproximação entre essas duas abordagens é possível – o problema está na irreducibilidade ontológica do mental, pois, assim como os dualistas, Searle acredita que o mental é irreduzível ao físico. Portanto, Feser (2004) não vê uma diferença primordial em Searle e os dualistas de propriedades, uma vez que todos concebem a questão do mental da seguinte forma: o mental é causado pelo sistema cerebral.

Se os processos físicos que provocam a consciência são fenômenos objetivos, de terceira pessoa, e a consciência e outros fenômenos mentais são subjetivos ou de primeira pessoa, [...] [então] é razoável descrever este último como sendo de um tipo fundamentalmente diferente do anterior. Ou seja, é razoável dizer que existe no universo um dualismo de propriedades. (FESER, 2004, tradução nossa).²

Os dualistas afirmam haver dois tipos diferentes de propriedades no mundo; já, em Searle, há várias propriedades no mundo. Todavia, segundo Feser (2004), Searle reduz tudo a duas categorias ontológicas fundamentais: o subjetivo e o objetivo. Este também é um forte problema nessa abordagem, pois se, para os dualistas de propriedades, há duas propriedades distintas, o físico e o não físico, Searle sustenta essas duas categorias ontológicas. Isso, na visão de Feser (2004), faz parecer o naturalismo biológico muito semelhante com o dualismo de propriedades, porque o que muda apenas em Searle é a linguagem.

Essas duas categorias ontológicas colaboram, de certa forma, para identificar o naturalismo biológico com o dualismo de propriedades. Em Searle (2006), os seres que têm

² If the physical processes that cause awareness are objective phenomena, third-person, and consciousness and other mental phenomena are subjective or first person, [...] [then] it is reasonable to describe the latter as being a fundamentally different kind than the previous one. That is, it is reasonable to say that there is in the universe a properties dualism.

um cérebro são capazes de ter estados mentais subjetivos. A objetividade é apenas uma característica da matéria, assim, a subjetividade é apenas um efeito de uma organização material, como acreditam os dualistas de propriedades, que só é possível à emergência desse mental irreduzível devido a um cérebro.

Desse modo, a irreduzibilidade ontológica do mental e as suas categorias (objetivo e subjetivo) é que fazem a abordagem de Searle ser, de certa forma, idêntica ao dualismo de propriedades. Feser (2004) afirma que a solução proposta por Searle ao problema mente-corpo é uma nova forma de lidar com o problema, pois a dificuldade está em inserir a subjetividade no mundo físico objetivo. Searle (2006), na visão de Feser (2004), acaba reclassificando esse problema e tentando buscar soluções na biologia. Feser (2004) não acredita que os métodos da biologia poderão lidar de forma adequada com essa categoria objetivo e subjetivo. Dada a natureza conceitual do problema, as ciências naturais são menos capazes de fazer isso, de sorte que o problema continua em aberto e ainda sendo difícil de solucioná-lo.

Entretanto, poderíamos contrapor essa crítica de Feser, afirmando que Searle não é um dualista de propriedades: o problema está em sua proposta sendo encarada com a linguagem cartesiana. Essa linguagem se faz presente até mesmo nos dias de hoje, de sorte que, se continuarmos com essa linguagem, a consequência será classificar Searle como um dualista.

Prata (2009a) discordaria dessa visão, pois o problema na proposta de Searle não é apenas de estar ou não apegado à linguagem cartesiana, mas há um problema estrutural em seu naturalismo biológico, que faz com que o torne numa espécie de híbrido de materialismo e dualismo. De acordo com Prata (2009a), a redutibilidade causal e irreduzibilidade ontológica da consciência torna o naturalismo biológico de Searle um dualista conceitual.³ Além disso, a tentativa de negar o dualismo de conceitos leva a abordagem de Searle para uma via incoerente, na qual parece reduzir o mental ao cerebral, ao mesmo tempo em que defende sua irreduzibilidade ontológica. Discutiremos com mais detalhes essa questão no terceiro capítulo.

Prata (2009a) conclui, assim como Feser (2004), que a concepção de Searle é uma espécie de dualismo, pois separa o mundo em dois tipos de propriedades, a subjetiva e objetiva. Por mais que sua abordagem considere o mental enquanto físico, como qualquer

³ O dualismo de conceitos é caracterizado por Searle (2006) como aquilo que é defendido tanto pelas abordagens dualistas como pelas ditas materialistas. Consiste em tomar as categorias dualistas demasiadamente a sério, em que o físico é entendido sempre como "não mental" e o não físico como "mental".

outro fenômeno, ainda não é suficiente para não dizermos que não seria um dualismo, talvez um dualismo dentro físico⁴, o qual tem propriedades subjetivas e objetivas.

Em relação à crítica de Feser (2004) e Prata (2009a), observamos que a solução ao problema mente-corpo apresentada por Searle consiste na linguagem cartesiana, na verdade, em sair dela. Searle (2004,2006), ao que nos parece, acaba caindo nessa linguagem, que tanto recusou. No entanto, há certa dificuldade em abordar o problema da relação mente-corpo, sem cair em um dualismo, seja entre mente e cérebro, seja entre subjetivo e objetivo, matéria e consciência, redutível e irredutível. Isso acontece porque a mente parece ter uma característica particular em relação aos outros eventos naturais. Talvez a solução desse problema esteja na superação dessa linguagem.

Entretanto, cair na linguagem cartesiana é um erro que, pelo menos, alguns filósofos da mente cometem, de forma simples, pelo fato de admitir a dicotomia entre algo, quer mente e cérebro, quer matéria e consciência, dentre outras. Todavia, no que diz respeito à abordagem de Searle acerca de seu naturalismo biológico, é difícil não rotulá-lo como um dualista, seja de propriedades, como afirma Feser (2004), seja de um dualismo dentro físico, em Prata (2009a). Porém, é inevitável que sua alternativa em naturalizar a mente, admitindo que ela é física como qualquer outro fenômeno físico e, ao mesmo tempo, irredutível ao cérebro, possa ser considerada um naturalismo biológico, sem nenhuma espécie de dualismo, porque, em sua solução ao problema mente-corpo, já soa como um dualismo, devido à linguagem cartesiana. Talvez, se superarmos um dia essa linguagem, poderemos fazer uma nova leitura de Searle e concordar com o pensador; caso contrário, isso não será possível. Apesar de suas dificuldades, o naturalismo biológico possui algumas virtudes, das quais tratamos a seguir.

1.5 Alguns aspectos favoráveis e desfavoráveis do Naturalismo Biológico

O propósito geral deste capítulo consistiu na apresentação da concepção naturalista biológica de John Searle para o problema da relação mente-corpo. Vimos que, em sua postura, Searle fornece respostas para muitos dos grandes problemas da filosofia da mente.

A concepção de Searle pode se enquadrar dentro do fisicalismo ingênuo, pois tudo que existe no mundo são partículas físicas com as suas propriedades e relações, assim como no mentalismo ingênuo, porque existem, de fato, estados mentais, alguns deles conscientes e intencionais, todos contendo subjetividade, e muitos são causalmente eficientes. Ressalta Searle (1984, p. 33): “O mentalismo e o fisicalismo ingênuos são perfeitamente consistentes

⁴ Em nota, Prata (2009a, p. 117) diz que esse termo foi cunhado por Andreas Kemmerling, professor da Universidade de Heidelberg.

entre si. Na realidade, tanto quanto sabemos algo sobre o modo como o mundo funciona, eles não só são consistentes, mas são ambos verdadeiros.”

Searle (2006) procura mostrar que, para naturalizar a mente, não é necessária uma redução ontológica, mas efetuar uma redução causal. Essa redução é caracterizada do seguinte modo: (1) as características do fenômeno reduzido sejam causalmente explicáveis em termos do fenômeno redutor, e (2) as capacidades causais do fenômeno reduzido sejam as mesmas que as do fenômeno redutor. De acordo com Searle (2006), por serem causados por processos cerebrais, os fenômenos mentais seriam causalmente redutíveis a processos cerebrais.

Searle (2006) reconhece que a mente é parte do mundo físico; o problema está em explicar como esse fenômeno se encaixa ao mundo, já que é um fenômeno psicológico real e é parte de nossa realidade física. No que concerne à sua postura filosófica da mente, ao se dedicar ao problema mente-corpo, uma das principais características de sua proposta está no esforço em ignorar a tradição filosófica (materialistas, dualistas, funcionalistas etc.), e prosseguir de forma distinta dessas teorias. Searle (2004) chega a assumir o naturalismo biológico como um senso comum cientificamente sofisticado, para encontrarmos uma resposta ao problema mente-corpo, porque isso só é possível, se deixarmos de lado toda a tradição filosófica do problema, para, a partir disso, situar os fatos sobre o que sabemos do problema, recorrendo às teorias científicas e também a nossas experiências. Assinala Searle: “Meu método em filosofia é tentar esquecer a história filosófica de um problema e o modo tradicional de se pensar sobre ele, e tentar situar os fatos tão bem quanto nós podemos saber deles [...]” (2004, p. 78, tradução nossa).⁵ Esse seria um ponto favorável em sua concepção, pois sua pretensão está em se desfazer de todos os pressupostos existentes acerca do problema mente-corpo, com o intuito de pensar e formular o problema de um modo diferenciado que possa participar de nossa realidade física, deixando de lado todas as concepções de mente.

Searle (2007b, p. 329) continua:

As visões que eu tenho sugerido são, apropriadamente entendidas, uma questão do senso comum científico, sendo que elas são o que se poderia dizer se existisse um conhecimento científico adequado, mas livre das categorias filosóficas tradicionais. Note que, em propor essa visão que eu desenvolvi, não fiz uso do vocabulário filosófico tradicional. Nenhuma das famosas teorias e questões, tais como dualismo, materialismo, epifenomenalismo, cartesianismo, ou todo o resto delas, sequer foram mencionadas. Se você tomar seriamente a assim chamada “visão de mundo científica” e se esquecer da história da filosofia, a visão que eu desenvolvi é, acredito, a que você chegaria [...]

⁵ My method in philosophy is to try to forget about history of a problem and the traditional ways of thinking about it and just try to state the facts as far as we know them [...]. (SEARLE, 2004, p. 78).

Outro aspecto positivo na filosofia searleana é que, de acordo com esse pensador, devemos estudar o cérebro para entendermos a função que ele desempenha. Searle (1984) acredita que apegar-se apenas ao formalismo computacional não resolverá o problema, como creem muitos cientistas, aparados em visões funcionalistas da mente. Apenas uma verdadeira compreensão de como o cérebro funciona poderá, efetivamente, resolver o problema da relação mente-corpo. Para isso, devemos estudar os processos cerebrais, enquanto fenômenos biológicos.

Segundo Searle (1984, p.45), “[...] pensar é mais do que apenas uma questão de eu manipular símbolos sem significado; implica conteúdos semânticos significativos.” Por conseguinte, ter uma mente é mais do que uma manipulação de símbolos em termos puramente formais ou sintáticos, pois a consciência, os pensamentos, os estados mentais, dentre outros, implicam mais do que uma sintaxe. Afirma Searle (1984, p. 48): “Nenhum programa de computador é, por si mesmo, suficiente para dar uma mente a um sistema. Os programas, em suma, não são mentes e por si só não são suficientes para ter uma mente.”

Diante dessa concepção, Searle (1984) procura problematizar a perspectiva da Inteligência Artificial e qualquer crença na possibilidade de uma máquina de Turing ter pensamentos ou estados mentais. Para pensar, é necessário pensar em alguma coisa, ter a capacidade de pensar em alguma coisa, Searle denominou “intencionalidade” algo que seria próprio de seres conscientes, o que não é o caso de máquinas que simplesmente manipulam símbolos de forma sintática.

Dessa maneira, Searle adquire uma postura totalmente cética quanto à possibilidade da replicação artificial da inteligência humana, por meio de máquinas do tipo Turing, como lembra Alves (1999). Tais máquinas, as quais funcionam sintaticamente, seguindo regras, não poderiam ter estados mentais, intencionalidade, consciência, como os seres humanos. A esse propósito, ressalta Searle (1984, p. 51):

Para qualquer artefacto que pudéssemos construir, o qual tivesse estados mentais equivalentes aos estados mentais humanos, a realização de um programa de computador não seria por si só suficiente. Antes, o artefacto deveria ter poderes equivalentes aos poderes do cérebro humano.

Portanto, para qualquer sistema ser capaz de causar consciência, é preciso que ele seja capaz de reproduzir as capacidades do cérebro. A consciência, a subjetividade, a intencionalidade, a causação mental, os estados mentais são fenômenos biológicos que fazem parte de nossa evolução biológica, assim como a digestão, o crescimento, a fotossíntese.

Searle (1984) não denota a impossibilidade de fenômenos mentais em máquinas. Segundo o autor, o cérebro é uma máquina biológica, de sorte que, ao serem descobertas as características cerebrais capazes de causar fenômenos mentais e como isso é feito, será possível a construção de um sistema artificial, possuindo uma vida mental. Assim, os sistemas artificiais teriam que possuir capacidades biológicas cerebrais corretas, para a causação de estados mentais. Consequentemente, Searle acredita que devemos conciliar todos os níveis do sistema cerebral, vendo como eles funcionam em seu conjunto e como é possível esse sistema causar algo que chamamos de estado mental consciente.

Searle (2006) enfatiza que temos pouco conhecimento sobre o funcionamento cerebral, devido à sua complexidade. De acordo com esse pensador, caberia à ciência explicar a relação de causalidade entre os fenômenos físicos e mentais, porque seria em vão tentarmos fazer uma correlação entre os estados mentais e os fenômenos cerebrais, se não eliminarmos o problema de causalidade.

No entanto, não descartamos a ideia de que a abordagem naturalista biológica desenvolvida por Searle possa contribuir, de alguma forma, para o fortalecimento da intenção da naturalização dos fenômenos mentais, trazendo o estudo dos fenômenos mentais como pertencentes ao campo científico, não desprezando seus aspectos subjetivos, o que leva a acreditar na hipótese de uma redescoberta da mente. Afinal, não podemos negar que, com o avanço da ciência, as limitações sobre a compreensão do problema mente-corpo se tornaram mais bem explicadas.

Entretanto, o problema da relação mente-corpo permanece sendo um problema. Ainda não temos conhecimento suficiente de como o cérebro funciona, para explicar como os fenômenos mentais são possíveis. Filosoficamente, Searle (2006) acredita ter resolvido boa parte do problema, integrando o mental e o físico no mesmo reino, no mesmo mundo descrito pela ciência, pois o problema da relação mente-corpo envolve dois tipos de dificuldades: empíricas e conceituais. Searle (2002b) deixa claro que, ao afirmar, por um lado, que o problema da relação mente-corpo tem uma simples solução, ele reconhece as dificuldades conceituais, ou seja, a parte filosófica do problema. Já a neurológica, com suas dificuldades empíricas, fica de fora dessa simples solução. Na visão do autor, conforme as dificuldades conceituais forem resolvidas, as dificuldades empíricas estariam mais facilmente resolvidas.

Searle (2002b) imagina ser o naturalismo biológico uma solução para os problemas conceituais, de maneira que sustenta ter superado o dualismo conceitual. Portanto, restaria esperar a neurociência colocar à disposição uma teoria a qual explique de forma sucinta como

os fenômenos mentais são causados e realizados por processos cerebrais. Já no que tange à solução dos problemas empíricos, Searle admite que ainda estamos longe de alcançar uma teoria que seja suficiente para explicar as correlações causais entre os fenômenos mentais e os processos cerebrais. Pensamos que, através de estudos mais avançados e ousados, nos quais possam ser mais bem explicadas nossas atividades físicas e mentais, seja possível uma solução ao problema.

A concepção de Searle tenta colocar no mesmo mundo a mente humana e o corpo, faz com que sua teoria caminhe em meio-termo. Esse é um dos problemas centrais de sua abordagem. Podemos nos questionar se é possível permanecermos mentalistas (no sentido de aceitarmos as asserções da Psicologia Popular), mesmo com os avanços das neurociências. Talvez, não seria melhor redefinirmos o mental, em termos adequados ao naturalismo contemporâneo? Searle se considera naturalista: em que sentido pode defender o mentalismo ingênuo?

Essas são algumas questões que nos fazem analisar, de forma sucinta, a abordagem searleana da mente, mostrando alguns de seus pontos falhos. Searle (2006) não responde adequadamente a essas questões, deixando algumas lacunas passíveis de discussões. No que diz respeito ao problema da relação mente-corpo, sua proposta de solução não é suficiente para sanar tal problema, porque há muito ainda que se resolver sobre o problema em questão, como, por exemplo, a irreducibilidade ontológica dos fenômenos mentais.

A tentativa de Searle consiste em simplesmente situar a mente humana dentro de nossa concepção científica da realidade, não deixando de lado suas características ontológicas de primeira pessoa. Searle (2006) não faz um estudo detalhado do cérebro, com base nas ciências cognitivas e as neurociências, mostrando até que ponto a ciência possa estar errada em relação às características até então inconcebíveis por ela de serem pertencentes à mente. O pensador busca, por meio da biologia, dentre outras teorias, algo que possa conciliar nossas experiências subjetivas com o mundo físico, o que torna sua abordagem semelhante a uma forma de dualismo, conforme já salientamos, na seção anterior.

CAPÍTULO 2

O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA

2.1 Apresentação

Neste capítulo focalizamos o problema da consciência, dentro da visão científica explanada por Searle.

Na seção 2.2 apresentamos a visão searleana em torno da consciência, explicitando em que medida ela pode ser considerada um fenômeno biológico pertencente ao nosso organismo. Na seção 2.3 abordamos a consciência e o problema mente-corpo realizamos nesta seção, uma discussão entre John Searle e Thomas Nagel, ressaltando em que medida a consciência é entendida como um problema, e até mesmo para uma possível solução ao problema da relação mente-corpo. Na seção 2.4 expomos as características fundamentais que Searle julga necessárias na atividade consciente. Por fim, na seção 2.5 discutimos algumas das noções equivocadas sobre a consciência e, também, trazemos uma crítica feita por Daniel Dennett a Searle, quanto ao aspecto qualitativo da consciência.

2.2 Naturalismo Biológico: consciência como fenômeno fundamental do mental

O estudo da consciência sempre foi fruto de longas discussões, especialmente no século passado. Em séculos anteriores a questão, era de domínio quase exclusivo de filósofos. Atualmente, cientistas de áreas como a ciência cognitiva, a neurociência têm iniciado estudos no que concerne à consciência. Dentro da perspectiva científica, a consciência pode ser estudada em termos biológicos e não apenas filosóficos.

De acordo com Fiori (2009), a neurociência atual é a neurociência cognitiva, uma área na qual os conhecimentos são provenientes da neurofisiologia, anatomia, biologia celular e molecular e psicologia cognitiva. Para Kandel (2003), essa idéia de neurociência está baseada na concepção de Hipócrates, há mais de dois mil anos, para quem o estudo da mente deve começar pelo estudo do cérebro. Na modernidade, os esforços para compreender os mecanismos neurais das funções mentais se iniciaram desde o século XVIII. A partir do século XIX, com Broca, em *Sur le siège la faculté du langage articulé*, de 1865, a descoberta de que a fala é controlada por uma área específica do lobo frontal esquerdo, a partir de evidências de lesões cerebrais, fortaleceram a tarefa de basear o estudo dos estados mentais subjetivos na neurociência.

Pensadores como Descartes (1999a, 1999b, 1999c), Galileu (1974) e Nagel (1974), no entanto, não pensam dessa forma reducionista. Segundo Searle (1998), a consciência surge como um problema nas teorias dominantes até então, presentes em nosso cotidiano, como o dualismo e o monismo. No século XVII, Descartes e Galileu procuraram propor uma distinção precisa entre a realidade física, descrita pelas ciências naturais, e a realidade mental, considerada segundo uma perspectiva metafísica. Na concepção cartesiana, as ciências naturais ocupavam-se apenas da matéria e excluíaam a mente como objeto de estudo destas ciências por não possuir extensão. Essa separação se tornou um forte obstáculo, no século XX, para uma compreensão científica do lugar da consciência dentro do mundo físico.

Searle (2006) acredita que devemos abandonar o dualismo e começar do pressuposto de que a consciência é um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro. Os processos mentais causam a consciência, de maneira que, para muitos, haveria duas coisas distintas – processos cerebrais e estados conscientes, um como causa e outro como efeito, o que parece implicar um dualismo. Esse erro, como vimos no primeiro capítulo, deriva da má compreensão de causalidade. Por conseguinte, os processos de nível inferior no cérebro causam meu atual estado de consciência, mas esse estado não é uma entidade separada do meu cérebro; ele é apenas uma propriedade do cérebro, no momento atual: assim, os processos cerebrais causam os fenômenos mentais, mas não se reduzem a ele.

O objetivo de Searle é situar a consciência dentro de nossa concepção científica geral de mundo. A razão para enfatizar a consciência, numa explicação da mente, é que ela é central para toda a atividade mental. Todas as outras noções mentais, como a intencionalidade, a subjetividade, a causação mental, a inteligência, dentre outras, só podem ser compreendidas como mentais por meio de suas relações com a consciência.

De acordo com o pensador, mente significa consciência. Não há sentido em pesquisar a mente sem estudar a consciência, porque toda a variedade de nossos estados mentais tem como característica essencial a propriedade de serem estados mentais conscientes. Assim, destaca Searle (2006, p. 31): “[...] não há como estudar os fenômenos da mente sem, implícita ou explicitamente, estudar a consciência. A razão básica disso é que realmente não temos noção do mental independentemente de nossa noção de consciência.”

Segundo Searle (2006), antes de qualquer coisa, devemos tomar como base nossa atual visão científica da realidade para explicar a consciência. Qualquer teoria da consciência deve levar em consideração as teorias científicas mais relevantes de nossa época, tais como a teoria atômica da matéria (a matéria é composta por partículas, átomos, campos de força) e a teoria

da evolução das espécies por seleção natural (todas as espécies animais, incluindo os seres humanos, passaram por um gradual processo evolutivo por seleção natural).

Para Searle (2006), não é possível dar uma definição precisa da consciência, que abarque com clareza todas as suas características. Entretanto, embora não haja uma definição literal, Searle (2006) se propõe dar uma significação a essa noção, propondo-lhe uma definição não circular. Segundo o pensador, essa noção se torna difícil de explicar, porque muitas vezes é confundida com autoconsciência⁶, cognição e mesmo conscienciosidade.⁷

De acordo com o filósofo, a consciência pode ser mais bem esclarecida e explicada por meio de exemplos. Assim, a definição ficaria menos comprometida com enganos, sendo uma definição de senso comum. Esta visa apenas a clarificar o objeto pesquisado ou a ser explicado, ao contrário de uma definição analítica, a qual busca mostrar a essência de um conceito, com o intuito de se chegar a uma definição final de algo.

Conforme Searle (2006, p. 124):

O que quero dizer por “consciência” pode ser melhor ilustrado por exemplos. Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto estiver acordado. Quando vou dormir, ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados conscientes cessam. Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vividez do que a consciência desperta ordinária. A consciência pode variar em graus mesmo durante as horas em que estamos acordados, como, por exemplo, quando passamos do estado bem desperto e alerta para a sonolência e o entorpecimento, ou simplesmente para o enfado e a desatenção. Algumas pessoas introduzem substâncias químicas em seus cérebros com o propósito de produzir estados alterados de consciência, mas mesmo sem assistência química é possível, na vida normal, distinguir diferentes graus e formas de consciência. A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência.

Searle (2010) argumenta que a consciência possui três aspectos essenciais ou características comuns a todos os estados conscientes, que não podem ser deixados de lado, pois são fundamentais para um estudo científico da consciência: a qualidade, a subjetividade e a unidade, tipicamente encontradas nos humanos e animais superiores.

⁶ Uma questão muito difícil acerca da consciência é se o eu (*self*) se resume aos estados conscientes ou à consciência como um todo. Searle parece não se dedicar a resolver esse problema, mas fica implícito em sua filosofia que não resolveríamos o problema do eu (*self*), sem levar em consideração nossas experiências conscientes e também nossos estados inconscientes. Não abordamos a questão do inconsciente em Searle, por isso não tratamos dessa questão aqui.

⁷ Em termos gerais, remete à qualidade ou estado de estarmos conscientes de algo que nos é intrínseco ou extrínseco. Também diz respeito à consciência da qualidade moral de nossa conduta/intenção.

A qualidade é uma característica presente em todo estado de consciência. Os estados conscientes são *qualitativos*, no sentido de que há, para cada um deles, um determinado modo de senti-lo, ou seja, determinada característica qualitativa, como, por exemplo, a experiência consciente de beber água é diferente da sensação de ver uma obra de arte de Picasso.

Desse modo, ligada à questão da qualidade, encontramos a subjetividade, que é também uma das características próprias dos estados conscientes, porque sempre são vivenciadas por um ser humano ou animal e, conseqüentemente, têm o que Searle chama de ontologia de primeira pessoa. Nesse sentido, a presença de uma determinada qualidade nos estados de consciência implica necessariamente a existência de uma subjetividade. Assim, podemos afirmar que não há experiência sem que haja uma subjetividade. A existência de estados mentais conscientes, subjetivos, com determinada qualidade, pressupõe a existência de uma ontologia de primeira pessoa, assevera Searle (2000a, 2006).

Em Searle (2006, 2010), a unidade é uma das características principais da consciência, porque toda experiência consciente é vivenciada como parte de um campo consciente unificado. Por exemplo, quando um jogador de basquete está se preparando para fazer um ponto, ele não apenas conduz a bola, mas também visualiza a posição da cesta, dentre outras percepções. Assim, percebe tudo isso como parte de um mesmo campo consciente unificado, quer dizer, uma experiência unificada.

Na unidade, já temos os conceitos de qualidade e subjetividade. Se imaginarmos o jogador de basquete vivenciando isoladamente cada aspecto da cena citada acima, teríamos de admitir que cada aspecto isolado da cena também constitui uma experiência consciente subjetiva, dotada de uma determinada qualidade e unidade.

Dessa forma, os processos e os estados conscientes acontecem dentro de um corpo, propriamente dentro do cérebro, envolvendo igualmente uma ampla e complexa rede de outros estados conscientes. Algo interessante relacionado a isso é a localização efetiva de nossas experiências conscientes. De acordo com Searle (1998), a neurociência descobriu que nossas sensações, tais como uma dor no pé, dentre outras, não ocorrem apenas nessa região de nosso corpo, mas são realizadas também no cérebro.

Searle (1998) chega a descrever brevemente a noção de imagem corporal, na qual são possíveis as experiências do cérebro. Em uma discussão com Rosenfield, salienta Searle (1998, p. 197):

Uma das coisas mais surpreendentes sobre o cérebro é sua capacidade para formar o que os neurobiologistas chamam de “imagem corporal”. Para compreender isto, lembre-se de quando solicitei que beliscasse seu antebraço esquerdo. Quando você fez isso, você sentiu uma dor. Agora, onde

exatamente o evento de sentir a dor ocorreu? O bom senso e nossa própria experiência nos dizem que ele ocorre em nosso antebraço, exatamente na área da pele onde fomos beliscados. Mas, de fato, não é aí que ele ocorre. O evento efetivo de se ter uma sensação consciente da dor ocorre no cérebro. O cérebro forma uma imagem de todo nosso corpo. Quando sentimos dores ou outras sensações no corpo, a ocorrência real da experiência dá-se na imagem corporal no cérebro.

Contudo, surge uma questão peculiar, ao estudarmos a consciência: como se pode identificar consciência, em relação aos vários graus da escala evolutiva designada por animais de variados graus de complexidade? Searle (2006) responde de maneira clara a essa questão, afirmando que, embora se considerem aspectos do comportamento, não se pode dispensar as experiências subjetivas do próprio observador. Para ele, outros animais, assim como os humanos, podem ser conscientes. Desse modo, podemos atribuir consciência a gatos, cachorros, entre outros, porque inferimos a presença de consciência neles a partir de uma base causal similar à nossa, porém, como seria atribuir consciência a outras mentes? Com o avanço da neurociência, é possível observar um cérebro, no entanto, não identificar os estados mentais conscientes de uma entidade.

De acordo com Searle (2006), é através da observação da estrutura fisiológica dos animais junto ao comportamento que atribuímos consciência, somos conscientes quando vemos algo, pela experiência visual, ou seja, somos conscientes quando nos relacionamos com o mundo. Essa relação estrutura/mundo/comportamento que faz com que atribuamos consciência a outros seres, pois somos sujeitos desses estados conscientes. Assim, é com a identificação da estrutura fisiológica e de comportamentos correspondentes a estados conscientes em outros seres que passamos a lhes atribuir uma consciência.

Desse modo, a consciência é uma das características fundamentais para o estudo da mente, sendo considerada uma propriedade mental, biológica e emergente do cérebro. É considerada biológica, no sentido de ser uma característica de nível superior do cérebro; a consciência, enquanto mental, qualitativa, subjetiva é biológica e, também, física. Emergente, por ser um tipo de propriedade sistêmica. Searle (2006) não tem um modelo claro de emergência, de sorte que trabalha com duas noções de emergência, embora não apresente um modelo formal. A primeira caracteriza a consciência como causalmente redutível: uma propriedade emergente seria uma propriedade de sistemas explicada pela interação causal de seus elementos. Já a segunda afirma que uma propriedade é emergente, se, e somente se, seus poderes causais não podem ser explicados pelas interações causais das partes. Searle (2006) não aceita essa segunda noção de emergência, preferindo endossar apenas a primeira, pois

considera que, se entendermos a ontologia do mental como uma ontologia de primeira pessoa, qualquer tentativa de reduzir o mental ao estudo do comportamento objetivamente observável não contemplaria a principal característica do mental, a subjetividade.

As teses emergentistas tiveram grande impacto na filosofia, no final do século XIX e início do século XX, com o intuito de elucidar que propriedades emergentes são características de sistemas complexos. A ideia de emergência, na filosofia da mente, de certa forma, oferecia uma maneira de conciliar o materialismo com o não reducionismo. Pensadores como John Stuart Mill (1806-1873) empirista inglês, enfatizaram que as leis e propriedades emergentes são formuladas por ciências especializadas e características conceituais que descrevem o nível de complexidade, de maneira que impossibilitam qualquer modo de redução ao nível mais fundamental. Assim, podemos afirmar que o emergentismo concorda com o fato de que um fenômeno emergente é epistemologicamente irreduzível, mas ontologicamente redutível aos níveis subjacentes.

O conceito de emergência foi reabilitado a partir de algumas características presentes no empirismo britânico. De acordo com Kim (2000), a ideia de emergência é a de que, assim que um sistema composto de agregados de matéria atinge certo nível de complexidade de organização, ele começa a exibir novas propriedades até então desconhecidas, as propriedades emergentes, as quais não podem ser prognosticáveis com base nas partes constituintes do sistema. Logo, surgem várias colocações, como: as propriedades emergentes não podem ser explicadas pelos processos subjacentes dos quais elas emergem e também a concepção de que as propriedades emergentes são irreduzíveis às propriedades e relações das partes.

Para Kim (2000), o conceito de emergência esconde uma multiplicidade de características e tipos de emergência. Tal conceito recebe várias definições, em diferentes teorias emergentistas, principalmente nos modelos reducionistas e não-reducionistas. Conforme o Kim (1993), esse conceito associa-se ao chamado reducionismo emergentista ou fisicalismo não-reducionista, desenvolvido para solucionar os problemas da mente.

No fisicalismo não-reducionista temos a concepção que mantém o caráter causal das propriedades mentais, ao mesmo tempo em que não admite que as propriedades mentais sejam reduzidas aos níveis subjacentes. Poderíamos rotulá-lo (SEARLE, 2006) como pertencente a essa concepção, pois sua alternativa para o problema da relação mente-corpo afirma que os estados mentais precisariam de um cérebro (ou um sistema que desempenha a mesma função) para poder existir. John Searle, mais especificamente, estaria num tipo de superveniência causal, no qual cérebros causam e realizam processos e estados mentais.

Como vimos na seção 1.5, o problema da alternativa de solução proposta por Searle está na irreducibilidade ontológica. Kim (1995) acredita que o problema não está precisamente em sua argumentação a favor da irreducibilidade, mas nas dificuldades aos compromissos materialistas ou fisicalistas que Searle julga aceitar. Seguindo mais ou menos a mesma linha argumentativa de Kim (1995), Searle recai em um dualismo, por admitir essa irreducibilidade da mente, não escapando da linguagem cartesiana. Com efeito, podemos afirmar que a argumentação de Searle a respeito da filosofia da mente não está somente relacionada à linguagem cartesiana, mas também a uma literatura emergentista do começo do século XX, pois há uma superveniência causal em sua solução para o problema da relação mente-corpo, além da linguagem cartesiana, que se faz presente em sua concepção.

Segundo Searle (2006), a consciência é o fato central da existência humana: sem ela, os aspectos humanos de nossa existência, como linguagem, inteligência, crenças, desejos, não seriam possíveis. Como ressaltamos nesta seção, não há como estudar os fenômenos da mente, sem estudar a consciência, porque os fenômenos mentais são relacionados à consciência, todos são processos das relações cerebrais. Essas relações são de ordem natural biológica, porém, não envolvem somente a constituição física do cérebro, pois os estados e processos mentais são subjetivos. Assim, não poderíamos identificar nossos estados mentais, como dor, desejo, crenças, a partir da observação dos estados físicos.

Afirma Searle (2006, p. 133):

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.

Contudo, surge a seguinte questão: que tipo de relação causal mantém a consciência com o cérebro? Essa é a principal questão em torno da qual se formou toda a tradição em filosofia da mente que, em Searle, foi denominada naturalismo biológico, no qual o cérebro causa a variedade dos estados mentais conscientes. A consciência faz parte de nossa realidade como qualquer outro fenômeno físico, pois é algo da evolução da espécie que pode ser explicado pela teoria atômica da matéria.

Em Searle (2006), podemos admitir que sua concepção naturalista biológica pode ser considerada uma teoria da consciência, pois toda a multiplicidade dos estados mentais consiste em estados mentais conscientes. Para esclarecer o que o pensador quer dizer com a consciência, precisamente, tomemos como exemplo uma pessoa que tivesse que descrever seu atual estado mental, num momento qualquer. Suponha que ela esteja andando pela rua. O que

poderia dizer é que, em tal momento, vê árvores, casas, pessoas, flores, que sente frio ou calor, devido à temperatura, sente prazer ou desagrado pela paisagem, está alegre ou triste, dentre outros aspectos. Iria descrever suas percepções e sensações momentâneas. Todavia, consciência seria nada mais que o conjunto dessas percepções, sensações, e sua noção básica seria definida como todos aqueles estados de conhecimento e sensibilidade.

Podemos concluir que, em Searle, a consciência é uma característica biológica ordinária do mundo, ou seja, somos conscientes, possuímos uma consciência, ela é o ponto central da mente. A partir dela, surgem as noções mentais, como inteligência, unidade, qualidade, dentre outras. Estas só podem ser compreendidas como mentais através de sua relação com a consciência. Por essa razão, Searle (2006) pretende situar a consciência dentro da concepção científica do mundo. Na próxima seção, abordamos a consciência e o problema da relação mente-corpo, que se torna difícil de ser solucionado.

2.3 Consciência e o problema mente-corpo

Como vimos até o momento, John Searle (2006) apresenta uma alternativa para o problema mente-corpo, com uma proposta de simples solução, crendo resolver de modo claro essa questão que permeou, ao longo dos anos, um grande problema na filosofia da mente, devido ao preceito filosófico em supor o mental e o físico como entidades distintas. O pensador chega a afirmar que estamos muito longe de ter uma teoria adequada das operações do cérebro e da neurobiologia da consciência, a qual deve provavelmente se revelar pelo menos tão restrita quanto à bioquímica da digestão. Há diferentes variedades de digestão, mas nem tudo deve ser digerido por tudo. O mesmo modo ocorre com a consciência: embora haja variedades bioquimicamente da consciência, nada sabemos sobre ela.

Além disso, porque a consciência é inteiramente causada pelo comportamento de fenômenos biológicos de nível inferior, em princípio seria possível produzi-la artificialmente através da reprodução das capacidades causais do cérebro em condições de laboratório. (SEARLE, 2006, p. 136).

[...] podia ser possível produzir consciência utilizando alguma espécie de química completamente diferente da que nossos cérebros usam. Entretanto, uma coisa que sabemos antes mesmo de começarmos a investigação é que qualquer sistema capaz de causar consciência tem que ser capaz de reproduzir as capacidades causais do cérebro. (SEARLE, 2006, p. 137).

Portanto, para um sistema ser capaz de causar consciência, tem que primeiramente ser capaz de reproduzir as capacidades do cérebro. Um grande pensador contemporâneo para

discutir essa questão é Thomas Nagel (1974, 2007). A possibilidade de qualquer solução para o problema mente-corpo foi vigorosamente analisada em muitos de seus textos.

Para Nagel (1974), não temos um aparato conceitual para conceber uma solução para o problema mente-corpo. O motivo que leva Nagel a afirmar isso é bem simples: as explicações causais nas ciências naturais têm uma espécie de necessidade causal, como, por exemplo, o comportamento de moléculas H₂O faz com que a água esteja numa forma líquida, visto que a liquidez é uma consequência necessária do comportamento molecular.

Em resumo, na visão de Searle (2006), Nagel (1974) argumenta que as explicações da ciência implicam inconceptibilidade do oposto. Por isso, não podemos obter esse tipo de necessidade para relação entre matéria e consciência. Nenhuma descrição possível do comportamento de neurônios explicaria por que, dado esse comportamento, temos que estar, por exemplo, com dor. Assim, nenhuma descrição seria suficiente para explicar por que a dor foi consequência necessária de certos tipos de relações neuronais.

Entretanto, nem sempre a descrição não nos fornece necessidade causal, pois podemos conceber um determinado estado de coisas no qual a neurofisiologia se comporte de tal maneira que possamos especificar, mas no qual, mesmo assim, o sistema não estivesse com dor.

Desse modo, não temos explanação científica conveniente para implicar necessidade, razão por que Nagel chega a uma desesperadora conclusão na visão de Searle (2006, p. 149): “[...] precisaríamos de um importante exame de nosso aparato conceitual se tivéssemos que ser algum dia capazes de resolver o problema mente-corpo”.

Outro argumento utilizado por Nagel (1974), que torna o problema mente-corpo intratável, é a consciência. Por ser a consciência algo difícil de ser solucionado é que as teorias reducionistas a têm deixado de lado. Assinala Nagel (2005, p. 246): “Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel.” Questões como: qual pode ser a relação entre a consciência e o cérebro? são pertinentes nesta então chamada Teoria do Aspecto Dual proposta por Nagel (2005).

A consciência, segundo Nagel (2007), é o reflexo dos acontecimentos do corpo. Determinados fatores do corpo implicam necessariamente efeitos na consciência. O que parece ser é que o cérebro necessita sofrer algum efeito, para que algo aconteça na consciência. Quando algo físico acontece com o corpo, automaticamente essa informação por meio de impulso é transmitida ao cérebro. Escreve Nagel (2007, p. 27):

Todos sabem que o que acontece na consciência depende do que acontece ao corpo. Se você der uma topada com o dedo do pé, ele irá doer. Se você

fechar os olhos, não poderá ver o que há na sua frente. Se morder uma barra de chocolate, sentirá o sabor do chocolate. Se alguém der uma pancada na sua cabeça, você poderá desmaiar.

Na opinião de Teixeira (2000), Dualistas de Propriedades tais como Nagel sustentam que alterações físicas no cérebro podem resultar em alterações físicas na mente. Há algum tipo de conexão causal entre mente e cérebro. No entanto, o dualista de propriedades não aceita uma descrição física que possa ser tão completa, a ponto de serem incluídos também os fenômenos mentais. Se fosse possível, o mental não seria algo além das propriedades físicas.

Searle (2006) discorda de Nagel em relação ao problema mente-corpo, pois, na visão dele a argumentação desse dualista não é suficiente para nos convencer disso. De acordo com Searle, podemos notar que nem todas as explicações na ciência têm a necessidade que encontramos na relação entre o movimento de moléculas e liquidez. A necessidade de qualquer explicação científica pode ser meramente uma função do fato de que consideramos a explicação tão convincente que não podemos, por exemplo, conceber as moléculas se movimentando de um modo particular e a H₂O não sendo líquida.

A consciência parece ser misteriosa por não sabermos como o sistema neurofisiológico funciona: se tivéssemos um conhecimento preciso de como funcionaria, eliminaríamos esse mistério. Através de estudos avançados e ousados sobre o cérebro, pareceria algo muito simples e provável dizer: “[...] se o cérebro estivesse em um determinado tipo de estado, teria que ser consciente”, afirma Searle (2006, p. 150).

Para Searle (2006), já aceitamos essa forma de necessidade causal de estados conscientes para fenômenos visíveis em geral, como, por exemplo, se vejo uma menina com seu dedo preso em uma janela, então sei que essa menina deve estar sentindo dor, pois é quase que inconcebível, de certo modo, pensar que uma pessoa normal nessa condição não sentisse dor. Portanto, as causas físicas tornam necessária a dor.

No entanto, Nagel (1974) apresenta a limitação de nossas capacidades de concepção. De acordo com Searle (2006), sua argumentação mostra que, no caso das relações entre fenômenos físicos e mentais, há um lado da relação subjetiva e, portanto, não podemos conceber sua relação com os fenômenos físicos da mesma forma que podemos conceber as relações entre a liquidez e o movimento das moléculas, por exemplo. Assim, Nagel (1974) acredita que não podemos arrancar a subjetividade da consciência, para perceber sua relação com o físico, pois esta já está na consciência. Por conseguinte, ressalta Searle (2006, p. 153): “Concluo que Nagel não demonstrou que o problema mente-corpo seja insolúvel, mesmo dentro de nosso aparato conceitual e nossa visão de mundo correntes.”

Contudo, Searle (2006) se refere à Nagel (1974) quando discute o problema da explicação dos fenômenos mentais, pois Nagel trata do problema da lacuna explanatória (explanatory gap). Searle (2006) não utiliza esse termo, embora tenha alguns momentos que trata exatamente do problema da explicação, cuja solução é essencial para o naturalismo biológico.

Searle (2006) procura elucidar o fato de que a explicação do mental pelo neurobiológico não exhibe nenhuma necessidade conceitual, ou seja, o fato de que é possível imaginar que existam processos cerebrais sem a presença de consciência. Além disso, ele especifica que tipo de necessidade seria suficiente para que se considerem os fenômenos mentais sendo explicáveis através de processos cerebrais. O intuito de Searle está em elucidar por quais motivos não podemos perceber a necessidade da relação entre mente e cérebro, pois não podemos sair de nossa subjetividade. Para o pensador (2006), essa relação é necessária, apesar de nossa incapacidade de perceber essa necessidade.

A solução para o problema mente-corpo consiste em Searle na resolução tanto do problema conceitual quanto do empírico. Porém, o naturalismo biológico está voltado apenas para o problema conceitual. A resolução do problema empírico remanescente exigiria a formulação de explicação causal. Ao falar dessas explicações, Searle tem em mente a constatação de relações causais – entre processos cerebrais e estados de consciência. Searle (2006) parece acreditar que a constatação de correlações causais é suficiente para fornecer outra explicação de um fenômeno através de outro, propiciando certo tipo de entendimento acerca do fenômeno explicado. Searle (2006) parece reconstituir a formulação de Nagel (1974), pois não precisaríamos de modo algum de uma explicação que tornasse compreensível a relação necessária entre fenômenos mentais e os processos cerebrais subjacentes a eles. Precisaríamos apenas a constatação de relações causais.

Em suma, podemos concluir que há certa fragilidade dos argumentos de Searle contra a tese de Nagel acerca da impossibilidade de uma explicação da consciência em termos objetivos. Searle (2006) afirma que não podemos perceber a relação necessária entre processos cerebrais e fenômenos mentais pelo fato de já estarmos na subjetividade. No entanto, essa afirmação na visão de Prata (2009a) estaria muito limitada, pois ela não faz muito além de afirmar que não podemos perceber a relação necessária por estarmos inseridos na subjetividade, ideia pouco desenvolvida por Searle. De acordo com Prata (2009a), a necessidade causal deixa muitas lacunas, como, por exemplo, à dor. Por mais detalhada que seja a descrição do processo cerebral que está correlacionado, sua descrição não exclui a

possibilidade de que aquele processo cerebral estivesse correlacionado a outra sensação, que não aquela à qual ele está de fato correlacionado. Contudo, o problema da lacuna explanatória tratada por Nagel é uma das maiores dificuldades pertencentes na filosofia da mente. Como vimos Searle não rebate de forma suficiente os argumentos de Nagel.

Searle (2006) também rebate algumas críticas feitas por McGinn, o qual sustenta o argumento de Nagel, defendendo a posição de que não somos capazes de conhecer a solução do problema mente-corpo. De acordo com Searle, McGinn se baseia em suposições subjacentes à tradição filosófica do dualismo cartesiano, tendo como consequência uma solução cartesiana.

Conforme Searle (2006), em McGinn, é impossível compreendermos o elo entre o cérebro e a consciência, embora este não duvide de que exista tal elo. Para McGinn (1991), a consciência é uma espécie de coisa, conhecida pela faculdade da introspecção. Essa consciência não é espacial, o que contrasta com o mundo físico apreendido pela percepção.

Searle (2006) rebate essas suposições de McGinn, deixando claro que podemos perceber que a consciência é espacial, na medida em que deixamos de lado a ideia de que ela é uma coisa, que é objeto da introspecção, e entendemos o fato de que ela está localizada no cérebro, apesar de não estarmos cientes das dimensões de nossas experiências conscientes, nem de sua localização espacial. Searle reconhece que a localização exata da experiência consciente do cérebro é uma questão extremamente complicada, que estamos muito longe de resolver. Por fim, Searle (2006, p. 155) afirma: “Não há nenhum elo entre a consciência e o cérebro, assim como não há nenhum elo entre a liquidez da água e as moléculas de H₂O.”

Desse modo, Searle rebate essas críticas, no que diz respeito à impossibilidade de uma solução para o problema mente-corpo, com sua postura naturalista biológica, na qual a consciência é uma característica de nível superior do cérebro, o que descarta a dúvida sobre a existência de um elo entre o sistema e sua característica.

Um dos pontos em comum entre Searle (1984) e Nagel (1995) é que ambos criticam a metodologia usada na ciência para estudar a consciência. De acordo com ambos, somente com uma mudança significativa na metodologia os cientistas poderiam identificar os elementos da experiência subjetiva. As reduções já realizadas na ciência não são problemáticas, como, por exemplo, a redução que deu origem à biologia molecular, todavia, seriam inviáveis para explicar como propriedades subjetivas seriam causadas por propriedades objetivas, pois faltariam conexões nomológicas que dessem conta de explicar como o cérebro (neurônios) causa a subjetividade.

Segundo Nagel (1974) e Chalmers (1996), descobrir no que consiste a experiência subjetiva traria implicações para o pensamento científico, porque resolver apenas a forma com que acontece essa relação neuronal significa avançar na direção de solucionar o problema fácil da consciência. O filósofo David Chalmers (1996) identifica problemas fáceis relacionados ao mental e os separa de um determinado problema que, na sua concepção, é de fato o problema difícil. Em sua obra *The Conscious Mind*, procura esclarecer a questão com métodos tipicamente metafísicos e linguísticos. O mental, para ele, tem-se tornado menos misterioso, devido ao progresso nas ciências cognitivas para explicar os aspectos dos fenômenos mentais. Por isso, muito daquilo que recentemente parecia inexplicável pela ciência tem sido desvendado. Ao mesmo tempo, para aquilo que ainda não foi desvendado, está sendo realizado todo um trabalho, a fim de que possa ser esclarecido. Desse modo, na visão de Chalmers, a ciência vem progredindo cada vez mais, de sorte que quase tudo que envolva o mental possa ser explicado em termos objetivos.

Afirma Chalmers (1996, p. XI):

Trabalhos recentes em ciência cognitiva e neurociência nos estão levando a um melhor entendimento do comportamento humano e dos processos que o dirigem. Nós não temos muitas teorias detalhadas da cognição, para dizer com segurança, mas os detalhes não podem estar muito distantes.

Na verdade, os problemas considerados fáceis por Chalmers são aqueles que abordam o aspecto objetivo do problema da consciência. São caracterizados como aqueles que dizem respeito a fenômenos que são funções e que podem ser explicados quando identificamos os mecanismos que desempenham essas funções, como, por exemplo, se o cérebro processa informações, estímulos ambientais, se relata os estados mentais – essas são questões que podem ser resolvidas de forma objetiva. Já o problema difícil seria o da consciência, ou seja, saber por que os estados cerebrais são acompanhados de experiências subjetivas. Na verdade, é um problema difícil justamente por não ser esse esquema funcional.

Para Chalmers (1996), a ciência cognitiva e a neurociência não possuem métodos adequados para tratar desses problemas. Quanto à consciência, sua existência é evidente nos sujeitos, por isso Chalmers critica alguns autores que tentam lidar com esse problema como se ele fosse irrelevante.

A consciência, no entanto, é tão causadora de perplexidade como sempre foi. Ainda parece completamente misterioso que a causação do comportamento deva ser acompanhada de uma vida interna subjetiva. Nós temos boas razões para acreditar que a consciência surge de sistemas físicos tais como cérebros, mas nós temos pouca ideia de como ela surge ou porque ela existe. (CHALMERS, 1996, p. XI).

Uma concepção interessante e peculiar que permeia essa discussão acerca da consciência e subjetividade é proposta pelos neurocientistas Crick (1994) e Edelman (1993). O objetivo desses neurocientistas seria abordar a subjetividade e a consciência.

Crick (1994), Edelman (1993) e Searle (1984) acreditam que há vários progressos no entendimento da biologia da percepção e da memória, que, de certa forma, não explicam a experiência individual. Crick e Koch (2003) realizaram estudos sobre a compreensão da base neural da percepção das cores, sem abordar o problema de como cada um de nós responde ao mesmo estímulo. Poderíamos justificar esse fato, partindo do pressuposto de que eles acreditavam que, quando solucionassem o problema fácil da consciência, entendendo de forma clara e precisa o sistema neural, seriam capazes de encarar o problema difícil da consciência.

Segundo Edelman (1993), há primeiramente que se abandonar o dualismo, a partir da concepção de que a consciência é um fenômeno biológico e, portanto, um elemento do mundo físico. De acordo com esse neurocientista, nossas capacidades mais complexas como, por exemplo, lembrar, planejar, realizar ações, estar consciente, emergem das redes de neurônios. Ele procura explicar os fenômenos do macronível em termos do micronível. Porém, surgem algumas dificuldades nessa redução interteórica, pois a concepção de que sistemas (os mapas de redes de neurônios) produzem a consciência, por meio de cartografias de reentrada, não explica por que um cérebro que tem essas propriedades deveria estar dotado de consciência. O problema em entender como essa relação entre as funções do cérebro e os estados mentais e a consciência é um dos problemas que os filósofos colocam, ressalta Searle.

De acordo com Edelman (1996, p. 67), a origem da consciência seria denominada darwinismo neural:

[...] a base para todo o comportamento e para a emergência da consciência é a morfologia animal e da espécie, a sua anatomia, e o modo do seu funcionamento. A morfologia diz respeito à forma das células, dos tecidos, dos órgãos e do animal como um todo e é a base mais importante do comportamento.

Edelman (1996) tem como objetivo elaborar uma explicação geral da consciência, através da explicação do desenvolvimento das categorias de percepção. Nesse sentido, expõe algumas de suas noções de mapa e redes neurais, em particular, para desenvolver sua teoria.

Conforme Searle (2010), para realizar um estudo científico da consciência, levando em consideração suas características essenciais seriam necessários alguns procedimentos:

Primeiro, descobrir os eventos neurobiológicos correlacionados com a consciência (os NCCs). Segundo, verificar por meio de experimentos se a correlação é uma relação causal autêntica. E, terceiro, tentar desenvolver uma teoria, idealmente na forma de um conjunto de leis, que formalizaria as relações causais. (SEARLE, 2010, p. 73).

Desse modo, na visão searleana, esse procedimento é típico de qualquer investigação científica. No entanto, reconhecemos que essas etapas são apenas uma forma válida de se fazer ciência, pois há várias maneiras de como se deve realizar uma investigação científica. Em Searle (2010), temos dois modos diferentes para fazer essa investigação da consciência: o primeiro diz respeito ao modelo dos blocos, pois seria dividido em várias partes, como a experiência visual, auditiva, dentre outras. Nesse sentido, há um correlato neural da consciência (CNC) relativo à experiência visual, e também haveria um CNC relativo às outras modalidades sensoriais; trata-se da teoria dos blocos de construção. Já o segundo modo corresponde a uma abordagem denominada campo unificado. Nessa concepção, para qualquer modalidade específica vivenciada por um sujeito, como a experiência visual, esse mesmo sujeito já se apresentaria como alguém consciente desde o início, de sorte que cada experiência vivenciada em sua modalidade seria apenas uma modificação do campo unificado da consciência.

Searle (2000a) afirma que a teoria dos blocos de construção se faz presente nos trabalhos de Crick (1994). Dentre vários estudos como, por exemplo, a investigação sobre os correlatos neurais da visão, os defensores de tal teoria afirmam corroborar a hipótese de que o campo da consciência consiste numa ligação de vários estados de consciência. Entretanto, a teoria do campo unificado de Searle inclui todas aquelas características já mencionadas anteriormente (qualidade, subjetividade, unidade) atribuídas à consciência. Essa mesma teoria, com algumas combinações com a teoria dos blocos de construção, se faz presente nos trabalhos de Edelman (1996).

Edelman (1993/1996) sugere a ocorrência da sinalização reentrante, um mecanismo responsável pela integração entre as diferentes partes do sistema neural, com base em evidências experimentais, como, por exemplo, sobre o modo unificado e sincronizado como os grupos neuronais de regiões distintas do córtex visual (V1,V2,V3,V4,V5) respondem aos estímulos ambientais, durante a percepção (EDELMAN, 2004; EDELMAN; TONONI, 1993). Entretanto, essas evidências sustentam a ideia de que a consciência seja uma característica de ordem superior. Com efeito, sua concepção parece se aproximar daquela defendida por Searle (1998, 2000a).

Em Searle (2006), a consciência é uma característica do cérebro e, a partir disso, oferece uma reflexão sobre as possibilidades de sua investigação pelas neurociências contemporâneas. Crick (1994) e Edelman (1993) desenvolveram teorias nas quais suas ideias são de certa forma semelhantes às de Searle, no que diz respeito à consciência. Para esses pensadores, a consciência faz parte de nossa realidade física, como qualquer outro fenômeno físico. No entanto, podemos destacar alguns aspectos diferentes adotados por esses neurocientistas, que, de certa forma, fazem com que a concepção searleana seja vaga.

Na visão searleana, não há, de certo modo, uma importância do corpo e do ambiente, na sua relação com o cérebro, como sendo relevante para a causação dos processos mentais. Contudo, acreditamos que essa pouca ênfase dada por Searle a esses fatores não implica que os mesmos sejam excluídos de uma discussão acerca do problema da consciência e, também, de certa forma, não compromete uma possível aproximação de sua concepção com as ideias defendidas por esses neurocientistas.

Com efeito, Searle (2006) argumenta que os fenômenos mentais são características de nível superior do cérebro, porém, isso não é suficiente para uma solução do problema mente-corpo, pois pode ser interpretado como algum tipo de falácia, já que acaba por defender a ideia de que o cérebro, como uma parte específica do organismo, tem características que deveriam ser atribuídas ao indivíduo ou organismo como um todo. Assim, a resolução que Searle acredita dar ao problema mente-corpo acaba por introduzir uma espécie de dualismo, como já discutimos – um dualismo talvez de perspectivas, seja de primeira pessoa (ontologia irreduzível), seja de terceira pessoa (redução causal), o que não elimina o problema em questão.

O naturalismo biológico defendido por Searle pode ser considerado apenas uma forma de tentar eliminar a tradição cartesiana e materialista da mente, o que não faz com que essa concepção seja difícil de ser aceita pela ciência, ou tampouco satisfaça os indivíduos. Searle (2006), ao se dizer naturalista, deixa algumas lacunas em sua teoria da mente, porque não busca apenas as ciências naturais como subsídio, mas também uma metafísica, ao afirmar reinos ontologicamente distintos, o que torna difícil o diálogo com a ciência.

Contudo, vimos que o problema mente-corpo e da consciência não são algo tão simples como Searle acredita, pois há alguns obstáculos para a completa compreensão dessa relação entre mente e cérebro. Observamos que um desses fortes obstáculos, encontrado até mesmo nos dias de hoje, é o preconceito filosófico em supor que mente e corpo sejam entidades distintas. Searle (2006) acredita que uma ciência do cérebro adequada resolveria

essa questão, porém, ainda não o temos, de maneira precisa. Talvez, com os avanços da neurociência, isso seja possível. Expusemos, de modo breve, a concepção nageliana em relação à sua possibilidade de qualquer solução para o problema mente-corpo, procuramos apenas explicar sua concepção sobre a consciência. A impossibilidade de resolver o problema mente-corpo, em Nagel, faz com que Searle discorde completamente de sua teoria, tentando invalidar os argumentos usados por Nagel e mostrando alguns motivos pelos quais o problema mente-corpo foi intratável.

Nagel (1974) assume uma postura cética em relação a uma neurociência capaz de resolver o problema da relação mente-corpo, em especial, a consciência, pois admite que seja justamente essa característica que torna o problema intratável. O objetivo desta seção foi abordar a concepção de Thomas Nagel, realçando seu ceticismo quanto ao problema mente-corpo e refutando seus argumentos com a proposta de solução de John Searle (2006), já que esse pensador sugere uma alternativa para o problema em questão.

Desse modo, a partir da definição de consciência e suas considerações, Searle oferece algumas características globais da consciência biologicamente natural. Na próxima seção, apresentamos as características fundamentais que o pensador julga necessário, na consciência. Essas características são fundamentais na filosofia da mente de Searle.

2.4 Características estruturais da consciência

Searle (2006/2004/2010) descreve algumas das principais características estruturais da consciência. De acordo com esse pensador, uma boa teoria científica sobre a mente deve levar em consideração e tentar explicar essas características. Com isso, é possível entender melhor o que é a consciência e seus aspectos mais relevantes.

Os estados conscientes, como já ressaltamos neste capítulo, possuem três aspectos essenciais para um estudo científico: a qualidade, a subjetividade e a unidade. Searle (2004) elenca a qualidade como uma das principais características, associando-a à subjetividade, pois se referem a uma ontologia de primeira pessoa; nesse sentido, por exemplo, a experiência de comer chocolate é diferente da experiência de comprar roupas. Envolve o aspecto sentir-se como de estados conscientes. Essas características se fazem presentes em todos os estados de consciência.

Em Searle (2004), nossos estados conscientes, como já abordamos, se apresentam a nós como parte de uma sequência unificada. Desse modo, temos nossas experiências, como, dor, calor, sede, inteiramente como experiências que são parte de um e mesmo evento

consciente; assim, eu não tenho, isoladamente, a experiência visual da tela do celular, a sensação que o toque na tela do celular produz em meus dedos e o desagradável calor corporal que estou sentindo neste momento (dentre centenas de outras experiências que estou tendo, agora), mas tenho todas essas experiências de maneira unitária, a compor um *todo* consciente. Conseqüentemente, a consciência chega a nós como fenômeno único, unificado, não importando a quantidade de estímulos e pensamentos que eu tenha, no momento.

Searle (2006) classifica a unidade em duas vertentes: a horizontal e a vertical. A horizontal seria a organização de experiências conscientes por certos períodos de tempo, como quando falo ou penso em uma sentença, mesmo uma sentença longa; nesse caso, minha ciência da parte inicial daquilo que disse continua, mesmo quando essa parte não está sendo falada. Essa memória icônica é essencial para a unidade da consciência, e até a memória de curta duração é fundamental. A vertical diz respeito à questão de estar ciente de todas as diversas características de qualquer estado consciente, como, por exemplo, a experiência visual da mesa, da dor. De acordo com Searle (2006), temos uma compreensão limitada de como o cérebro funciona com essa unidade, porém, sem essas unidades, não poderíamos compreender o sentido de nossas experiências.

Na verdade, apesar de ser razoável a asserção do filósofo de que a consciência se apresenta como unidade, sua distinção entre horizontal e vertical, ainda se sabe muito pouco como o cérebro realiza essa unidade. O grande problema seja da filosofia ou até mesmo das ciências, estão em mostrar como são possíveis os estados conscientes, a unidade e a subjetividade.

Neste trabalho, destacamos a importância das três características essenciais dos estados conscientes. Contudo, Searle (2004) menciona outras características presentes em nossa consciência, como a intencionalidade, o humor, a distinção entre centro e periferia, a estrutura gestáltica, a consciência ativa e passiva, o sentido do *self* e a familiaridade.

A intencionalidade é uma importante característica atribuída aos estados conscientes, pois a maior parte da consciência (mas não toda) é intencional. Trata-se da característica pela qual os estados mentais têm de ser acerca de alguma coisa, ou seja, de se referir aos objetos que fazem parte do mundo, como já discutimos na seção 2.4. A intencionalidade é uma forte característica dos fenômenos mentais, tanto que se tornou um dos obstáculos a serem enfrentados para se inserir dentro de uma concepção científica da realidade.

As experiências conscientes são sempre a partir de um ponto de vista, como, por exemplo, se toco na mesa, experimento-a apenas sob determinados aspectos e não outros.

Segundo Searle (2006), observar o caráter perspectivo da experiência consciente é um bom modo de lembrarmos a nós mesmos de que toda intencionalidade é aspectual, isto é, ver um objeto a partir de um ponto de vista, por exemplo, é vê-lo sob determinados aspectos. Portanto, todo ato de ver é “ver como”. Logo, essa visão vale para todas as intencionalidades, conscientes e inconscientes. Todo estado intencional tem uma forma aspectual.

Uma característica que permeia todas as nossas experiências conscientes é o humor. Podemos afirmar, seguindo Searle (2006), que os estados de humor fornecem certa tonalidade às nossas experiências conscientes. Entretanto, não precisamos dar nomes aos estados de humor que acompanham nossas atividades conscientes: os mesmos são vivenciados com maior intensidade e de forma mais evidente, em alguns momentos. Desse modo, nós nos sentimos deprimidos, por exemplo, sem que isso implique necessariamente um determinado estado de intencionalidade. De acordo com Searle (2004, 2006), é importante estabelecer a diferença entre os estados de humor, porque, na maioria das vezes, eles são difusos e simples, sem intencionalidade, mas também podem ser mais complexos e com intencionalidade.

Dentro do campo da consciência, precisamos fazer a distinção entre aquilo que está no centro de nossa atenção e o que está na periferia. Podemos assegurar que esse campo da consciência pode ser alterado, na medida em que temos a capacidade de dirigir a atenção de um objeto para outro, por exemplo. Somos seres conscientes de coisas a que não estamos atentos ou não sobre as quais focalizamos nossa atenção. Assim, neste momento, concentro minha atenção no problema da consciência e não presto atenção à sensação da leve dor de cabeça que tenho, por ter dormido tarde demais. Essa característica dos estados conscientes diz respeito à questão de se tenho esses estados ou não, quando estes não estão no centro. Os estados conscientes são caracteristicamente localizados, são as condições de limites – essa é mais uma das características da consciência. Essa localização em si não pode ser, de modo algum, o objeto da consciência, nem sequer na periferia, relativo ao tempo e espaço.

Os estados conscientes são atribuídos à capacidade de organizar, em formas perceptuais coerentes, estímulos perceptivos mais ou menos difusos (SEARLE, 2000a), como, por exemplo, através de alguns pontos desenhados, o indivíduo pode reconhecer um semáforo, dentre outras figuras. Essa característica é a mais geral da estruturalidade; a estrutura figura-fundo das experiências conscientes está no fato de que nossas percepções são sempre estruturadas, assim, minhas percepções são organizadas em objetos e características de objetos. Dessa forma, toda consciência é consciência de algo como tal e tal. São dois

aspectos diferentes, todavia, relacionados. O primeiro é a estrutura figura-fundo da percepção e da consciência, e o segundo é a organização de nossas experiências conscientes perceptivas.

Outra característica da consciência apresentada por Searle (2004) é o sentido do *self*, que concerne às sensações que tenho de mim mesmo. Entretanto, o pensador admite que toda a discussão do eu é complexa, ou seja, um problema difícil acerca da consciência é se o eu (*self*) se resume aos estados conscientes ou à consciência, como um todo? Searle parece não se dedicar a resolver essa questão, mas fica claro em sua concepção que não resolveríamos esse problema sem levar em consideração nossas experiências conscientes e também nossos estados inconscientes. Além disso, discute a consciência ativa e passiva, nesse livro, afirmando ser outra característica importante da consciência.

Essa característica diz respeito a nossas experiências conscientes, pois, na visão searleana, há uma diferença entre a ação voluntária e a percepção passiva. O fato de elevar meu braço voluntariamente é diferente de alguém levantar meu braço. No caso da percepção (sentir a camisa sob meu pescoço), estou percebendo isso. No caso da ação (levantando meu braço), estou fazendo isso acontecer. A partir da experiência da ação voluntária, tenho a convicção da minha própria vontade.

Por fim, a última característica dos estados conscientes mencionada por Searle (2004) é a familiaridade, isto é, a capacidade que possuímos de reconhecer um determinado objeto como sendo familiar. Assim, por exemplo, quando entramos em uma sala de uma casa que estamos visitando pela primeira vez, observamos sofá, TV, estante, quadros que jamais havíamos visto anteriormente. No entanto, somos capazes de reconhecer esses objetos, como tendo um aspecto familiar, como algo semelhante a outros sofás, TVs, quadros que observamos em outras salas de casas. Mesmo numa pintura surrealista de Salvador Dalí (como em *A persistência da memória*), somos capazes de reconhecer um relógio com aspecto derretido e disforme como sendo um relógio e não outro objeto (SEARLE, 2000a).

É o aspecto de familiaridade que torna possível grande parte da organização e ordem de minhas experiências conscientes, pois, embora eu encontre um gato no meu quarto, o objeto ainda me é familiar como um gato, e o quarto como meu. Em Searle (2006), os objetos e estados de coisas são experimentados por mim como familiares, mas a familiaridade não é uma condição isolada de satisfação, porém, a consciência envolve categorização, pois vejo coisas, pessoas, casas, dentre outros elementos, por exemplo. Essas categorias existem antes da experiência, pois são condições de possibilidade de ter essas experiências. Portanto, as categorias são familiares, porque temos que ter categoria para enxergar um gato, visto que as

percepções estão sobre o aspecto de familiaridade. Afirma Searle (2006, p. 196): “[...] todo ato de percepção é perceber como e, de modo mais geral, toda consciência *de* é consciência *como*.”

Logo, para sermos conscientes de algo, temos que ser conscientes dele como algo, mas perceber como outras formas de consciência requerem categorias. Assinala Searle (2006, p. 196):

Portanto, essas categorias são coerentes entre si: estruturalidade, percepção como a forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto de familiaridade. Experiências conscientes apresentam-se a nós como estruturadas, essas estruturas permitem-nos perceber coisas sob aspectos, mas esses aspectos estão sujeitos aos domínios, por nossa parte, de um conjunto de categorias, e essas categorias, sendo familiares, permitem-nos, em graus variados, assimilar nossas experiências, por mais originais que sejam, ao familiar.

Searle (2006) admite que formas não patológicas da consciência têm um aspecto de familiaridade, o que pode ser explicado pela capacidade de *background* que temos, neurologicamente concretizadas ao gerar experiências que sejam, não somente estruturadas, como também aspectuais, nas quais estruturas e aspectos específicos são mais ou menos familiares. Essas capacidades são parte do *background* que vamos abordar na seção 2.5.

Os estados conscientes se referem a algo mais que seu conteúdo imediato, fenômeno nomeado como transbordamento. Por exemplo, enquanto olho pela janela da casa, caso solicitado a descrever o que vejo, a resposta teria uma extensibilidade ilimitada, pois posso descrever de vários modos como vejo essa casa. O conteúdo imediato tende a extravasar, associar-se a outros pensamentos, que, de certo modo, eram parte do conteúdo, mas que, de outro, não eram.

De acordo com Searle (2000a, 2004, 2006, 2010), a relação de características estruturais que podemos atribuir aos estados de consciência poderia ser mais extensa. No entanto, para nosso propósito, é suficiente mencionar apenas as características mais relevantes para uma investigação neurobiológica da consciência. Contudo, o que fica depois da descrição de Searle da estrutura da consciência é um sentido de certa impotência. Estamos diante do mais essencial e, ainda assim, complexo dos fenômenos. A consciência tem em si as características únicas de todo o mundo conhecido e, ainda assim, as mais familiares.

2.5 Algumas noções equivocadas da consciência segundo Searle

Desde Descartes (1999a, 1999b, 1999c) os problemas acerca da mente humana envolvem algumas afirmações sobre os estados conscientes, que embora sejam aceitas, na interpretação de Searle (2006, p. 203) são falsas:

1. Todos os estados conscientes são autoconscientes.
2. A consciência é conhecida através de uma faculdade especial de introspecção.
3. O conhecimento de nossos estados conscientes é incorrigível. Não podemos estar equivocados sobre tais questões.

A noção de autoconsciência, como vimos no início deste capítulo, não é a consciência propriamente dita e muito menos deve ser usada para defini-la, acredita Searle. Para esse pensador, a autoconsciência é muitas vezes usada para afirmar que todo estado consciente é também um estado de autoconsciência, que os estados mentais têm como característica ser conscientes deles mesmos. Para falsificar ou validar essa tese, temos que distinguir a noção não problemática de autoconsciência da noção filosófica.

De certo modo, há estados de consciência nos quais estou consciente do meu próprio eu, talvez, mas não necessariamente consciente de meus próprios estados conscientes. Para ilustrar o que Searle (2006) pretende dizer com essa afirmação, o autor cita alguns pontos como exemplos.

Primeiro, suponha o fato de que eu esteja sentado em um restaurante comendo um bife. No sentido ordinário, não estaria autoconsciente de modo algum, pois podia estar consciente de que o bife é saboroso, o vinho com que o estou regando é delicioso, e, mesmo assim, não haveria autoconsciência. Segundo, suponha que, de repente, eu perceba que todos, no restaurante, estejam me olhando assustados. Poderia, de acordo com Searle, perguntar a mim mesmo por que estariam me olhando dessa forma, até que, em um momento, me dou conta de que estou sem minhas calças; por distração, havia me esquecido de vestir minhas calças. Essa situação poderia produzir sensações que descreveríamos como “autoconsciência aguda”, assevera Searle (2006), pois estou ciente de minha própria pessoa e do efeito que provoquei nos demais presentes, no restaurante. Porém, mesmo assim, minha autoconsciência não é dirigida aos meus próprios estados conscientes.

Terceiro, imagine que eu esteja no restaurante, vestido, e concentre a minha atenção apenas nas experiências conscientes que ali estou tendo, saboreando a refeição e bebendo o vinho. De repente, tenho a sensação de estar investindo muito tempo e dinheiro para ter essa experiência gastronômica. Para Searle (2006), esse seria um caso de autoconsciência no

sentido ordinário, mas difere do segundo apenas no sentido de que a autoconsciência é dirigida aos estados de consciência do próprio agente.

Conforme exemplificado acima, parece falso que todo caso de consciência seja também um caso de autoconsciência. Searle (2006) afirma que autoconsciência, no sentido ordinário, é uma forma de sensibilidade que seres humanos e algumas espécies têm. Assim, a afirmação de que toda consciência envolve autoconsciência é proposta em sentido técnico, no qual podemos deslocar nossa atenção do objeto da experiência consciente para a experiência em si.

Dessa forma, poderíamos ter um sentido de autoconsciência em que seja verdadeiro, pois, em qualquer estado consciente, podemos deslocar nossa atenção para o estado em si. No sentido técnico, podemos sustentar que a possibilidade de atenção estava presente no próprio estado, de sorte que todo estado consciente é autoconsciente, porém, Searle não acredita muito que este seja o sentido proposto por aqueles que garantem que a consciência é autoconsciência.

Um segundo erro apresentado por Searle (2006) é o da introspecção, como vimos na segunda tese por ele elencada. A concepção de que os estados conscientes têm a capacidade de introspecção é predominante, tanto na filosofia como no senso comum.

Para Searle (2006), o problema consiste em examinar nossos próprios estados conscientes, capacidade a qual se modela pela visão, porém, esse modelo é falso. No caso da visão, temos uma distinção entre o objeto visto e a experiência visual que o perceptor tem, quando percebe o objeto. Contudo, não podemos fazer essa distinção para o ato da introspecção de nossos estados mentais conscientes, como no seguinte exemplo: Camila está indecisa se deve ou não aceitar o pedido de namoro feito por Luiz. Uma de suas ações pode ser o exame sensato de seus sentimentos, pois ela faz a introspecção de seus sentimentos, como se questionando se realmente o ama, a ponto de aceitar seu pedido. Entretanto, quando Camila volta sua atenção para dentro de si, para fazer a introspecção de seus sentimentos mais profundos em relação a Luiz, não pode voltar atrás e ter uma boa visão e apenas dirigir seu olhar ao objeto existente, independentemente de seus sentimentos por Luiz.

De acordo com esse pensador, se, por introspecção, queremos dizer uma capacidade especial, não existe tal capacidade, porque o modelo desse tipo de inspeção exigiria uma distinção entre o objeto inspecionado e sua inspeção, porém, essa distinção não é possível em estados conscientes. Afirma Searle (2006, p. 208):

Podemos dirigir um estado mental a outro; podemos pensar sobre nossos pensamentos e sentimentos; e podemos ter sentimentos sobre nossos

pensamentos e sentimentos; mas nada disso envolve uma faculdade especial de introspecção.

Outro equívoco apontado por Searle no problema da consciência é a incorrigibilidade. Muitas vezes acreditamos que não podemos estar errados sobre os conteúdos de nossa mente; vimos isso na filosofia cartesiana, quando os relatos de primeira pessoa são incorrigíveis. Por isso, temos certo tipo de autoridade de primeira pessoa, nos relatos de nossos estados mentais.

Do fato da existência da ontologia subjetiva não se infere que uma pessoa não possa estar equivocada sobre seus estados mentais, como quando alguém descobre que não gosta tanto de estudar como pensava que gostava. Esses equívocos derivam da autoilusão, interpretação errônea e desatenção. A autoilusão seria constituída por fenômenos psicológicos disseminados; uma forma bastante comum de autoilusão é que o indivíduo tem razão para não admitir para si mesmo que está em um determinado estado mental, como, por exemplo, ele pode estar zangado com uma pessoa. Assim, o indivíduo pensa conscientemente sobre alguns de seus estados psicológicos. Quando a lembrança desses estados se manifesta, ele imediatamente pensa em um estado oposto, no qual desejaria estar.

Outra forma de erro é a interpretação, pois, quando interpretamos de maneira equivocada um texto, não conseguimos perceber como seus elementos se relacionam entre si, não conseguindo entender as ações de funcionamento de *background*⁸ em que o texto foi produzido, podendo interpretar de forma errada seus próprios estados intencionais por não conseguir situá-lo nas relações de *background* das capacidades mentais não representativas. Outro erro sobre os estados mentais de uma pessoa é a desatenção: não prestamos muita atenção nos estados conscientes, como, por exemplo, um jogador de futebol anunciar na imprensa que esteve equivocado em pensar que era simpático aos skatistas. Sem que ele percebesse, sua simpatia havia sido transferida para os skatistas. Assim, temos uma rede de intencionalidade (simpatias por grupos, hostilidades, reações e atitudes) que se altera, sem que o indivíduo tome consciência disso.

⁸ Apresentamos brevemente o conceito de *background*, na visão searleana, apenas para o compreendermos; não focalizamos esse conceito, justamente por não tratarmos em detalhe dos estados intencionais. O conceito de *background* é abordado por Searle, no oitavo capítulo de *A redescoberta da mente* (2006), e quer dizer, em geral, que os estados mentais intencionais só funcionam sob um fluxo de capacidades adquiridas, aptidões e saberes – habituais, que não são em si mesmo intencionais. Essas capacidades são chamadas de *background* e seriam os pressupostos básicos para a atuação dos estados mentais intencionais. Afirma Searle (1995, p.198): “O *background* é o conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação. Os estados intencionais apenas têm e, portanto, apenas são os estados que são sobre um Background de capacidades que, em si mesmas não são intencionais.”

Segundo Searle (2006), esses equívocos derivam da filosofia cartesiana. Os pensadores dessa linha racionalista queriam que a consciência fornecesse a base para todo o conhecimento, mas, para que isso fosse possível, teríamos que ter um conhecimento preciso e seguro dos estados conscientes, quando entra o problema da incorrigibilidade. Para conhecer a consciência de forma segura, temos que conhecê-la por meio de algo que nos dê acesso a ela (introspecção); se a consciência deve ser a fonte do conhecimento, este deve estar fundamentado em sua própria consciência; assim, é fácil acreditar que existe uma relação necessária entre a consciência e a autoconsciência. “Incorrigibilidade e introspecção não têm nada a ver com as características essenciais da consciência”, resalta Searle (2006, p. 215).

Como vimos em Searle (2006), os pontos de sua abordagem sobre a consciência não são aceitos na ciência cognitiva e nem na neurobiologia, devido ao fato de que muitos acreditam que o estudo da consciência não se faz presente na ciência. Um dos motivos seria que a ciência é objetiva, e estudar a consciência consiste em admitir sua existência em primeira pessoa. Um dos equívocos mais comuns referentes à consciência reside justamente em ignorarmos sua subjetividade essencial e tentar abordá-la como um fenômeno objetivo em terceira pessoa.

Uma crítica ferrenha que Searle enfrentou, sobre o aspecto qualitativo da consciência, foi feita por Daniel Dennett (1993), o qual coloca abaixo toda a teoria da mente searleana, por tentar eliminar uma das características particular da consciência, a subjetividade. Dennett (1993) acredita que há uma extravagância na ontologia subjetiva de Searle, porque ela não é apenas um fato epistemológico, mas ontológico. De acordo com esse pensador, a verificação científica se dá em terceira pessoa. Além disso, Dennett (1998) afirma que, em Searle, estudar a mente é algo muito simples, o que de certa forma não é, já que requer um estudo minucioso sobre a complexidade que é a mente humana. Portanto, esse pensador constrói sua argumentação com o intuito de invalidar a concepção searleana, mostrando em que medida sua teoria é mais coerente para um estudo científico da mente:

John Searle e eu temos uma profunda divergência sobre como estudar a mente. Para Searle, é tudo realmente muito simples. Existem essas intuições fundamentais, testadas pelo tempo, que temos sobre a consciência e qualquer teoria que as desafiem é simplesmente absurda. Eu, por outro lado, penso que o problema persistente da consciência vai permanecer um mistério até que encontraremos algumas dessas óbvias intuições mortas e mostremos que, a despeito das primeiras impressões, ela é falsa! Um de nós está redondamente enganado e os riscos são altos. Searle vê minha posição como “uma forma de patologia intelectual”; ninguém deveria surpreender-se ao saber que o sentimento é mútuo. Searle tem a tradição ao seu lado. Como ele diz, minha visão é notavelmente contra-intuitiva no início. Mas, a visão dele também tem alguns problemas que emergem somente após uma análise um

tanto quanto minuciosa. Agora, como procedemos? Cada um de nós procura construir argumentos para demonstrar nosso ponto de vista e comprovar que o outro lado está errado. (DENNETT, *in*: SEARLE, 1998, p. 133-134).

Dennett (1993) pode ser considerado um funcionalista, pois nega a existência da consciência; não compreende a mente como o senso comum a concebe, tomando-a como algo subjetivo, ou seja, de primeira pessoa. Segundo Dennett (1993), podemos abandonar a concepção de consciência, desde que passarmos a entendê-la sob uma nova perspectiva de terceira pessoa.

Conforme Dennett (1993), precisamos ter uma explicação esclarecedora dos fenômenos mentais, para que não recaiamos em teorias fantasiosas. A teoria de Searle valoriza as noções de consciência de senso comum; sendo assim, passa a ser irrelevante, pois não pode ser estudada cientificamente. Dennett pretende evidenciar “como a ciência objetiva da consciência é possível.”

De acordo com o pensador, Searle ainda está apegado às tradições filosóficas e à psicologia popular. Na visão de Dennett, a subjetividade, a irreduzibilidade ontológica do mental, não é algo que possa ser admitido depois de um exame detalhado da mente. Na concepção searleana, a subjetividade, como apresentada e discutida, não é suficiente para se dizer que possa ser inserida dentro de nossa visão científica de mundo, porque não há possibilidade de se fazer um exame científico adequado, o que faz com que isso permaneça sendo um mistério, no qual nenhum foco científico possa entrar nessa obscuridade subjetiva de cada um, frisa Dennett.

Portanto, conceber a consciência com essa ontologia subjetiva não é algo viável. Não há como estudar essa subjetividade, pois ela é acessível apenas para o sujeito que a sente. Assim, um meio para compreendermos um pouco mais sobre essa característica seria pelos relatos verbais e não verbais, que atestariam a ocorrência de tal a tal fenômeno, mas apenas a mediação da linguagem não nos daria a sensação mesma. Por não sentir o que o outro está sentindo, é através do seu relato ou da observação do seu comportamento não verbal que poderíamos fazer uma analogia com nossa própria subjetividade para entender (de forma imprecisa) a subjetividade alheia, como quando vejo um indivíduo tendo um corte em sua perna, consigo compreender a sua dor, porque, em minha história, já tive a experiência de dor e, ao presenciar aquele ato, imediatamente me reportaria à memória dessa experiência. Se já cortei minha própria perna, entenderia com mais precisão a dor daquele indivíduo.

Desse modo, a descrição da subjetividade nesse nível pode ser problemática, pois teríamos a pretensão de uma investigação científica de tal fenômeno. Portanto, teríamos que

lidar com mentiras, autoenganos, induções comportamentais etc., que complicariam a investigação, deixando-a ainda mais imprecisa. Por exemplo, se alguém consegue resistir à dor, tal ser poderia facilmente enganar os observadores, quando estivesse sentindo alguma dor.

Para Dennett (1993), tomando a subjetividade ontológica demasiadamente a sério, como o faz Searle, cairemos nesse tipo de situação, na qual se torna impossível um estudo científico sistemático da consciência. Dennett acredita que um estudo sério da consciência deve começar por uma redefinição de seus termos, de modo a tornar possível abordá-la num nível epistemológico (terceira pessoa), denominado nível heterofenomenológico.

Na visão de Dennett, Searle concebe a subjetividade de maneira imprecisa e, por mais que realize a distinção entre epistemologia e ontologia, essa atribuição da subjetividade como ontologia da consciência não é precisa.

Neste ponto, surge a seguinte questão: como seria estudar a consciência em terceira pessoa? Para Dennett (1991), estudar a consciência sob a perspectiva de terceira pessoa seria a partir do que o sujeito diz acerca de suas experiências subjetivas, pois, para se ter uma teoria científica da consciência, a única maneira é que ela seja de terceira pessoa, objetiva.

Em Dennett (1991), estudar a consciência com base nos relatos que os indivíduos fazem de suas próprias experiências requer cautela e neutralidade, conforme afirma (1991, p.71):

Mesmo que os eventos mentais não estejam entre os dados da ciência, isso não significa que nós não possamos estudá-los cientificamente. Buracos negros e genes não estão entre os dados da ciência, mas nós desenvolvemos boas teorias científicas sobre eles.

Dennett (1991) não descarta, a princípio, a possibilidade de uma pessoa se enganar a respeito de suas experiências fenomênicas. Em algumas situações isso acontece, como na prosopagnosia, síndrome na qual a pessoa deixa de reconhecer os rostos mais familiares, embora continue enxergando normalmente. Nesse caso, o indivíduo pode estar enganado sobre suas experiências subjetivas.

Dennett (1991) salienta que o método heterofenomenico acontece da seguinte maneira: diante de qualquer sujeito, temos que nos manter neutros, quanto a se ele está ou não enganado acerca de suas experiências fenomênicas. Logo, o pesquisador atribui racionalidade ao sujeito a ser estudado, podendo se manter agnóstico no que concerne aos relatos do sujeito terem referência, de fato, no mundo subjetivo. Nesse método, os relatos dos indivíduos sobre

suas experiências passam primeiramente por um processo de interpretação, por parte do pesquisador, quando são destacados os aspectos relevantes.

Desse modo, o pesquisador realiza sua tarefa com base nas pressuposições do sujeito, levando em consideração as crenças, desejos, dentre outros estados mentais. Para Dennett (1991), o pesquisador deve se manter agnóstico acerca dos relatos, se eles se referem a entidades reais ou fictícias. Sua função é apenas permitir que esses relatos constituam um universo heterofenômico do sujeito. Assim, entramos no mundo do sujeito, por meio de nossas interpretações e conhecendo sua heterofenomenologia. Todavia, escutamos os relatos dos sujeitos acerca da sua referência, possibilitando que esses relatos constituam o universo a ser pesquisado.

Segundo Dennett (1991), esse método seria provisório, até que encontremos confirmações empíricas. No entanto, não temos nada de concreto atinente à mente humana, de sorte que não encontramos referências dos itens mentais descritos pelo sujeito. A mente humana é abstrata, pois temos sonhos, alucinações, dentre outros elementos, algo que não tem referência. Conforme Dennett (1991), se as pesquisas indicarem referências para os estados mentais descritos pelo sujeito, temos uma mente aberta para a possibilidade de que essa referência seja diferente do relato feito pelo sujeito.

Para concluir, na concepção de Dennett, os relatos dos sujeitos durante a aplicação do método heterofenômico devem ser encarados como uma ficção ou abstração. A posição agnóstica e neutra, durante a execução das pesquisas, permite uma compreensão do mental a partir de uma perspectiva científica de terceira pessoa. Afirma Dennett (2006, p.148, grifo do autor): “Não existe uma coisa tal como uma ciência de primeira pessoa, logo, se você quer ter uma *ciência* da consciência, ela terá que ser uma ciência de terceira pessoa da consciência.”

Essas são questões em torno da consciência, como, por exemplo, inseri-la na concepção científica são pertinentes aos investigadores contemporâneos, seja em neurociência, seja em filosofia da mente. Searle (2006) responderia a essa crítica de Dennett de maneira muito simples, pois, para ele, esses problemas não fazem parte de sua pesquisa. O esforço de Searle está na solução do problema mente-corpo; outros tipos de questões, por exemplo, como investigar cientificamente a subjetividade, constituem tarefa para os neurocientistas, biólogos, psicólogos, dentre outras áreas. Na visão de Searle, estes serão responsáveis por encontrar respostas a estas questões.

Entretanto, entendemos que o problema consiste na definição do que é a consciência. Searle (2006) apresenta sua alternativa para o problema da relação mente-corpo e,

preconizando que tanto a mente como o corpo estão no mundo físico, ele os separa na ontologia subjetiva e objetiva. No entanto, isso nos soa como um problema dualista, pelo qual torna impossível verificar, com precisão, os estados mentais de qualquer outra pessoa que não seja nós mesmos.

Contudo, vimos que a concepção de Dennett sobre a mente é completamente diferente da de Searle. Algo que nos chama a atenção é a forma como cada pensador aborda o problema da consciência. Em Searle, a alternativa de solução ao problema mente-corpo é tratada de forma muito simples, porque o próprio pensador deixa de lado o problema difícil da consciência, no sentido de melhor explicar esse aspecto qualitativo da consciência e até mesmo o que é a consciência em si, admitindo serem questões pertencentes aos neurocientistas, psicólogos, dentre outros pesquisadores. Já em Dennett, estudar a mente é algo misterioso; de certa forma, podemos concordar com esse pensador, pois a mente é complexa e estudá-la requer muita cautela. Até mesmo nos dias de hoje, não temos, na verdade, um estudo detalhado sobre a mente humana, o qual eliminasse todas nossas indagações a respeito de nossos eventos físicos e mentais. O que temos é uma variedade de teorias, que abordam e até mesmo apresentam possíveis soluções ao problema mente-corpo, que, de certa forma, não são suficientes, uma vez que a maioria delas acaba deixando algumas lacunas.

Apresentamos uma crítica que consideramos forte, à concepção searleana, pois, de certo modo, nos faz refletir melhor sobre o problema em si da consciência, como, por exemplo, o que devemos ou não levar em conta, quando a abordamos. O objetivo dessa discussão foi mostrar em que medida Searle pode estar equivocado em sua solução para o problema mente-corpo. No entanto, analisando essas duas concepções sobre a consciência, o que fica é certo sentido de insatisfação.

No decorrer deste trabalho, até o momento expusemos a alternativa de solução ao problema mente-corpo em Searle considerando sua visão sobre a consciência, sendo uma das características centrais da vida mental, com o intuito de verificar sua validade para o problema em questão. Porém, após analisar cuidadosamente sua abordagem, destacando até mesmo os pontos favoráveis pertencentes a ela, reconhecemos que sua concepção naturalista para o estudo da mente é vaga.

Primeiramente, ao estudar a mente, Searle tem como pretensão abandonar a tradição filosófica (dualismo, materialismo, fisicalismo etc.). Entretanto, acaba mascarando sua concepção, no sentido de não aceitar ser rotulado como pertencente a essa tradição filosófica.

Com efeito, busca razões nas ciências naturais e outras teorias, e acaba se autodenominando como naturalista biológico, concepção segundo a qual os fenômenos mentais são causados por processos cerebrais, porém, são irreduzíveis a eles.

Nessa asserção, encontramos algo que Searle diz evitar, ou seja, admite que tanto a mente como corpo estão no mundo físico, mas são apenas separados na ontologia subjetiva e objetiva, uma espécie de dualismo. No naturalismo biológico proposto por Searle, e também em outras teorias da mente, temos a dicotomia entre cérebro/mente, matéria/consciência, redutível/irredutível: podemos aceitar, de certa forma, esse fato e continuar considerando-as como boas teorias.

Todavia, permanecem algumas questões, tais como: o cérebro causa a mente, e esta é característica dele? Os estados mentais são irreduzíveis aos processos cerebrais? Como entender essa ontologia subjetiva e objetiva de nossos fenômenos mentais? Elas nos deixam com certa impotência, em função de sua teoria. Acreditamos que Searle não resolve muitos dos problemas da mente, e sua saída para esses problemas consiste em afirmar que algumas questões são pertencentes às neurociências, o que nos deixa ainda mais insatisfeitos com sua alternativa.

Entretanto, a concepção de Searle para o problema da relação mente-corpo e da consciência talvez possa ser denominada como uma espécie de dualismo, na verdade, um dualismo de perspectivas entre primeira pessoa (ontologia irreduzível) e terceira pessoa (redução causal), ou até mesmo de outra concepção, mas menos de naturalista, pois sua concepção em torno da mente é muitas vezes incoerente com o naturalismo a que ele julga pertencer. No próximo capítulo, abordamos esse problema.

Dennett, como vimos, ao contrário de Searle, ao propor estudar a consciência a partir de terceira pessoa, tendo em vista que a ciência é objetiva e sua verificação se dá em terceira pessoa, também enfrenta alguns problemas, como, por exemplo, explicar o que é a consciência e como seria estudá-la na perspectiva de terceira pessoa. Entretanto, sua concepção é mais viável no estudo da mente, talvez, por recorrer aos requisitos científicos para enquadrar a consciência.

No entanto, sua concepção da consciência possui algumas lacunas, como, por exemplo, o método heterofenômico proposto por Dennett. Esse método consiste em estudar a consciência com base no que o sujeito diz acerca de suas experiências subjetivas, o que seria algo provisório, até que encontremos confirmações empíricas. Porém, acreditamos que esse método não é suficiente para estudar a consciência sob a perspectiva de terceira pessoa, por

mais que Dennett deixe claro como funcionaria e estaria livre de autoenganos, por parte do pesquisador. Ainda não descartamos a hipótese de o sujeito se enganar, ao relatar suas experiências subjetivas, porque nada garante que o sujeito estaria relatando verdadeiramente suas experiências subjetivas e, também, que o pesquisador, durante todo o processo, se manteria neutro.

Outra observação sobre a concepção de Dennett seria sobre o aspecto qualitativo que a consciência parece ter. Com o intuito de estudar a mente sob a perspectiva de terceira pessoa, Dennett acaba descartando essa característica. Pensamos que um estudo da mente deve tentar explicar essa característica e não apenas eliminá-la, pelo fato de a ciência não a levar em consideração.

Desse modo, chegamos a concluir que, infelizmente, essas duas abordagens não são suficientes para sanar o problema da consciência. Até o momento, admitimos que temos apenas teorias que fazem um esforço para se enquadrar dentro do modelo científico, porém, deixam vários problemas e respostas insuficientes. Acreditamos que dificilmente haverá uma concepção que aborde a ontologia de nossos estados mentais, como, por exemplo, as sensações qualitativas e, ao mesmo tempo, possa conciliar-se com a objetividade científica, sem deixar lacunas.

CAPÍTULO 3

REDUCIONISMO E IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA

3.1 Apresentação

Searle (1984, 1998, 2002b, 2006, 2010), com sua abordagem naturalista biológica para o problema mente-corpo, recebeu várias críticas. Em muitas delas, o principal fator foi a irreducibilidade da consciência, pois sua proposta, de certa maneira, parece cair ou em um dualismo ou em um reducionismo da mente. O objetivo principal deste capítulo consiste em mostrar uma possível incoerência na abordagem searleana da mente, ao propor a irreducibilidade dos fenômenos mentais.

Na seção 3.2 apresentamos o conceito de redução causal em Searle, tendo em conta que, na visão do autor, os fenômenos mentais são de, certa maneira, redutíveis aos processos cerebrais. Na seção 3.3 discutimos a irreducibilidade ontológica da consciência em Searle, tese que parece entrar em conflito com a redutibilidade admitida por Searle nos fenômenos mentais. Na seção 3.4 expomos o que parece haver de errado na proposta searleana, ao admitir essa irreducibilidade ontológica da consciência. Por um lado, os fenômenos mentais são redutíveis aos processos cerebrais e, por outro lado, são irreducíveis. Por fim, na seção 3.5 apresentamos a objetividade na ciência, com intuito de investigar em que medida a subjetividade proposta por Searle se torna fora do escopo científico.

3.2 Redução causal da consciência em Searle

John Searle (1998, 2006), ao propor sua solução para o problema mente-corpo, tem como intuito abandonar a tradição filosófica da mente (dualismo, materialismo, fisicalismo, dentre outras vertentes), alegando que, nessas teorias, temos, por um lado, a irreducibilidade dos fenômenos mentais e, por outro lado, os que admitem os fenômenos mentais como redutíveis ao físico. Portanto, como já salientamos, a tentativa de Searle consiste em superar a oposição entre o dualismo e o materialismo, porém, o pensador adquire uma postura parcial diante dessas concepções.

Entretanto, poderíamos nos questionar: em que medida Searle se mantém parcial, diante dessas concepções da mente? Conforme Prata (2008, p. 2): “[...] no meu modo de entender, sua concepção própria de redução. Searle procura mostrar que as duas posições *de um certo modo* estão corretas, ou seja, que os fenômenos mentais são *de um certo modo* redutíveis e *de outro modo* irreducíveis.” Por conseguinte, para esclarecer melhor a ideia de

redução, ele distingue diferentes conceitos de reduções: ontológica, ontológica de propriedades, teórica, lógica (ou definicional) e causal. Apresentamos aqui, dois conceitos que julgamos fundamentais para nossa discussão: a redução causal e a redução ontológica.

Searle (2006, p. 166) caracteriza a redução causal como:

[...] uma relação entre quaisquer dois tipos de coisas que possam ter capacidades causais, em que demonstra que a existência e, *a fortiori*, as capacidades causais da entidade reduzida são inteiramente explicáveis em termos das faculdades causais dos fenômenos redutores.

Assim, por exemplo, a solidez da mesa é impenetrável por outro objeto, é resistente a pressão, dentre outros fatores. Porém, é causalmente redutível às capacidades causais das relações moleculares em estruturas de agregados, o que permite que tal propriedade seja ontologicamente reduzida às propriedades dos elementos constituintes do sistema. Na relação mente-corpo, as características da consciência são explicáveis através dos processos cerebrais e as capacidades causais da consciência são exatamente as capacidades causais dos processos cerebrais.

Todavia, quando chegamos à consciência, não podemos realizar essa redução ontológica, devido ao fato de ela ser irredutível aos processos do cérebro. Porém, a relação entre a consciência e os processos cerebrais subjacentes a ela é o mesmo tipo de relação, no qual temos a redução ontológica. Afirma Searle (2002b, p.60):

Consciência é causalmente redutível a processos cerebrais, porque todas as características da consciência são causalmente explicadas por processos neurobiológicos ocorrendo no cérebro, e a consciência não tem capacidades causais por si mesma em adição às capacidades causais de sua neurobiologia subjacente.

Ao definir a redutibilidade causal da consciência, Searle (2004, p. 127) afirma que “[...] as capacidades causais da consciência e as capacidades causais de sua base neuronal são exatamente as mesmas.” A partir dessa asserção, identificamos em Searle sua proximidade com o reducionismo, perspectiva negada por ele. Entretanto, ressaltamos a diferença dessa teoria com a teoria da identidade, primeiramente, pois muitas vezes são confundidas.

Na teoria da identidade, temos a concepção de que um estado mental é idêntico a um estado neurológico. Já na concepção reducionista, os eventos mentais não apenas se identificam a estados mentais, mas podem ser, em última análise, explicados por algumas substâncias físico-químicas do cérebro. Essas substâncias presentes no cérebro são explicáveis em termos da física:

O reducionismo não se contenta simplesmente com a proposição de que fenômenos mentais são ou correspondem a algum tipo de mecanismo cerebral. Seu projeto physicalista propõe uma redução mais radical [...] Em outras palavras, a natureza dos fenômenos mentais seria explicada pela natureza de algumas substâncias químicas que estariam presentes no cérebro, em especial algumas proteínas e as macromoléculas que as compõem. (TEIXEIRA, 2000, p. 72).

As descrições da realidade pelas teorias físicas são, na maioria das vezes, privilegiadas, de sorte que se tem procurado reduzir a elas as diversas teorias científicas. Nesse contexto, pressupõe-se a possibilidade de tradução dos termos psicológicos a biológicos, estes aos termos químicos, terminando nos termos físicos. No entanto, com o avanço da neurociência, os adeptos da teoria da identidade perceberam algumas dificuldades nessa teoria, como, por exemplo, identificar um correlato neurológico específico para cada estado mental específico; para estes, seria algo extremamente difícil, dada a grande quantidade de neurônios e as correlações sinápticas que ocorrem no cérebro, como explica Alves (1999).

O termo *reducionismo* é comum na ciência, principalmente nas explanações dos fenômenos naturais. Na filosofia da mente, o significado de redução, reducionismo, dentre outros, deriva do mesmo uso científico do termo. O reducionismo é assim expressado por Houaiss, (verbete “reducionismo”):

[t]endência a descrever qualquer processo biológico com as mesmas explicações (por exemplo, as leis da física e da química) usadas pela ciência para interpretar a matéria inanimada [...]. Redução sistemática de um domínio do conhecimento a outro mais particular, tido como mais fundamental (por exemplo, matemática à lógica formal, linguística à semiótica) [...].

Nesse sentido, a redução consiste em um estudo no qual as propriedades de um tipo podem ser reduzidas a propriedades de outro tipo, porque essas propriedades de um tipo não são nada mais do que propriedades de outro tipo.

Searle não se rotula como um reducionista, pois, em sua concepção, a redução causal é necessária para a explicação dos fenômenos mentais, ao mesmo tempo em que temos a irreduzibilidade ontológica da consciência, a qual vamos abordar adiante, na seção 3.3. Em suas discussões sobre o reducionismo, Searle (2006) afirma que, por trás desse conceito, é possível demonstrar que certos tipos de coisas são nada-exceto outros tipos de coisas. Assim, o termo nada-exceto implica uma forma particular de identidade, pois termos A's se reduzem a B's se e somente se A's são nada-exceto B's.

A forma de redução ontológica é uma das mais importantes formas de redução, pois pode demonstrar que objetos de determinados tipos consistem em nada exceto objetos de outros tipos, como, por exemplo, a mesa. Pode-se demonstrar que a mesa são nada exceto coleções de moléculas.

Para Searle (2006), essas duas formas de redução são extremamente ligadas, pois uma redução causal leva a uma redução ontológica. O objetivo dessas reduções ontológicas, que têm como base as explicações causais, seria de chegar à objetividade científica. Observamos esse fato com o exemplo da solidez da mesa, já apresentado acima. A solidez da mesa pode ser explicada causalmente pela sua consistência e relação molecular, esta pode ser explicada pela interação causal que compõe esse objeto; a solidez desse objeto, tal como a sua função causal (impenetrabilidade), podem ser ontologicamente reduzidas ao comportamento vibratório de um conjunto de moléculas.

Contudo, no que diz respeito à relação mente-cérebro, essa redução se torna problemática, porque, no modelo de redução, um estado mental poderia ser explicado pela interação molecular do cérebro, de maneira que poderíamos reduzi-lo ontologicamente à interação de moléculas. No entanto, não poderíamos atribuir aos estados mentais capacidades causais, pois a única explicação causal seria a alteração molecular.

A tentativa de resolver o problema mente-corpo, através dessa abordagem reducionista, consiste de certa forma em transformar os fenômenos mentais em epifenômenos⁹, privando-os de qualquer influência sobre os eventos físicos, resultando em uma causalidade mental ilusória. Na visão searleana, apenas uma descrição física de nossa realidade não é suficiente para explicar a realidade de nossos estados mentais, como, por exemplo, a dor, pois, mesmo admitindo uma redução neurofisiológica, não é suficiente para nos dizer o que é a sensação de dor propriamente dita, devido ao caráter subjetivo de nossos estados mentais.

Diante dessas asserções, parece-nos que a redução causal oferecida por Searle não é suficiente para explicar como os processos cerebrais causam a consciência. Além disso, ela é confusa, ao asseverar que a consciência é redutível aos processos cerebrais e, ao mesmo tempo, admitir a irredutibilidade da consciência e considerar as capacidades causais da consciência e dos processos cerebrais como idênticas.

Primeiramente, acreditamos que a redução causal proposta por Searle à consciência deixa muitas lacunas, porque, ao reconhecer que a consciência se reduza aos processos

⁹ De acordo com a tradição filosófica da mente, essa teoria se funda na circunstância de os estados mentais serem incapazes de agir causalmente sobre eventos físicos.

cerebrais, temos certa similaridade com o fisicalismo reducionista, na tentativa de reduzir os estados mentais aos cerebrais. Nessa perspectiva, ao afirmar que há propriedades apenas físicas, elimina ou concebe a consciência e suas características como físicas. Para Paulo Abrantes (2005, p. 239), ao expor a posição de Thomas Nagel, “[...] o fisicalismo, como é usualmente entendido, propõe reduções que não são aceitáveis porque eliminam justamente o que, na sua visão, é o mais característico do mental: a experiência fenomênica.” Assim, nossos estados mentais subjetivos seriam físicos, ou seja, estariam sujeitos às leis causais da física. No entanto, Searle atribui à consciência características fundamentais, como a subjetividade ontológica, algo que até então não se reduz puramente aos processos cerebrais. Entendemos que a saída de Searle consistiu em admitir a irredutibilidade ontológica da consciência, justamente para não eliminar a ontologia de primeira pessoa de nossos estados conscientes.

Todavia, Searle (2004) não atenta para essa asserção de nossas capacidades causais da consciência e dos processos cerebrais serem idênticas, talvez isso aconteça pela relação estrita entre a consciência e os processos cerebrais, uma vez que, em Searle, os estados conscientes estão em correlação com os processos cerebrais, como foi visto anteriormente.

Na próxima seção, apresentamos a irredutibilidade ontológica da consciência, com o intuito de analisar sua relação com a redução causal proposta por Searle; na verdade, buscamos entender como podem ser os fenômenos mentais, de certo modo, redutíveis e, de outro modo, irredutíveis.

3.3 Irredutibilidade ontológica da consciência

Apesar de Searle (2004, 2006) afirmar que a consciência é causalmente redutível aos processos cerebrais. Isso deixa alguns questionamentos sobre essa redução causal, como, por exemplo, sobre a identidade entre a consciência e os processos cerebrais. Searle (2006) assume uma tese dualista, ao admitir a existência da irredutibilidade ontológica da consciência.

Searle (2004) considera a consciência causalmente redutível aos processos cerebrais. No entanto, ela se distingue destes, no sentido de que são entidades de tipos diferentes, isto é, a consciência tem propriedades subjetivas. Os processos cerebrais, ao contrário da consciência, possuem propriedades objetivas, como afirma Searle (2006, p. 170):

Agora, suponha que tentássemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Suponha que tentássemos dizer que a dor é na verdade “nada exceto” as disposições de descargas de neurônios. Bem, se

tentássemos tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológica comunicaria o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa.

Nesse sentido, a consciência não pode ter uma redução ontológica, mas apenas causal. A redução ontológica tem por base uma redução causal anterior, conforme assinala Searle (2006, p. 172):

Descobrimos que em uma característica superficial de um fenômeno era causada pelo comportamento dos elementos de uma microestrutura subjacente [...] era uma questão de aparências subjetivas, como as “qualidades secundárias” de calor ou cor, e nos casos de “qualidades primárias”, como a solidez, em que havia não só um elemento de aparência subjetiva (coisas sólidas parecem sólidas), mas também muitas características independentes de aparências subjetivas (coisas sólidas, e.g. são resistentes à pressão e impenetráveis por outros objetos sólidos). Mas em cada caso, tanto para as qualidades primárias como para as secundárias, o propósito de redução era suprimir as características superficiais e redefinir a noção original em termos das causas que produzem essas características superficiais.

Desse modo, o modelo de redução que encontramos para determinadas propriedades perceptíveis, como calor, som, solidez, dentre outras, difere da tentativa de reduzir a consciência. Nessa citação, a aparência superficial é uma aparência subjetiva. Assim, Searle (2006) procura redefinir a noção original, eliminando a aparência de sua definição, como, por exemplo, a noção que é utilizada para o calor envolve a temperatura que é sentida, isto é, quente sendo sentido como quente. Quando é explicada uma teoria em relação ao calor, será provavelmente descrito que se trata de movimentos moleculares que causam a sensação de calor.

Nesse caso, temos uma redefinição do calor, porque ele é redefinido em termos das causas subjacentes, não apenas das experiências subjetivas, mas também de outros fenômenos superficiais. O calor existente passa a ser definido em termos da energia cinética dos movimentos moleculares e passa a ter qualquer explicação ou descrição subjetiva, como, por exemplo, a sensação que temos, quando tocamos em uma vela com chama.

Entretanto, podemos nos questionar em relação a existência da sensação de ter uma dor, pois para alguém sentir dor é necessário a ocorrência de uma série de fatos físicos e também uma série de fatos mentais que envolvem a experiência subjetiva de dor. Se o calor é redutível, por que a dor não o é? Searle (2006) afirma que, em relação ao calor, o que nos interessa são as causas físicas subjacentes e não o aspecto subjetivo. Assim, temos uma

redução causal, pois simplesmente redefinimos a noção, para que seja possível uma redução ontológica, porque, em relação ao calor, depois de sua redutibilidade, o que muda é sua definição, porém, as experiências subjetivas de calor no mundo não são eliminadas pela sua redefinição.

Desse modo, em relação à consciência, ela consiste nas próprias aparências, não sendo preciso fazer essa distinção entre aparência-realidade. Afirma Searle (2006, p. 176):

[...] a consciência não é redutível da maneira que outros fenômenos são redutíveis, não porque o modelo de fatos no mundo real envolva algo de especial, mas porque a redução de outros fenômenos depende em parte da distinção entre “realidade física objetiva”, de um lado, e meras “aparências subjetivas”, de outro; e da eliminação da aparência dos fenômenos que foram reduzidos.

Portanto, a irredutibilidade da consciência é a aparência; sua finalidade de redução é eliminada, se for suprimida a aparência e a definirmos em termos de nossa realidade subjacente. Assim, o modelo reducionista que vimos até agora, para determinados fenômenos físicos, não serve de modo algum para os fenômenos mentais. Searle (2006) admite a irredutibilidade da consciência, devido à qualidade subjetiva de nossos fenômenos mentais, pois esses fenômenos não se reduzem ao comportamento causal de partículas, como no exemplo da solidez.

Em geral, o padrão de nossas reduções fundamenta-se na rejeição da base subjetiva epistêmica em troca da presença de uma propriedade com parte do componente básico dessa propriedade [...] A consciência é uma exceção a este modelo por uma razão trivial. O motivo, repetindo, é que as reduções que deixam de lado as bases epistêmicas, as aparências, não podem funcionar no caso das próprias bases epistêmicas. (SEARLE, 2006, p. 176-177)

Todavia, para Searle, o fato de ser a consciência irredutível isso acaba se tornando uma consequência do modelo reducionista adotado. Porém, isso não descarta a possibilidade de criação de um novo modelo de redução aplicável aos fenômenos mentais.

Em suma, vimos, no decorrer desta Dissertação, que Searle (2006) parece se enquadrar dentro do *fisicalismo ingênuo*, ao sustentar que os fenômenos mentais podem ser reduzidos causalmente aos fenômenos físicos, mas que seriam irredutíveis ontologicamente. Os fenômenos mentais podem ser estudados como características do cérebro, sendo fenômenos naturais como qualquer outro tipo de fenômeno biológico. Searle (2006) tem como intuito naturalizar a mente, para isso, não seria necessária uma redução ontológica, entretanto,

é suficiente efetuar uma redução causal, ou seja, descrever como os fenômenos mentais são causados por processos cerebrais e como são realizados no cérebro.

Em Searle (2006), temos a defesa simultânea entre a redutibilidade causal e, ao mesmo tempo, a irredutibilidade ontológica dos fenômenos mentais, o que, de certa forma, parece cair em um dualismo, pois se encontra na dicotomia entre redutibilidade e irredutibilidade dos fenômenos mentais; mais uma vez, temos motivos suficientes para argumentar contra Searle, no que diz respeito à sua postura naturalista biológica. Atentamos para o fato de que Searle não comete o erro de admitir que os fenômenos mentais são redutíveis e irredutíveis: ele simplesmente distingue entre diferentes tipos de redução, afirmando que os fenômenos mentais são, de certo modo, redutíveis e, de outro modo, irredutíveis.

Já apresentamos os motivos pelos quais Searle não aceita o dualismo e como rebate essas críticas. Porém, sua alternativa para o problema mente-corpo deixa lacunas e soa como uma espécie de dualismo, principalmente no que tange ao vocabulário adotado. O problema principal consiste em admitir a irredutibilidade da consciência, mesmo com os diferentes tipos de redução, de sorte que sua teoria parece ser incoerente.

Em sua obra *Mind: a brief introduction*, Searle resume quatro teses básicas sobre a consciência no naturalismo biológico, as duas primeiras concernentes à irredutibilidade ontológica e à redutibilidade causal (2004, p. 113-114, tradução nossa):

Estados conscientes, com sua ontologia de primeira pessoa, subjetiva, são fenômenos reais no mundo real. Nós não podemos fazer uma redução eliminativa da consciência, mostrando que ela é uma ilusão. Nem podemos reduzir a consciência à sua base neurobiológica, porque tal redução de terceira pessoa iria deixar de fora a ontologia de primeira pessoa da consciência.¹⁰

Os estados conscientes são causados inteiramente por processos neurobiológicos no cérebro. Estados conscientes são, portanto, causalmente redutíveis a processos neurobiológicos. Eles não têm absolutamente nenhuma vida própria, independente da neurobiologia. Causalmente falando, eles não são algo “acima e acima” dos processos neurobiológicos.¹¹

¹⁰ Conscious states, with their subjective, first-person ontology, are real phenomena in the real world. We cannot do an eliminative reduction of consciousness, showing that it is just an illusion. Nor can we reduce consciousness to its neurobiological basis, because such a third-person reduction would leave out the first-person ontology of consciousness.

¹¹ Conscious states are entirely caused by lower level neurobiological processes in the brain. Conscious states are thus causally reducible to neurobiological processes. They have absolutely no life of their own, independent of the neurobiology. Causally speaking, they are not something “over and above” neurobiological processes.

De acordo com o pensador, não podemos reduzir a consciência puramente aos fenômenos físicos do mundo, por sua ontologia de primeira pessoa. Nossos estados conscientes são subjetivos – algo fundamental, que não devemos deixar de lado, porque pertence à nossa realidade. Dessa forma, reduzir a consciência eliminaria seu aspecto qualitativo. No entanto, Searle (2004) afirma que a consciência é, de fato, redutível, mas sob o ponto de vista de uma redução causal e não ontológica.

Contudo, apresentamos a redução causal, no que diz respeito a como Searle a caracteriza (as características dos fenômenos mentais conscientes são causalmente explicáveis pelos processos cerebrais a eles subjacentes, e as capacidades causais da sua base neuronal são exatamente as mesmas dos processos cerebrais) e também o que Searle entende por irreducibilidade ontológica da consciência (qualidade subjetiva dos fenômenos mentais, pois esses fenômenos não se reduzem aos processos cerebrais). A questão que surge é: como conciliar essas duas teses, por um lado, de que os fenômenos mentais são redutíveis aos processos cerebrais e, por outro lado, são irreducíveis?

3.4 O que há de errado na proposta searleana?

Analisando a proposta de solução ao problema mente-corpo e da consciência, em Searle, identificamos algumas dificuldades, em sua abordagem. O problema, na verdade, consiste em certa incoerência por parte do pensador, ao afirmar a consciência como sendo, de certo modo, redutível e, de outro modo, irreducível. Procuramos entender como o autor pretende conciliar essa irreducibilidade ontológica da consciência com a redutibilidade causal. Porém, sua descrição e possível resposta a isso não nos satisfazem, de certa forma, pois continuam sendo um obstáculo em sua teoria. A partir deste ponto, expomos os motivos pelos quais acreditamos serem insuficientes essas teses, no que diz respeito à redutibilidade e irreducibilidade ontológica da consciência.

Primeiramente, com a irreducibilidade ontológica da consciência proposta por Searle, encontramos fortes indícios em sua concepção como a de um dualista conceitual, perspectiva a qual o autor nega. No entanto, essa irreducibilidade da consciência a processos cerebrais acaba tornando a consciência uma exceção, entre os fenômenos causalmente redutíveis. Como vimos, no decorrer deste trabalho, na concepção de Searle encontramos certa dicotomia entre o subjetivo e objetivo. Tanto é que o autor deixa claro que as características subjetivas não podem ser descritas pelos fenômenos físicos, de sorte a explicitar que as propriedades subjetivas são diferentes das propriedades objetivas.

De acordo com Prata (2009a), ao compararmos a redutibilidade causal com a irredutibilidade ontológica da consciência, encontramos certas dificuldades para conciliar essas duas teses. Isso porque, ao definirmos a redutibilidade causal, em Searle, identificamos que suas características são causalmente explicáveis pelas características do fenômeno redutor. Ademais, suas capacidades causais são as mesmas do fenômeno redutor. Já a irredutibilidade ontológica, as propriedades subjetivas são diferentes das objetivas. Assim, como as características subjetivas poderiam ser explicáveis, através dos processos cerebrais, puramente objetivos? Além disso, se Searle (2006) distingue as propriedades subjetivas das objetivas, como elas poderão ter as mesmas capacidades causais?

Prata (2009a) acredita que Searle responderia a essa questão de modo simples, por meio do caráter causal:

Trata-se apenas de verificar se a ocorrência dos processos cerebrais (descritíveis em termos objetivos) *causa* a ocorrência dos fenômenos mentais (descritíveis em termos subjetivos), sem a exigência de que o caráter destes últimos seja expresso pela descrição dos primeiros. (PRATA, 2009a, p. 116)

No entanto, isso não é suficiente para sanar o problema e muito menos nos satisfazer, pois não compreendemos como se dá a correlação entre a ocorrência dos processos cerebrais puramente objetivos com a ocorrência dos fenômenos subjetivos. Searle (2006) diferencia as propriedades objetivas das subjetivas justamente porque são opostas, e se torna difícil, por mais que deixemos de lado suas descrições, conciliar, por exemplo, partículas puramente físicas com alguma característica subjetiva.

Portanto, fica cada vez mais claro que o problema acerca do naturalismo biológico desenvolvido por Searle gira em torno da dicotomia entre objetividade e subjetividade dos fenômenos mentais. Ao admitir a irredutibilidade ontológica da consciência, reconhecemos que foi o ponto crucial em sua concepção para identificarmos um dualismo, até então discutido nesse trabalho. Apesar de ter criticado as noções da tradição filosófica da mente, o pensador, ao estabelecer esses conceitos de subjetividade e objetividade, torna-se um dualista de conceitos, não sendo possível defendê-lo dessa postura.

O naturalismo biológico propugnado por Searle (2006) caracteriza a mente humana como física, biológica, como qualquer outro fenômeno biológico pertencente à nossa realidade. De certa forma, afasta-se daquele vocabulário que consiste em admitir que o mental é não físico, ou que o mental se reduz ao físico. Porém, acaba mesclando conceitos objetivos e subjetivos dos fenômenos mentais.

Outro problema pertencente à proposta searleana é das capacidades causais da consciência. Searle (2006), ao defender a tese de que as capacidades causais da consciência são as mesmas dos processos cerebrais, deixa subentendido que a consciência causa exatamente o que o cérebro causa. Nesse caso, os processos cerebrais e a consciência seriam a mesma entidade, como, por exemplo, quando o meu desejo de levantar o braço faz com que o mesmo se erga é porque tal estado (o desejo de levantar o braço) é causalmente redutível ao estado neurofisiológico subjacente, o qual causa sinapses neuromusculares e estas, por sua vez, fazem com que meus músculos se contraíam de tal forma que o resultado é o movimento do braço. A explicação dos fenômenos reduzidos pelos fenômenos redutores através da redução causal se dá pela identidade entre os poderes causais dos fenômenos conscientes e neurofisiológicos. Porém, no que diz respeito à irreducibilidade ontológica da consciência, torna-se praticamente impossível admitir que haja uma identidade entre os processos cerebrais e a consciência, em função dos fenômenos objetivos.

Searle (2006), quando sustenta a eficácia causal da consciência e sua irreducibilidade ontológica, parece se comprometer com a sobredeterminação causal, pois não teria como negar a eficácia causal dos processos cerebrais. Contudo, como já discutimos sobre a determinação causal, no primeiro capítulo desta Dissertação, o problema da causação mental em Searle recai nisso. Vimos, na seção 1.4, que John Searle rejeita a sobredeterminação causal. Todavia, sua argumentação ainda não é suficiente, pois, se para ter estados mentais é necessário um cérebro, e se a mente tem poder causal no mundo, então, um estado mental, que foi causado por outro estado mental, teria duas causas, o estado mental anterior e o substrato físico, resultando em um estado mental sobredeterminado.

Entretanto, podemos defender a irreducibilidade ontológica da consciência e deixarmos de lado a sobredeterminação, desde que afirmemos que os fenômenos mentais não desempenham qualquer função causal no mundo, de sorte que seriam apenas fenômenos psicológicos, ou seja, epifenômenos. No entanto, como já apresentamos, no primeiro capítulo, um pouco sobre essa concepção, Searle rejeita o *epifenomenalismo*, da mesma forma que rejeita a sobredeterminação causal. Em Searle (2004), o mental é apenas uma característica da estrutura física do cérebro e, no que concerne à causalidade, não haveria dois fenômenos independentes, a consciência e os neurônios inconscientes. Há um cérebro, no qual temos um nível de descrição em que estão ocorrendo as relações neuronais, e outro nível de descrição, no qual o sistema é consciente.

Todavia, ao rejeitar o epifenomenalismo e a sobredeterminação causal, acaba defendendo a eficácia causal do mental, pois esta se deve à identidade entre os poderes causais dos estados mentais e neurobiológicos. Desse modo, os fenômenos mentais desempenham alguma função causal no mundo, porque são idênticos diante da perspectiva causal aos processos neurobiológicos subjacentes. Assim, podemos admitir que há certa incoerência diante dessa asserção, uma vez que sustenta a identidade das capacidades causais e, ao mesmo tempo, a tese da ontologia da consciência entre os fenômenos mentais e neurobiológicos.

Searle (2004) admite a identidade dos poderes causais e, em função disso, acaba comprometendo a identidade ontológica, porque de que forma seria compatível a eficácia causal do mental com a tese da ontologia da consciência? Essa é uma questão a que Searle parece não atentar, talvez por ter explicado de forma clara o conceito de causalidade diferenciado para os fenômenos mentais. No entanto, sua concepção de causalidade não é suficiente para sanar o problema. Crane (1993, p. 319, tradução nossa), assinala: “Pois, se o mental não é idêntico ao físico, e o físico é causalmente completo, então como pode haver trabalho causal para o mental?”¹²

Em suma, diante dessas asserções acerca da redutibilidade e irredutibilidade ontológica da consciência, procuramos entender como Searle concilia essas duas teses: a primeira, a qual diz respeito ao fato de a consciência ser irredutível aos processos cerebrais; a segunda, por ser a consciência causalmente redutível aos processos cerebrais, porém, estes são entidades de tipos diferentes, têm características subjetivas. Searle (2006) simplesmente distingue entre diferentes tipos de redução, afirmando que os fenômenos mentais são, de certo modo, redutíveis e, de outro, modo irredutíveis.

Contudo, procuramos mostrar a incoerência presente nessas teses propostas em seu naturalismo biológico. Searle, em sua alternativa para o problema mente-corpo, deixa muitas questões a serem resolvidas, sua teoria de certa forma é vaga, assim como todas as outras concepções da mente reconhecidas pelo autor, cujo objetivo seria se afastar delas.

Em Searle (2006), podemos admitir que a consciência tem um modo de existência subjetivo, diferente das demais propriedades. Dessa forma, não podemos compará-la com outras propriedades objetivas. Além disso, vimos que não é possível, para Searle, defender simultaneamente a consciência como irredutível aos processos cerebrais, e ao mesmo tempo,

¹² For if the mental is not identical to the physical, and the physical is causally complete, then how can there be any causal work for the mental to do?

que ela seja causalmente eficaz. De um lado, ou se admite que os fenômenos mentais são epifenômenos, ou de outro lado, que há eventos sobredeterminados causalmente.

Ao propor o naturalismo biológico como uma possível solução ao problema mente-corpo, Searle (2006) deixa claro que sua alternativa, caso fosse analisada corretamente, ensinaria encontrar mais coisas entre os processos cerebrais e o mental do que sua filosofia poderia explicar, pois o cérebro é complexo, e ainda não temos uma ciência suficiente para sanar todas as questões acerca da mente humana.

Na próxima seção, apresentamos a objetividade presente na ciência, com o intuito de entender melhor a construção dos modelos científicos, examinando em que medida a subjetividade proposta por Searle se torna eliminada do cenário científico. Antes de iniciarmos essa discussão, vamos nos questionar: de que forma surge o conhecimento científico, e qual a necessidade de excluir a subjetividade?

3.5 A subjetividade em Searle e o conhecimento científico

Como vimos, na seção 3.3, admitimos existir na perspectiva searleana uma dicotomia entre os conceitos subjetivo e objetivo, o que implica algum tipo de dualismo. Ademais, Searle assevera que “[...] a mente e o corpo interagem, mas são duas coisas diferentes.” (1984, p.33). Essa afirmação é problemática, pois, se a mente e o corpo interagem, como podem ser coisas diferentes? Já discutimos e asseguramos que Searle parece incorrer em um dualismo: na verdade, não podemos deixar isso de lado, porque é um ponto incoerente de sua postura.

Prata (2011, p. 572), como já frisamos, o acusa de incorrer em outra forma de dualismo, pois Searle considera a subjetividade da seguinte forma:

[...] a subjetividade como uma característica que distingue os fenômenos mentais conscientes de tudo mais no universo [...], o que, a despeito de sua afirmação de que o mental é físico, resulta em uma forma de dualismo, entre a subjetividade e objetividade ontológicas.

Concordamos com tal afirmação, pois, no naturalismo biológico proposto por Searle, entendemos que (i) fenômenos mentais são essencialmente relacionados à consciência, (ii) a consciência é essencialmente subjetiva, (iii) a ontologia do mental é uma ontologia de primeira pessoa. Por conseguinte, os fenômenos mentais têm a característica de ser subjetivos. Searle (2006), ao defender que parte da realidade é subjetiva, não podemos sustentar que a ciência dá ou dará conta de toda a realidade, já que deixa a subjetividade fora de nossa realidade, implicando na incapacidade de a ciência abordar o mental.

Entretanto, o pensador realiza uma distinção entre os conceitos de subjetividade e objetividade, em uma versão epistêmica e em outra ontológica, pois tem como pretensão explicar como a subjetividade se relaciona com a objetividade; além disso, como seria estudar cientificamente a subjetividade? A resposta de Searle a essa questão seria simples, pois o autor nos dá como possibilidade de se obter conhecimento objetivo de nossos estados e processos mentais, por meio dos processos cerebrais, isto é, das conexões causais com esses processos, o que torna possível de ser inserido dentro de nossa realidade científica. Assim, teríamos a possibilidade de construir uma teoria causal do mental, através do neurobiológico, o que torna possível o estudo científico dos fenômenos ontologicamente subjetivos.

No entanto, essa distinção entre subjetividade epistêmica (dependência em relação às inclinações, preferências e opiniões) e subjetividade ontológica (modo de existência em primeira pessoa), de certa forma, não é suficiente para explicar os problemas sobre a subjetividade ontológica, porque não temos acesso aos fenômenos subjetivos, os quais são pertencentes apenas ao sujeito que o sente. Desse modo, admitimos que a forma como Searle concebe a subjetividade ontológica torna impossível que ela se enquadre na ciência e, muito menos, que uma abordagem materialista possa aceitá-la, justamente devido a essa distinção e também à maneira como o pensador dá como possibilidade para esse problema, afirmando que, pelas conexões causais entre os processos e estados mentais com o cérebro, se torna possível um estudo científico da subjetividade ontológica. Como já salientamos, Searle lança grandes problemas em torno da mente humana, porém, o autor busca resolvê-los de uma forma muito simplista, deixando de lado, às vezes, a complexidade do cérebro, pois não temos ainda um aparato científico completo acerca do cérebro: as neurociências avançaram muito, ao longo dos anos, mas ainda muitos dos problemas acerca da mente humana não têm respostas.

Portanto, ainda nessa temática, podemos nos questionar em como conciliar o mental com a abordagem neurocientífica, sem deixar de lado a subjetividade. De que forma podemos admitir que toda realidade é objetiva, mas parte dela é subjetiva? Como se dá o conhecimento científico de nossa realidade? Como eliminar as nossas sensações qualitativas das investigações científicas? Como pode um mundo, que é constituído por partículas físicas em campos de força, fenômenos objetivos e sem significados, conter fenômenos mentais essencialmente conscientes e subjetivos, muitos deles intrinsecamente intencionais, que não só nos permitem atribuir um significado ao mundo, como nos tornam capazes de representar o próprio mundo para nós mesmos?

Essas são algumas questões que constituem o ponto de partida de um campo de estudo filosófico e científico a propósito dos fenômenos mentais, o qual, há muito tempo, tem sido chamado de problema mente-corpo. Searle tem-se dedicado a resolver parte dessas questões. No naturalismo biológico, ele insiste mais em uma descrição fisicalista, com uma redução causal, do que uma mentalista. Entretanto, procuramos entender os motivos para supor que uma investigação científica deve ser apenas fisicalista e não mentalista, porque o mental se faz presente em nossa realidade.

De acordo com Granger (1994), todo conhecimento científico depende da experiência. Trata-se de um modo de conhecer que exige mais do que o saber adquirido: suas principais características o destacam como objetivo, analítico, específico, universal, verificável, metódico, sistemático, dentre outros aspectos. Essas características são aplicáveis a qualquer objeto da ciência.

Na maioria das vezes, enfatizamos o fazer ciência ligado ao fato de dominar teorias científicas essencialmente objetivas, as quais são expressas por modelos teóricos isentos da subjetividade do pesquisador. Por outro lado, parece ficar clara a busca pelo conhecimento científico como um processo que se desenvolve entre a objetividade e a subjetividade, porque, de certa forma, há uma subjetividade por parte do pesquisador que antecede a objetividade. Logo, surge a seguinte questão: em que medida a ciência constitui um saber objetivo?

De acordo com o filósofo Bachelard (1994), basta mencionarmos um objeto, para acreditarmos que ele é objetivo. Na visão desse pensador, nem sempre a evidência primeira é necessariamente uma verdade essencial, pois está repleta de convicções que têm a aparência de um saber. Assim, uma atitude objetiva é o mesmo que manter uma constante vigilância epistemológica, porque existe, de certa forma, um valor subjetivo sob a evidência objetiva.

No entanto, a ciência não reconhece essa influência, acaba negando todo e qualquer aspecto que envolva a subjetividade, visto que ela constitui um saber objetivo em sentido etimológico, isto é, é um saber que corresponde àquilo que o objeto pesquisado é. Essa é uma concepção tradicional de ciência, na qual a objetividade designa a pretensão que define a ciência como conhecimento. Ora, é imperioso adequar-se ao seu objeto, sendo esse modo um saber verdadeiro, deixando de lado a subjetividade. Conforme Cupani (1989, p. 18), “[...] uma afirmação é ‘objetiva’ se – e à medida que – atinge seu objeto, vale para todos e não se prende a peculiaridades pessoais.” Assim, em relação ao conhecimento científico, suas afirmações devem ser objetivas, no sentido de que atingem o objeto em questão, válido para todos, não se restringindo apenas a algo particular.

Nessa perspectiva, o conhecimento científico é válido para todos, envolvendo valores, como, por exemplo, a imparcialidade e a neutralidade científicas. Por isso, ao adentrar no campo científico, o pesquisador deixa de lado suas crenças, para ajudar a constituir um saber objetivo. No entanto, podemos nos questionar sobre a objetividade e também neutralidade presentes no conhecimento científico, porque há primeiramente um conhecimento prévio, no sentido de ser em primeira pessoa, por parte do pesquisador. Em nossa realidade, deparamo-nos fortemente com duas concepções. De um lado, temos o senso comum, o qual constitui uma forma de saber baseada em crenças; dentre suas principais características, destacamos a subjetividade, a fragmentação e a imprecisão. Por outro lado, temos a ciência, com o conhecimento científico baseado na objetividade, precisão e sistematicidade. O mundo construído pela ciência aspira à objetividade e nele as conclusões podem ser testadas por qualquer outro membro competente da comunidade científica.

Contudo, a ciência, por ser objetiva e precisa, não admitiria ou tornaria a subjetividade como pertencente a seu objeto de estudo, devido ao fato de o senso comum ser frequentemente subjetivo, ou seja, depende do ponto de vista individual e pessoal, não fundado no objeto e condicionado por sentimentos ou afirmações arbitrárias do sujeito. No entanto, no que diz respeito aos valores cognitivos da ciência, como, por exemplo, a neutralidade que se refere ao conhecimento científico, esta, por sua vez, significa não atender a nenhum outro valor particular, constituindo um requisito indispensável no processo de investigação; porém, sob outro aspecto, a atividade do cientista, em sua maioria, não é neutra, pois devemos levar em consideração valores como éticos, sociais e políticos a que ela está inserida. Por conseguinte, trata-se do reconhecimento de que o poder da ciência e da tecnologia é ambíguo, porque está a serviço da humanidade. Por isso, é necessário que, nas pesquisas, o trabalho do cientista seja acompanhado de reflexão de caráter moral, para que seja posta em questão a finalidade a que se chega e os meios que orientam essa finalidade.

Desse modo, reconhecemos que os valores morais e até mesmo sociais influenciam as escolhas das pesquisas, ao privilegiar uma em detrimento de outras, o que torna difícil considerar a ciência como neutra. Portanto, nossa afirmação segundo a qual o conhecimento objetivo parte, de certo modo, de um ponto de vista de primeira pessoa, por parte do pesquisador, tem sua coerência, porque os cientistas não estão imunes às influências de seu contexto social. Assim, acreditamos que, por mais que um conhecimento seja seguro e objetivo, ele está embasado em um ponto de vista particular, ou seja, de primeira pessoa.

De acordo com Popper (1975), há duas espécies de conhecimento: o subjetivo e o objetivo. Ao primeiro, o pensador chama de conhecimento organísmico, pois consiste das disposições de organismos; já o segundo se refere ao sentido objetivo, pois consiste do conteúdo lógico de nossas teorias, conjecturas, suposições. Popper (1975) cita como exemplo do conhecimento objetivo as teorias publicadas em livros ou revistas presentes em bibliotecas, as discussões dessas teorias e as dificuldades apontadas em conexão com essas teorias. Conforme o autor, é necessário construir uma teoria do conhecimento, na qual o sujeito conhecedor tenha papel importante, mas restrito. Por conseguinte, usamos o conhecimento objetivo na constituição de nossas crenças, visto que a base empírica da ciência nada tem de absoluto. Afirma Popper (1975, p. 220):

Não só as nossas teorias nos controlam, como podemos controlar nossas teorias (e mesmo nossos padrões); existe aqui uma espécie de retrocarga. E se nos sujeitarmos a nossas teorias, fá-lo-emos então livremente, após deliberação; isto é, depois da discussão crítica de alternativas e depois de escolher livremente entre as teorias concorrentes, à luz daquela discussão crítica.

Desse modo, usamos muitas vezes o termo *objetivo*, no sentido imparcial, e o termo *subjetivo*, no sentido tendencioso, ou seja, com erros. Isso implica considerar o sentimento, como, por exemplo, algo tendencioso ou errôneo, por ser subjetivo. Morin (1996) ressalta que, na ciência clássica, o paradigma da simplificação tinha como objetivo eliminar toda a problemática do sujeito, no conhecimento científico. Assim, há uma separação entre o objeto e o sujeito, nesse paradigma. Explicita Morin (1996, p. 331): “A verificação por observadores/experimentadores diversos é suficiente não só para atingir a objetividade, mas também para excluir o sujeito conhecente.” Morin (1996) critica os princípios que controlam a inteligibilidade científica clássica, sugerindo o paradigma da complexidade, que consiste em um conjunto de princípios, os quais, ligados uns aos outros, podem integrar as condições de uma visão complexa do universo.

Morin (1996), em relação à objetividade e à subjetividade, acredita que é necessária a conciliação desses conceitos, para serem introduzidos no sujeito, evidenciando dois princípios: o da distinção (mas não separação entre o objeto e o ambiente) e o da relação entre o observador e o objeto observado. De acordo com o pensador, a subjetividade e a representação objetiva do mundo devem caminhar juntas, pois, ao mesmo tempo em que o sujeito produz o objeto, o objeto produz o sujeito. Assim, é necessário integrar o conhecimento objetivo com um conhecimento mais vasto e refletido, proporcionando possibilidades de desvelar o que estava oculto.

Em suma, a subjetividade é o ponto de partida para a objetividade e está relacionada com as concepções prévias do sujeito. No que diz respeito à subjetividade, esta se faz presente, principalmente, na observação. É na observação que o pesquisador realiza sua pesquisa, ali está toda sua subjetividade e a primeira observação é sempre subjetiva, dependendo apenas do pesquisador. Já a objetividade está associada com tudo que está fora do sujeito, como, por exemplo, as teorias científicas, uma postura de independência do observador.

Quanto à perspectiva de Searle acerca da subjetividade, acreditamos que não haverá possibilidade de fazermos uma análise científica adequada, devido ao fato de pertencer apenas ao sujeito. Na verdade, o que torna problemática essa concepção é admitir a existência de reinos distintos ontologicamente objetivos e subjetivos. Um estudo científico a respeito de nossos estados e processos mentais ficaria comprometido, diante da subjetividade ontológica proposta por Searle. No entanto, acreditamos que Searle não está totalmente equivocado nessa noção, de forma que reconhecemos válida a proposta do autor, no sentido que ele se propõe inserir a mente humana dentro de nossa visão científica, levando em conta características as quais a ciência não considera.

Searle (2006) se destaca, em sua alternativa para o problema mente-corpo, justamente por acreditar que um estudo filosófico e científico sobre a mente humana se torna possível. No entanto, sua tentativa não é suficiente para sanar os problemas reconhecidos pelo autor, pois há muitas coisas além do que se imagina sobre a mente. Com efeito, a subjetividade ainda continua sendo algo fora do escopo científico e, de certa forma, se torna problemática para a ciência, devido a seu caráter qualitativo. Mas reconhecemos que o conhecimento parte primeiramente da experiência do sujeito, sendo particular. Isso nos leva a admitir que o conhecimento se dá em primeira pessoa e, depois, passa a ser objetivo. Portanto, pensamos ser válida a tentativa de Searle de inserir a subjetividade como pertencente à ciência: o que não concordamos é com a forma como o pensador nos diz a respeito dela.

Entendemos que Searle não se afasta da tradição filosófica, principalmente do vocabulário dualista, e muito menos apresenta uma solução satisfatória ao problema mente-corpo. Como já discutimos, rotulamos Searle como um dualista de conceitos, por essa dicotomia em sua concepção entre objetividade e subjetividade ontológica.

Nesta última seção, mostramos como se dá o conhecimento científico e qual a necessidade de eliminar a subjetividade na ciência. Entendemos que a ciência, por constituir um saber objetivo, deixa de lado a subjetividade, por ela não ser mensurável e por se

constituir em primeira pessoa. No entanto, defendemos a hipótese de que, para existir conhecimento objetivo, é fundamental o subjetivo, pois ele se dá em primeira pessoa. Essa talvez possa ser uma hipótese inválida para muitos, porém, pode ser fruto talvez de futuras investigações e até mesmo, quem sabe, não seja motivo de passarmos a ter outro posicionamento diante do fazer ciência e da subjetividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa apresentamos a alternativa de Searle para o problema mente-corpo e da consciência. O problema mente-corpo pertence à filosofia da mente, uma disciplina cujo propósito consiste em compreender o que é a mente, o que é o corpo, se mente e corpo são diferentes, se possuem algum tipo de relação. Em face desse problema, surgem várias perspectivas, no intuito de resolvê-lo. A filosofia da mente, nos últimos sessenta anos, ganhou muita importância, pois há inúmeros trabalhos, seja de filósofos, seja de neurocientistas, de psicólogos e até mesmo de físicos, sobre a natureza de nossos estados mentais.

Atualmente, deparamo-nos com uma busca pela natureza dos estados e processos mentais. O interesse pela mente não é apenas filosófico ou psicológico, mas geral, pertencente também aos ramos das ciências naturais. Uma possível solução para o problema mente-corpo deve refletir o estado atual das ciências. Assim, em princípio, qualquer investigação que esteja fora do âmbito naturalista contemporâneo é deixada de lado.

Como vimos no decorrer desta Dissertação, a proposta explicativa da relação mente-corpo, em Searle, consiste justamente nessa tendência da atual filosofia analítica da mente em assumir alguma perspectiva materialista como subjacente. Searle parece excluir a bipartição entre o físico e o mental, porque, se estamos todos no mesmo mundo, como Searle (2000b) destaca, então mente e corpo, matéria e consciência, devem ser explicados como parte integrante desse mundo, sem perdas ontológicas de ambos.

Por conseguinte, enfocamos a concepção naturalista biológica de John Searle, com o intuito de expor, analisar e avaliar criticamente sua alternativa para o problema em questão, se ela de fato pode ser considerada uma boa teoria, capaz de satisfazer tanto a ciência como a filosofia. Sua abordagem para a relação mente-corpo e o problema da consciência traz algumas dificuldades, como, por exemplo, admitir a existência de fenômenos mentais que são causados pelo cérebro, porém, os quais não se reduzem a ele e, ao mesmo tempo, são características dele. É complicado entender essa relação, porém, Searle procura explicar como isso seria possível e, mais, tem como pretensão inserir a mente humana dentro de nossa visão científica do mundo. A partir do segundo capítulo, expusemos uma das características dos fenômenos mentais que Searle julga necessária para a existência de uma vida mental, a qual não podemos negar, que seria a consciência. O objetivo de Searle, além de resolver o problema mente-corpo, é fazer com que ele seja pertencente à nossa realidade científica.

Searle (2006) apresenta algumas características difíceis de serem inseridas dentro da visão científica: a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental. Na visão searleana, as características dos fenômenos mentais ocorrem no sujeito e são pertencentes a ele, o que de fato acontece em primeira pessoa, ou seja, é subjetiva. Esse é o forte obstáculo para inseri-las na concepção científica, pois a ciência é objetiva. Entendemos que uma das grandes dificuldades presentes na concepção searleana para o problema mente-corpo consiste exatamente na defesa que o autor faz da subjetividade ontológica, pois podemos admitir que a forma como Searle concebe a subjetividade não se encaixa na maneira como devemos conceber o mundo. A questão não é epistemológica, mas ontológica ou fenomenológica, pois não captura a essência da consciência, que é vivenciada, experienciada no mundo vivido.

Um dos principais fatores que nos leva a essa conclusão é que pensamos a realidade como objetiva, como ressaltamos no terceiro capítulo. Searle (2006) busca o sentido ontologicamente subjetivo, e não objetivo, admitindo a distinção entre o subjetivo e o objetivo. Na visão do autor, em termos ontológicos, a realidade pode ser constituída por fatos objetivos, tais como a união de partículas ou elementos químicos que formam moléculas, e por fatos subjetivos, tais como os estados mentais conscientes. Quanto aos fatos objetivos, não haveria problema em usar uma metodologia objetiva para sua explicação. Porém, em relação aos fatos subjetivos, não se trata de uma questão de metodologia, mas apenas de reconhecer sua existência. Desse modo, a subjetividade pertence à realidade, por isso, é um elemento a ser considerado nas explicações científicas.

No entanto, essa distinção entre objetivo e subjetivo não é suficiente para sanar os problemas em torno da subjetividade ontológica, muito menos para esta ser inserida dentro de nossa visão científica, dado que não é explicativa. De certa forma, isso torna a abordagem de Searle de viés dualista, puramente descritiva e não ontológica, pois o autor contrasta o modo de existência subjetivo com o objetivo, do mesmo modo como um dualista o faz. Além disso, não diz o que é a consciência. Searle, ao admitir essa diferença ontológica, parece nos conduzir a uma concepção do mental que não condiz com o caráter biológico dos fenômenos mentais.

Contudo, enquanto não obtivermos acesso aos fenômenos ontologicamente subjetivos, a tradição materialista não aceitará os fenômenos mentais como pertencentes à nossa visão científica do mundo, pelo fato de afirmar que os fenômenos mentais irreduzivelmente subjetivos parecem difíceis de integrar no domínio dos fenômenos físicos. Além disso, uma

das principais consequências de levar demasiadamente a sério essa subjetividade ontológica proposta por Searle é que se torna impossível um estudo científico sistemático de nossos estados e processos mentais. Com nossos fenômenos mentais concebidos com essa subjetividade ontológica, não haveria maneira de se investigar essa ontologia, porque ela estaria acessível apenas para o sujeito que a sente. Por conseguinte, cairíamos no problema da subjetividade por via empírica, o qual se torna difícil de resolver.

A proposta de Searle, como vimos nesta Dissertação, não está livre de críticas e refutações. Há muitos que acreditam que Searle seja um dualista de propriedades. Procuramos apresentar uma das críticas direcionadas a esse dualismo, e a resposta de Searle a ela; de certa forma, podemos admitir que a concepção searleana da mente difere daquela do dualismo de propriedades porque Searle não admite existência de duas entidades e tampouco de propriedades distintas. Entretanto, não descartamos a ideia de que Searle seja um dualista, talvez de duplicidade de descrições, por estabelecer a distinção entre o subjetivo e o objetivo. Outros afirmam que a pretensão de Searle em inserir essas características subjetivas ao estudo da mente é ousada e que não é possível, porque, assim como a ciência, a mente humana tem sua verificação científica em terceira pessoa.

Todavia, apresentamos a concepção searleana para o problema da relação mente-corpo e da consciência, considerando algumas críticas direcionadas a essa alternativa. No entanto, nós nos questionamos se a concepção do naturalismo biológico de Searle pode ser considerada de forma efetiva uma solução para o problema mente-corpo. O naturalismo biológico resolve efetivamente o problema? A resposta que temos tanto pode ser sim como pode ser não, o que resulta em contradição, porém vamos entender os motivos que nos levam a isso.

Primeiramente, Searle explicita que a mente é física, sendo um fenômeno biológico natural como qualquer outro, mas não se reduz aos processos cerebrais. A ontologia do mental é o que diferencia o mental do físico. No entanto, isso não é suficiente para admitirmos que sua concepção possa satisfazer de maneira adequada o problema em questão. Canal (2010) afirma que Searle deixa várias lacunas a serem respondidas, como, por exemplo, a eficácia causal dos fenômenos mentais. Em Searle (2006), os eventos mentais e físicos podem ocorrer de maneira simultânea, o que nos deixa intrigados, quando tratamos de eficácia causal: o mental seria reduzido ao cérebro?

Searle (2006) é um naturalista, para o qual os fenômenos mentais são fenômenos biológicos pertencentes ao nosso organismo, são de ordem natural. Nesse sentido, como seria possível defender uma irreducibilidade do mental?

Em nossa realidade científica, encontramos aquilo que é real, não sabemos ao certo se há lugar para uma descrição do mental, enquanto representando ou capturando realmente o que é a consciência, enquanto uma experiência de um organismo. À ciência, por ser objetiva, caberia levar em conta essas características propostas por Searle, extremamente subjetivas? Searle não estaria desrespeitando a ciência, ao propor uma nova forma de diferenciar o ontológico do epistemológico?

Através desses questionamentos, chegamos a concluir que sua alternativa para o problema mente-corpo não é suficiente para explicar a relação entre nossos estados mentais e cerebrais. Em Searle (2006) falta explicitar o que é a experiência consciente propriamente dita. Contudo, podemos questionar essa atitude, como o faz Paulo Abrantes (2004), realçando que o filósofo lega as questões mais difíceis aos cientistas.

Em suma, nesta pesquisa, apresentamos a alternativa explicativa da relação mente-corpo e da consciência proposta por John Searle. Discutimos algumas das críticas ao naturalismo biológico e abordamos uma das características fundamentais de nossa vida mental, que é a consciência, algo que até então não podemos negar que somos.

A relevância filosófica desta investigação foi mostrar a contribuição imensa de Searle para o debate da filosofia da mente atual. Searle (2006) propõe soluções para muitos dos grandes problemas na filosofia da mente.

Desse modo, no que diz respeito ao problema mente-corpo e da consciência, acreditamos que, assim como outras abordagens tais como o dualismo de substâncias, dualismo de propriedades, behaviorismos, materialismos, funcionalismo, a resposta de Searle ao problema tampouco é plenamente satisfatória. Aceitar que somos seres constituídos apenas da matéria, como afirmam os materialistas, é negar a existência dos fenômenos mentais, como crenças, desejo, intenções. Por outro lado, aceitar que o mental e o físico sejam de naturezas distintas é cair num dualismo e na sua impossibilidade de resolver o problema mente-corpo.

Dessa forma, aquilo de que Searle tinha como pretensão de se afastar não se torna possível. Por mais que admita que mente e corpo estão no mundo físico, ele os separa entre ontologia subjetiva e objetiva. À revelia de suas pretensões, parece que retornamos ao problema dualista, no qual se torna impossível verificar, com precisão, os estados mentais de qualquer outra pessoa que não sejamos nós mesmos. Também nos parece haver uma

incoerência, por parte do pensador, quando alude à redutibilidade e irreducibilidade ontológica da consciência. Entendemos que Searle está preocupado em encontrar uma solução para o problema mente-corpo que pudesse ser aceita pela ciência. O objetivo do autor consiste, talvez, em colocar um pouco da filosofia na ciência e, mais do que isso, fazer com que nossos estados e processos mentais sejam pertencentes como objeto de estudo da ciência, a exemplo de determinadas características, como a subjetividade. Esta não pode ser deixada de lado, pois não temos como negar que somos conscientes e temos nossas sensações qualitativas. No entanto, Searle, com esse difícil problema da subjetividade ontológica de nossos estados e processos mentais, teve como saída admitir essa distinção ontológica entre objetivo e subjetivo, pois maiores problemas caberiam aos neurocientistas, psicólogos e biólogos resolverem. Concluimos que a alternativa proposta por Searle não pode ser considerada uma boa e suficiente concepção para sanar o problema mente-corpo.

Todavia, não poderíamos esperar que o Naturalismo Biológico preconizado por Searle respondesse a todas nossas questões em relação à mente humana. A abordagem naturalista biológica desenvolvida por Searle contribuiu para o fortalecimento da intenção da naturalização dos fenômenos mentais, trazendo o estudo dos fenômenos mentais como pertencentes ao campo científico, não desprezando seus aspectos subjetivos. Com o avanço da ciência, as limitações sobre a compreensão do problema mente-corpo se tornaram mais bem explicadas.

Entretanto, a relação mente-corpo e a natureza da consciência permanecem sendo problemas, pois não há nenhuma teoria que não possa ser contestada ou pelo menos revisada, já que sempre avançamos em nosso conhecimento. A neurociência poderá, um dia, nos fornecer uma solução satisfatória ao problema em questão, talvez através de estudos mais avançados, nos quais possam ser mais bem explicadas nossas atividades físicas e mentais.

A investigação sobre a natureza dos estados mentais não é apenas uma preocupação filosófica: outras áreas de investigação também se deparam e buscam uma solução para esse problema. Não sabemos se esse problema terá futuramente uma solução definida, absoluta, plenamente satisfatória. No entanto, é possível apenas adotar uma teoria a partir da qual seja possível satisfazer os requisitos de uma boa abordagem explicativa do problema.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, P. T. Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 15, n.1, p. 223-224, jan.-jun.2005.

ALVES, M. A. Uma análise crítica das relações entre cognição, paixões e ação na perspectiva cartesiana. **Estudos Filosóficos**: Revista da UFSJ, São João Del-Rei (Edição Especial: Metafísica e Mente), v. 16, 2017. p. 55-74.

_____. **Mecanicismo e inteligência**: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 1999.

_____; MARQUES, L. O problema mente corpo e as propriedades dos fenômenos mentais segundo Searle. In: SANTOS, L.R; MARQUES, U. R. A; AFONSO, F. (Org.). **Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015: Filosofia & Atualidade**. 1. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. p. 167-178.

ALVES, M. A; OLIVEIRA, J. G. O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes. **Kínesis** (Marília), v.8, p. 171-191, 2016.

BACHELARD, G. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BLOCK, N. Troubles with functionalism. In: BLOCK, N. (Ed.). **Readings in the philosophy of psychology**. v. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1980. [Publicado originalmente em 1978].

_____. *Qualia*. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). **A Companion to the Philosophy of Mind**. 10. ed. Oxford: Blackwell, 2005. [Publicado originalmente em 1994].

BROCA, P. Remarks on the seat of the faculty of articulate language. In: VON BONIN, G. (Trans.). **Some papers on the cerebral cortex**. Springfield: Charles C. Thomas, 1865. p. 49-72.

CANAL, R. **Sobre a filosofia de John Searle**. 2010. 171 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita filho”, Marília, 2010.

CHALMERS, D. **The Conscious Mind**: in search of a fundamental theory. NY: Oxford University Press, 1996.

CHURCHLAND, P. Eliminative materialism and the propositional attitudes. **Journal of Philosophy**, v. 78, p. 67-90, 1981.

_____. **Matéria e consciência:** uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____; CHURCHLAND, P. S. **Intertheoretic reduction:** a neuroscientist's field guide. On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997. Cambridge: The MIT Press, 1998. p. 65-79.

CRANE, Tim. Review on The Rediscovery of The Mind. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 1, n. 2, p. 313-323, 1993.

CRICK, F. **The astonishing hypothesis.** New York: Charles Scribner's Sons, 1994.

_____; KOCH, C. Towards a neurobiological theory of consciousness. **Seminars in the Neurosciences**, v. 4, p. 263-276, 1990.

_____. The Framework for consciousness. **Nature Neuroscience**, 6, p.119-126, 2003.

CUPANI, A. A objetividade científica como problema filosófico. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**. Florianópolis, v. 6, n. especial, p. 18-29, jun. 1989.

DENNETT, D. **Consciousness explained.** Londres: Penguin Books, 1991.

_____. Review on The Rediscovery of The Mind. **The Journal of Philosophy**, v. 4, n. 90, p. 193-205, 1993.

_____. **Tipos de Mentes:** rumo a uma compreensão da consciência. Tradução de A. Tort e M. Pinto. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Brainstorms:** ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DESCARTES, R. **Respostas às objeções.** Tradução de J. Guinsburg e B. P. Júnior. São Paulo-SP: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discurso do Método.** São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Meditações Metafísicas.** São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Paixões da Alma.** São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999c. (Coleção Os Pensadores).

EDELMAN, G.; TONONI, G. **Bright Air Brilliant Fire:** on the matter of the mind. New York: Basic Books, 1993.

_____. **Biologia da Consciência.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. **A Universe of Consciousness:** How matter becomes imagination. New York: Basic Books, 2000.

_____. **Wider than the sky:** the phenomenal gift of consciousness. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

_____. **Second Nature: Brain science and human nature.** New Haven and London: Yale University Press, 2006.

FERREIRA, A.; GONZALES, M. E. Q.; COELHO, J. G. (Org.). **Encontros com as Ciências Cognitivas.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004. v.4.

FESER, E. **Why Searle Is a Property Dualist.** In: ENCONTRO DA AMERICAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION PACIFIC DIVISION, Califórnia: Pasadena. 24-28 mar. 2004. Disponível em <http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html> Acesso em: 15 ago. 2016.

FIORI, N. **As Neurociências Cognitivas.** Petrópolis: Vozes, 2009.

GALILEI, G. **O Ensaiador.** São Paulo. Abril Cultural, 1974.

GRANGER, G. **A Ciência e as Ciências.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa.** Verbete: reducionismo. Disponível em: <http://dicionario-aberto.net/dict.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2017.

HUME, D. **Investigação sobre o Entendimento Humano.** Lisboa: Edições 70, 1998.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly**, v.32, n. 127, p. 127-36, abr. 1982. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2960077>. Acesso em: 22 mar. 2015.

_____. What Mary didn't know. **Journal of Philosophy**, v. 83, p. 291-295, 1986.

KANDEL, E. **Princípios da Ciência Neural.** Barueri-SP: Manole, 2003.

KIM, J. **Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. Mental Causation in Searle's Biological Naturalism. **Philosophical and Phenomenological Research**, v. 15, n. 1, p. 189-194, 1995.

_____. **Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation.** Cambridge: MIT, 1998.

_____. L'Emergence, les Modèles de Réduction et le Mental. **Philosophiques**, v. 27, n.1, 2000.

_____. **Physicalism, or something near enough.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____; JAKOB, P. et al. Searle Symposium. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LV, n. 1, p. 189-232, March 1995.

MARQUES, L.; ALVES, M. Uma breve exposição do naturalismo biológico de Searle: o problema mente-corpo e as propriedades dos fenômenos mentais. In: ENCONTRO DE LÓGICA E EPISTEMOLOGIA, II, ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA EM FILOSOFIA DA UENP, V, 2015, Jacarezinho. **Anais II encontro de Lógica e**

Epistemologia V encontro de Iniciação Científica em Filosofia da UENP: Semiótica, Verdade e Justiça/ Marcos Antonio Alves (Org.). Jacarezinho: Art Graf, 2015. p. 85-98.

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

MASSMANN, D. F.; PEREIRA JUNIOR, A. Consciência: Paradoxo Biológico ou Objeto Científico? **Perspectivas em Ciências Tecnológicas**, v. 1, p. 75-90, 2012. Disponível em: <http://www.fatece.edu.br/revista%20perspectiva/volume1.php>. Acesso em: 20 nov. 2016.

McGINN, C. **The Problem of Consciousness**. Oxford: Blackwell, 1991.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

NAGEL, T. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review**, v. 83, n.4, p. 435-450, 1974.

_____. **Other Minds: Critical Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. Como é ser um morcego? **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan./jun. 2005. (Publicado originalmente em 1974. Tradução de Paulo Abrantes e Juliana de Orione).

_____. **Uma breve Introdução à filosofia**. Tradução de S. Vieira; [revisão da tradução Luzia Aparecida dos Santos]. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PEREIRA JUNIOR, A. Uma abordagem naturalista da consciência humana.

Trans/Form/Ação, Editora Unesp, São Paulo - SP, v. 26, n. 2, p. 109-141, 2003. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732003000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 18 agos. 2016.

POPPER, K. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: EDUSP, 1975.

PRATA, T. A. Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais. **Princípios Natal**, v. 15, n. 24, p. 5-29, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/24P-05-29.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2015.

_____. É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência? **Manuscrito**, Campinas, v. 34, n. 2, p. 55-574, dez. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-60452011000200005. Acesso em: 10 ago. 2016.

_____. Irreducibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo. **O que nos faz pensar**. PUC-Rio de Janeiro, n. 25, p. 107-124, 2009a.

_____. Pode-se explicar a consciência através de processos cerebrais? Os argumentos de John Searle contra a concepção de Thomas Nagel. **Kalagatos – Revista Filosofia**, Fortaleza, v. 6, n. 11, 2009b. Disponível em: http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V6N11_conciencia_processos_cerebrais_searle_contra_nagel.pdf. Acesso em: 20 set. 2016.

_____. John Searle sobre a identidade e eficácia causal da consciência. **Prometeus**, ano 3, n. 5, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/745/623>. Acesso em: 10 set. 2016.

_____. O modelo ontológico estratificado no naturalismo biológico de John Searle: uma controvérsia com Jaegwon Kim. **Discus. filos**, Manizales, v. 13, n. 21, p.119-137, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-61272012000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 ago. 2016.

_____. Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle. **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 2, 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Win8/Downloads/63-186-2-PB.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2016.

_____. O que há de reducionismo no naturalismo biológico de Searle? **Revista Filosofia, Aurora**, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 875-894, set./dez. 2015. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?dd99=pdf&dd1=15963. Acesso em: 12 set. 2016.

_____. Subjetividade ontológica na filosofia da mente de John Searle. **Philosophos**, v. 12, n. 2, p. 171-204, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://users/win8/downloads/3386-19685-2-pb.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2016.

_____; LIMA FILHO, M. M. Oscilações entre reducionismo e fisicalismo não-redutivo no naturalismo biológico de John Searle. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 195-218, 2013.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. New York: Barnes & Noble Books, 1949.

SEARLE, J. **Os Actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem**. Coimbra: Almedina, 1981.

_____. **Mente, cérebro e ciência**. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. **A redescoberta da mente**. Tradução de E. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Consciousness, the brain and the connection principle: a reply. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 55, n. 1, p. 217- 32, 1995a.

_____. **The Construction of Social Reality**. New York: The Free Press, 1995b.

_____. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. Consciousness. **Annual Review of Neuroscience**, n. 23, p. 557-578, 2000a.

_____. **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000b.

_____. **Intencionalidade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. Why I am Not a Property Dualist. **Journal of Consciousness Studies**, v. 9, n. 12, pp. p. 57-64, 2002b.

_____. **Mind: a brief introduction.** New York: Oxford University Press, 2004.

_____. Dualism revisited. **Journal of Physiology**, Paris, n. 101, p. 169-178, 2007a.

_____. **Liberdade e Neurobiologia:** reflexões sobre livre-arbítrio, a linguagem e o poder político. São Paulo: Editora UNESP, 2007b.

_____. **Consciência e linguagem.** Tradução de P. J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010. [Trabalho original publicado em 2002].

STEPHAN, A.; KIM, J. **Emergence** – A Systematic View on its Historical Facets. In: BECKERMANN, A.; FLOHR, H. (ed.) 1992. p. 25-48.

TEIXEIRA, J. **Mente, cérebro e cognição.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **Como ler filosofia da mente.** São Paulo-SP: Paulus, 2008.

UZAI JUNIOR, P. **A relação mente-corpo em John Searle.** 2016. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2016.

VENTURA, W. **Uma investigação sobre o problema mente e corpo segundo o ponto de vista de John Searle.** 2009. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita filho”, Marília, 2009.