UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS
CAMPUS DE MARILIA

Wander Ventura

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PROBLEMA MENTE-CORPO SEGUNDO O PONTO DE VISTA DE JOHN SEARLE

MARÍLIA
2009

WANDER VENTURA

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PROBLEMA MENTE-CORPO SEGUNDO O PONTO DE VISTA DE JOHN SEARLE

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia (Área de Concentração I : Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica).

Orientadora: Profª Drª Carmen Beatriz Milidoni

MARÍLIA
2009

WANDER VENTURA

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PROBLEMA MENTE-CORPO SEGUNDO O PONTO DE VISTA DE JOHN SEARLE

Aprovada em 06 de Outubro de 2009
Comissão Examinadora:

_____
Profª Drª CARMEN B. MILIDONI – UNESP DE MARÍLIA (Orientadora)

_____
Profº Drº OSVALDO PESSOA JR. – USP

_____
Profº Drº JONAS GONÇALVES COELHO – UNESP DE BAURU

MARÍLIA
2009

AGRADECIMENTOS

Sou grato especialmente a quatro Professores do Departamento de Filosofia que me acompanharam desde o primeiro ano de graduação e que foram decisivos em minha formação acadêmica: a Bety – minha orientadora e amiga – por indicar um caminho e me deixar seguro para desenvolver esta dissertação de mestrado; a Profª Mariana, pelas aulas, orientações e por mostrar elegantemente as limitações e algumas grandezas deste trabalho; a Profª Maria Eunice por incentivar insistentemente a ousadia intelectual e a coragem para defender um ponto de vista; ao Profº Trajano que me ensinou os primeiros passos de uma leitura filosófica.

Agradeço também a minha família pelo apoio financeiro, particularmente, aos meus pais – Valdemar e Marizete – pelo carinho incondicional que deram durante toda minha vida.

Quero agradecer ao meu amigo Ulisses Lopes que desempenhou um papel muito importante neste trabalho. Acima de tudo, sou grato a Daniele Prezia, minha companheira, que nos momentos mais difíceis me amparou com paciência e dedicação. É a ela a quem dedico esta obra.

RESUMO

Neste trabalho investigamos o problema da relação mente-corpo segundo o ponto de vista de John Searle. Ao se estabelecer mente e corpo como duas entidades autônomas e opostas ao longo da história filosófica, criou-se um abismo quase que intransponível entre elas, a respeito de uma explicação coerente sobre as interações que mantêm entre si. Denominamos este abismo de “o problema da relação mente-corpo”, em torno do qual, se formou toda uma tradição de pesquisadores interessados em resolvê-lo. Atualmente esta questão se traduz na possibilidade de se saber como os estados mentais interagem com os estados neurocerebrais e, desde sua origem, ainda não se chegou a um consenso teórico sobre uma resposta definitiva.

John Searle apresenta como resposta uma proposta bastante peculiar e ao mesmo tempo polêmica, conhecida como “Naturalismo Biológico”. Nosso objetivo consistiu na exposição desta teoria observando seus pontos favoráveis e desfavoráveis em confronto ao contexto teórico no qual está inserida. Primeiro, resgatamos as raízes históricas do problema, buscando as razões pelas quais é considerado um problema filosófico específico a partir do pensamento cartesiano; segundo, apresentamos a teoria do naturalismo biológico propriamente dita, ressaltando o modo como se relaciona com a tradição de filosofia da mente; por último, discutimos uma de suas principais hipóteses: a teoria da causalidade e a noção de emergência como uma resposta ao clássico problema.

Palavras-chave: Relação mente-corpo, causalidade, consciência, subjetividade e objetividade.

ABSTRACT

In this thesis we investigated the problem of the relationship between mind and body in accordance to the point of view of John Searle. Having been established that the mind and body are two autonomous and opposed entities through the length philosophical history, an almost insurmountable abysm was created between them, in respect to a coherent explanation of the interactions maintained between them. We named this abysm “the problem of the relation between mind and body”, around which, has been formed a tradition of researchers interested in solving it. Nowadays this question translates into the possibility of knowing how mental states interact with neural cerebral states and, its origin, one still hasn’t come to a theoretical agreement on a definitive answer.

John Searle presents as an answer a quite peculiar and at the same time polemical proposal, known as “Biological Naturalism”. Our objective consisted in the exposition of this theory observing its favorable and unfavorable points in confrontation to the theoretical context in which it is inserted. First, we redeemed the historical roots of the problem, in search of reasons which are considered a specific philosophical problem derived from Cartesian thoughts; second, we presented the theory of the biological naturalism properly said, emphasizing the way it relates to the traditional philosophy of the mind; finally, we discussed one of its main hypotheses: the theory of cause and effect, and the notion of emergency as a reply to the classic problem.

Key-words: Relationship mind and body, causality, conscience, subjectivity and objectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....07

CAP. I – A ORIGEM DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Apresentação.....08

1.1 - Raízes históricas.....09

1.2 – O Legado Cartesiano.....18

1.3 – A Tradição Materialista da Mente: algumas versões contemporâneas.....24

Comentário Final.....29

CAP. II – O NATURALISMO BIOLÓGICO: UMA TEORIA DA MENTE CONFORME SEARLE

Apresentação.....31

2.1-O Naturalismo Biológico:a consciência como fenômeno central da mente.....32

2.2 – Crítica aos Pressupostos Materialistas.....39

2.3 – A Subjetividade Ontológica: o diálogo com D. Dennett.....47

Comentário Final.....54

CAP. III – A NOÇÃO DE EMÊRGENCIA E O PROBLEMA MENTE-CORPO

Apresentação.....58

3.1 - Reducionismo.....59

3.2– A Irredutibilidade da Consciência.....64

3.3- Emergência e Causalidade: uma resposta a questão mente-cérebro.....67

Comentário Final.....81

REFERÊNCIAS.....87

INTRODUÇÃO

Qual é o tipo de relação que existe entre a mente e o corpo? Esta é a clássica pergunta que vem sendo o foco de atenção durante muito tempo de muitos filósofos, em torno da qual, se formou toda uma tradição de pesquisadores interessados em resolvê-la. Porém, as propostas foram diversas e muitas vezes antagônicas e pode-se observá-las ao longo da historia, desde as teorias dos filósofos antigos às dos filósofos e cientistas contemporâneos. Atualmente, esta questão se traduz no problema de se saber como os estados mentais interagem com os estados neurocerebrais e, desde a sua origem, ainda não se chegou a um consenso teórico sobre uma resposta definitiva; logo, se encontra sem solução.

Esta presente dissertação pretende investigar esse problema segundo o ponto de vista de J. Searle. Este autor sustenta de início uma premissa fundamental, qual seja, que sem o cérebro não haveria a mente, que este é a base para todos os estados mentais conscientes. Apresenta, como proposta para solucionar a problemática mente-cérebro, uma teoria bastante peculiar e ao mesmo tempo polêmica, conhecida como “naturalismo biológico”. Nosso objetivo é expor esta teoria, observando seus pontos favoráveis e desfavoráveis em confronto ao contexto teórico no qual está inserida.

Para realizar este trabalho, seguiremos um itinerário dividido em três capítulos: primeiramente, vamos resgatar as raízes históricas do problema mente-corpo, buscando as razões pelas quais é considerado um problema filosófico específico a partir do pensamento cartesiano; em segundo lugar, apresentaremos a teoria do naturalismo biológico propriamente dita, ressaltando o modo como esta se relaciona com a tradição de filosofia da mente; no terceiro capítulo, vamos discutir uma de suas principais hipóteses, a teoria da causalidade e a noção de emergência como uma resposta ao clássico problema.

CAPÍTULO I – A INTRODUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Apresentação

O objetivo deste capítulo, além de proporcionar um breve histórico referente à questão da interação entre a mente e o corpo, consiste numa apresentação das razões pelas quais se considera tal interação um problema filosófico específico a partir do pensamento cartesiano. Notamos que, ao longo da história da filosofia, muitos autores discorreram sobre este assunto; tivemos muitas concepções sobre a realidade da alma, do corpo e da relação entre ambos. Podemos dizer que, até os dias atuais, a história destas concepções foi caracterizada por um movimento pendular, oscilando entre a perspectiva dualista e a monista (idealista ou materialista). Assim, faremos na primeira seção uma rápida digressão pela história, ressaltando inicialmente a concepção dualista de um ou outro filósofo antigo e medieval. Em seguida, vamos expor os motivos pelos quais uma comunidade contemporânea de filósofos da mente considera o surgimento do problema mente-corpo a partir de Descartes. Na terceira seção, finalizaremos o capítulo com a exposição da perspectiva materialista e de algumas teorias da mente que nela se fundamentam.

1.1– Raízes Históricas

Ao se estabelecer mente e corpo como duas entidades autônomas e opostas, criou-se um abismo quase que intransponível entre elas, a respeito de uma explicação coerente sobre as interações que mantêm entre si. Denominamos este abismo de "o problema da relação mente-corpo", tema esse que é o assunto principal desta dissertação e conforme a opinião de muitos pensadores atuais, se constituiu como um problema filosófico específico a partir de Descartes (século XVII). Mais adiante veremos as razões para isso. Mas, por outro lado, pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que a dicotomia mente-corpo ou pensamento-matéria, têm suas raízes fincadas desde a antiguidade nas obras dos grandes filósofos gregos.

Esta dicotomia já aparece em Platão (século V. a C), no diálogo *Fedon*, em que relata a justificativa de Sócrates ao aceitar sua condenação de morte. Vemos neste relato as bases de uma concepção dualista do ser humano, ao admitir neste a existência de uma alma imortal e de um corpo mortal. Este filósofo parte do pressuposto de que a alma teria vivido (separada do corpo) num mundo de idéias, e que, por meio da contemplação destas, adquirira todo o conhecimento verdadeiro. No entanto, ao habitar o corpo, ela se esquecera deste conhecimento ideal, degradando-se e tornando-se vulnerável às paixões, apetites e privações corporais inferiores, como o próprio Platão diz:

> [...] durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com esta coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real (PLATÂO, 2000, p. 73).

Segundo este dualismo platônico, como chamam certos autores a esta teoria, fica evidente um valor superior atribuído ao mundo ideal e um valor inferior atribuído ao mundo sensível (material); dessa forma, o corpo humano, participante do mundo material, assume um papel negativo e atua como uma espécie de prisão da alma. Nesta perspectiva, conforme Platão, o exercício do filosofar seria semelhante ao exercício do purificar-se, ou seja, a tentativa incessante de domínio da alma intelectual sobre o corpo corruptível, sendo a morte a autonomia completa da alma e o estágio final deste percurso.

> -Mas a purificação não é de fato justamente o que diz a antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um reflexo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que lhe seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? [...]
> -Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é o sentido exato da palavra “morte”? [...]
> -Sim. E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia? O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-lo do corpo?
> -Evidentemente. (PLATÃO, 2000, p. 75).

Para este autor, é a alma que controla o corpo, semelhante a um piloto em seu navio; ela o rege em todas as direções almejando sempre o seu domínio completo.

Assim, notamos desde então, que se trata de uma posição dualista que privilegia o mundo ideal, na medida em que identifica o real com um mundo ideal, eterno, e desvaloriza o mundo físico devido a sua mobilidade e finitude. Entretanto, não fez parte dos planos epistemológicos deste autor uma explicação detalhada a respeito da interação efetiva entre o eterno (alma) e o perecível (corpo).

Numa perspectiva diferente e com tendências à superação do dualismo platônico, foi a posição de Aristóteles que representou o começo de uma concepção não dual

do ser humano, entendendo-o como uma união substancial de corpo e mente. Observamos as palavras do tradutor e comentarista Samaranch em nota prévia no *Del Alma*:

> Seus primeiros passos em psicologia foram de um claro dualismo platônico, o dualismo do "piloto em seu navio". Mais tarde, na Física, todavia, diz assim: existe sim entre corpo e alma uma unidade de operação, ainda que pese sua mútua independencia. No tratado Da Alma é onde por fim se finda praticamente todo dualismo, para chegar a uma fusão substancial de alma e corpo. (SAMARANCH, 1967 p. 824).[1]

Neste tratado, Aristóteles afirma ser a alma o princípio vital de um corpo, o critério pelo qual podemos identificar nele a presença de vida, conforme diz (412a 841): "A alma é, pois, a atualidade do corpo que temos descrito. [...] Temos dado, pois, uma definição geral do que é alma: é substância no sentido de forma; quer dizer, a essência de tal corpo determinado". (DEL ALMA, L.II – Cap.1).[2]

Segundo Aristóteles (413a 842), para todos os corpos físicos que possuem vida, podemos atribuir a existência de uma alma.

> Dizemos, pois, tomando um novo ponto de vista para nossa investigação, que o que tem alma se distingue do que não a tem pelo fato de viver. Agora bem: a palavra viver tem muitos sentidos, e dizemos que uma coisa vive se está presente nela cada uma das coisas seguintes: mente ou pensamento, sensação, movimento ou repouso no espaço, além do movimento que implica a nutrição e o crecimento ou corrupção. (DEL ALMA, L.II – Cap.2).[3]

Assim, entendemos alma como certa força vital responsável por estas capacidades acima mencionadas.

Para Aristóteles a alma é o princípio e origem dessas características e pode ser definida por elas. Neste sentido, faz parte da alma a faculdade de nutrição, de sensação, de

---

[1] Sus primeros pasos em psicologia fueron de un claro dualismo platónico, el dualismo del "piloto em la nave". Más tarde, la Física todavía piensa así: existe ya entre cuerpo y alma una unidad de operación, pese aún a su mutua independencia. En el tratado Del Alma es donde por fin se borra prácticamente todo dualismo, para llegar a una fusión substancial de alma y cuerpo. (SAMARANCH, 1967 p. 824).

[2] El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito. [...] Hemos dado, pues, una definición general de lo que es alma: es substancia en el sentido de forma; es decir, a esencia de tal cuerpo determinado. (DEL ALMA, 1967 p. 841).

[3] Decimos, pues, tomando um nuevo punto de vista para nuestra investigación, que lo que tiene alma se distingue de lo que no la tiene por el hecho de vivir. Ahora bien: la palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa vive si está presente en ella cada una de las cosas siguientes: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción. (DEL ALMA, 1967 p. 842).

apetite, de movimento e de pensamento. Localizamos essencialmente nas plantas a faculdade nutritiva, nas quais responde pelas capacidades de nutrição, crescimento, reprodução e corrupção (perecimento). Nos animais, além dessa faculdade encontramos como sua essência a faculdade sensitiva, respondendo pelo desenvolvimento e atuação dos sentidos, apetites, auto-locomoção e uma espécie de inteligência intuitiva. Apenas no ser humano identificamos, além da presença de todas essas faculdades, a faculdade intelectiva ou racional como essência do homem, considerada superior e distinta das demais, se expressando na capacidade de pensamento racional.

É importante assinalar que, para entender a visão aristotélica da relação entre a alma e o corpo, precisamos expor a sua distinção metafísica entre "Forma" e "Matéria" que utiliza para explicar a realidade. No entanto, esta concepção de forma e de matéria é acompanhada também de outra distinção que faz entre "Ato" e "Potência". Segundo suas próprias palavras no Del Alma (411b 840), podemos colocar a questão da seguinte maneira:

> Descrevemos uma classe de objetos existentes como substância; subdividimos esta em três classes ou tipos: a matéria, que não é em si mesma um ser individual; a forma ou figura, em virtude da qual se atribui diretamente à coisa a individualidade; finalmente, o composto dessas duas coisas ditas antes. (Del Alma, L.II – Cap. 1).[4]

A substância material é vista como uma espécie de suporte ou substrato físico que recebe as determinações da forma; a forma, por sua vez, é a substância concebida como essência da matéria, aquela que confere à matéria certa configuração particular. Conforme Chauí (2002), na natureza matéria e forma não existem separadamente, o que existe são seres individuais, isto é, substâncias compostas de matéria e forma; pois, se a matéria pura pudesse existir sem nenhuma forma e a forma pura existir sem nenhum suporte material, estaríamos bem próximo ao pensamento platônico:

[4] Describimos uma clase de los objetos existentes como sustância; y subdividimos esta em tres clases o tipos: la matéria, que no es em sí misma em ser individual; la forma o figura, em virtud de la cual se atribuye directamente a la cosa la individualidad; finalmente, el composto de las dos cosas ditas antes.(Del Alma, L.II – Cap.1).

> Se a matéria pura sem forma e se a forma pura sem matéria existissem, voltaríamos a Platão. Para Aristóteles, só existem realmente na natureza a matéria com forma e a forma com matéria, pois só existem realmente as substâncias individuais que são compostas de matéria e forma. (CHAUI, 1994/2002, p.393).

Além de serem constituídos de matéria e forma os objetos físicos estão em constante movimento, seja em sentido de mudança de estado (nascimento, crescimento, envelhecimento e morte) ou em sentido de locomoção no espaço; logo, empregamos os conceitos de ato e potência para caracterizar esta mudança, entendendo-a como a passagem daquilo que existe em potência à sua existência em ato. De acordo com o pensamento aristotélico, a matéria é potencialidade e a forma é atualidade (411b 840): "A matéria é potencialidade, enquanto que a forma é realização ou atualidade" (Del Alma, L.II Cap.1)[5]; isso quer dizer que está presente na matéria de qualquer objeto natural a possibilidade deste transformar-se, isto é, mudar de forma, por isso a existência material será sempre um potencial para a mudança, enquanto que a forma, a atualização da matéria num dado momento, ou seja, a realização, aqui e agora, daquilo que nela estava contido potencialmente. Por exemplo, numa semente, está contida como potencialidade a forma de uma árvore, e a árvore já formada é a atualidade da semente.

Para Aristóteles (412a 841), a relação da alma com o corpo é vista como a relação matéria-forma; a alma é a forma atual do corpo e este é a matéria e potencialidade:

> Desta maneira, a alma deve ser substância no sentido de ser a forma de um corpo natural, o qual possui potencialmente a vida. A substância é, neste sentido, a atualidade. A alma é, pois, a atualidade dessa classe de corpo que temos descrito. (Del Alma, L.II – Cap.1)[6].

[5] La matéria es potencialidad, mientras que la forma es realización o actualidad. (Del Alma, L.II Cap. 1).
[6] De esta manera, el alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de um cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. Y la sustancia es, en este sentido, la actualidad. El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito. (Del Alma, L.II – Cap.1).

Neste sentido, se forma e matéria não existem separadamente, segue-se que alma e corpo também não poderiam manter uma existência independente; com o fim da vida, teríamos o fim do corpo e também da alma.

Todavia, no Livro III do Del Alma, Aristóteles concede à alma racional (aquela só encontrada no ser humano, que se define como faculdade intelectiva responsável pela faculdade de pensar) uma existência autônoma e separada do corpo. Nesta alma, ainda ressalta uma diferença entre intelecto (ou mente) ativo e intelecto passivo, em vista da qual o primeiro é considerado como aquela parte que pensa os conteúdos universais e intemporais, por isso é imortal e eterno; enquanto que o segundo é unido ao corpo e está relacionado com as percepções e sensações, por isso é perecível, como escreve o autor (430b 865):

> A mente é, neste sentido, separável; não é passiva nem está mesclada com nada, posto que é essencialmente uma atualidade; [...] Quando está separada, ela é sua própria verdade e nada mais, e somente isto é imortal e eterno [...]. (Del Alma, L.III – Cap.5)[7].

A questão da imortalidade presente em alguma forma, como afirma Bertrand Russell, sempre suscitou diversas interpretações dos estudiosos do pensamento aristotélico; sobre a questão da imortalidade da alma, Russell a resume com tais palavras:

> O espírito é a parte de nós que compreende as matemáticas e a filosofia; seus objetos são intemporais [...] A alma é o que move o corpo e percebe os objetos sensíveis; caracteriza-se por auto-nutrição, sensibilidade, pensamento e mobilidade; mas o espírito tem a função mais elevada do pensamento, que não tem relação com o corpo nem com os sentidos.Daí poder o espírito ser imortal, embora o resto da alma não possa sê-lo. (RUSSELL, 1969, p.197).

[7] La mente es, en este sentido, separable; no es pasiva ni está mezclada con nada, puesto que es essencialmente uma actualidad; [...] Cuando está separada, ella es su propia verdad y nada más, y solamente esto es inmortal y eterno [...]. (Del Alma, L.III – Cap.5).

Apesar de um ponto de vista diferente de Platão, já que, para este, a alma era imortal e pertencia ao reino espiritual (ideal), Aristóteles não consegue se desvencilhar inteiramente de um dualismo corpo-mente. Pois, mesmo considerando a alma mortal, vista como um princípio de vida inerente a todo organismo, ainda assim, identifica no homem a existência de uma parte dela (intelecto ativo) semelhante à concepção platônica, isto é, racional de natureza divina e imortal. Marco Zingano em seu livro "Razão e Sensação em Aristóteles" ressalta o quanto são polêmicas e complexas as idéias desse filósofo; acredita que a doutrina do intelecto deve ser encarada mais como um problema relacionado ao conhecimento do que como uma tese ontológica:

> Na verdade, se posso resumir assim a tese que guia este trabalho, o problema da noética aristotélica não é algo herdado ou resíduo de uma tese abandonada por metade; não se trata de nenhum substancialismo mitigado ou quase-dualismo. O problema da doutrina aristotélica do intelecto é, ao contrário, o reconhecimento de uma dificuldade peculiar ao conhecimento, cuja solução demandará todos os esforços da filosofia moderna. (ZINGANO, 1998, p.11).

No entanto, Zingano reconhece que na doutrina aristotélica da relação alma e corpo existe certa tensão por apresentar os processos mentais relacionados e unidos ao corpo e, simultaneamente, estabelecer uma existência separada a uma parte da mente (no caso o intelecto ativo):

> [...] de certa forma, a psicologia aristotélica pode ser vista como esta tensão de apresentar as afecções da alma como eventos psicofísicos e, ao mesmo tempo, salvaguardar o estatuto não corporal da atividade noética. (ZINGANO,1998, p.12).

Um ponto muito interessante na visão de Zingano é que ele admite que esta tensão poderia ser evitada caso Aristóteles tivesse percebido que a atividade mental está relacionada às operações cerebrais:

> Isto parece tornar a tensão existente no De Anima um produto de um erro de investigação, pois Aristóteles poderia ter percebido que também a atividade de pensar está ligada às operações de um certo órgão, como o cérebro, por exemplo, o que dissolveria a tensão. (ZINGANO, 1998 p.13).

Embora saber-mos, a partir de nossa visão científica atual, que mente e cérebro interagem, parece que a tensão não se dissolveu ainda, pois agita e inspira as teorias contemporâneas, na medida em que se tenta esclarecer quais tipos de relações mantém a atividade mental com a atividade cerebral.

De maneira geral, enxergar o ser humano como um composto antagônico de alma e corpo não foi característica apenas da antiguidade grega; esta visão também marcou profundamente o período medieval que, por sua vez, foi fortemente influenciado pelas teorias de Platão e Aristóteles. Uma das grandes expressões deste período é o filósofo e teólogo Santo Agostinho, que na sua obra *Sobre a potencialidade da alma* revelou claramente a concepção dualista medieval.

Esta obra consiste em um diálogo entre o próprio autor e seu aluno Evódio (futuro seguidor de suas idéias) com o qual discute sobre a origem e natureza da alma e sobre sua união com o corpo. Logo no início, Santo Agostinho responde ao seu aluno que a alma é uma criação divina, que foi criada à semelhança de Deus e por isso é imortal. Em relação à sua natureza, diz ser algo totalmente distinto da matéria. “Não a podemos imaginar, no sentido dimensional, tamanho, largura, vigor físico, porque tudo isso é corpóreo, e só poderíamos falar da alma nestes termos como um tipo de comparação, relativamente aos corpos” (SANTO AGOSTINHO, 1997 p. 27).

Segundo este ponto de vista, a alma também teria um valor superior em relação ao corpo, pois, além de ser o princípio de todas as operações humanas, é concebida como uma substância autônoma, contida em si mesma, independente de qualquer relação material.

> Sendo mais conveniente, prefiro começar mostrando que existem coisas onde não encontramos relações materiais que você supõe devam existir dentro da alma. Se lhe parece que alma poderia ser um nada, porque não apresenta dimensões do corpo, entenderá que justamente por isso ela deve ser tida em maior consideração, pois é superior às coisas materiais exatamente por isso, porque não é matéria. (SANTO AGOSTINHO, 1997 p. 28).

Sobre a união com o corpo, notamos a proximidade ao pensamento platônico, com a idéia de que a alma estaria unida ao corpo como um piloto em seu navio, cuja finalidade é dirigi-lo, e assim conclui Santo Agostinho (p. 67) com relação à alma: “É substância dotada de razão, apta a reger um corpo”.

Após esta breve digressão histórica, percebemos (apesar da evidente diferença que há entre estas três filosofias) uma característica em comum, no que toca a uma concepção dualista do ser humano, com ênfase numa alma imortal (não-física) como princípio de sua verdadeira realidade. Consideremos o seguinte comentário de Popper em uma passagem da sua obra *O eu e o cérebro* a respeito do mesmo assunto:

> Os filósofos que seguiram os pitagóricos (inclusive Simmias), na proposição de uma teoria da alma e/ou da mente e que interpretaram como essências incorpóreas, foram Sócrates (possivelmente), Platão (certamente) e Aristóteles. Eles foram seguidos mais tarde pelos neoplatônicos, por Santo Agostinho e outros pensadores cristãos, e por Descartes. (POPPER, 1977, p. 212).

Embora haja a presença marcante desta dicotomia ou dualidade tanto na filosofia grega, quanto na medieval, o foco desses pensadores não era explorar o abismo epistemológico ou o problema a respeito de uma interação entre mente (alma) e corpo, como colocamos no início desta seção.

À parte estas posições dualistas, veremos que a problematização e questionamento sobre a mútua relação entre um estado mental e um estado fisiológico

ocorrem somente a partir da idade moderna, com o pensamento cartesiano, o qual passaremos a tratar.

1.2 – O Legado Cartesiano

É consenso entre a maioria dos pensadores contemporâneos o título dado a Descartes (1596 – 1650) como o primeiro a formular na modernidade o problema da interação entre mente e corpo, e a iniciar uma tradição específica em filosofia da mente, como mostram as palavras de Teixeira em sua obra *Mente, Cérebro e Cognição*:

> Foi René Descartes quem propôs, pela primeira vez nos tempos modernos, a existência de uma descontinuidade essencial entre mente e corpo, entre o físico e o mental. A partir de sua filosofia (o cartesianismo), a questão da separação entre matéria e pensamento torna-se um problema filosófico. O cartesianismo formula e institui esse problema específico, a partir de uma demonstração filosófica na qual Descartes supõe que podemos *deduzir*, numa cadeia de raciocínios coerentes, que corpo e alma são duas substâncias distintas, e que suas propriedades são incompatíveis. (TEIXEIRA, 2000, p. 29).

Empenhado em questões epistêmicas, para Descartes o conhecimento não poderia se justificar na experiência sensível, já que esta era considerada fonte de incerteza, devido à natureza mutante dos objetos materiais. Na tentativa de fornecer fundamentos seguros às ciências de sua época, já que estas se baseavam apenas na experiência, este filósofo precisava de uma base firme para o saber e o encontrou na razão humana. A partir de uma profunda meditação, utilizando o método da "dúvida sistemática" como caminho de se chegar à verdade, encontra as certezas fundamentais, das quais a primeira destas foi a certeza sobre sua própria existência como puro pensamento; isto é, através da idéia de si mesmo ("eu sou")

como indubitável, estabeleceu a existência de um sujeito pensante (*cogito ergo sum*), conforme escreve:

> Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele [um gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, [1641] 1973 p. 100).

Em seguida, descobre racionalmente a idéia de extensão, por meio da qual os objetos materiais poderiam ser explicados, o qual é paradigmamente colocado no exemplo do pedaço de cera que é aquecido:

> Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável [...] É preciso pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? (DESCARTES, [1641] 1973 p. 105).

No entanto, a única realidade estabelecida até o momento é a realidade do pensamento (idéia de sujeito pensante e a idéia de extensão), sendo o passo seguinte a conquista da certeza sobre a existência de Deus. A existência de Deus, entendendo este como uma substância infinita, perfeita, eterna, imutável, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas, é provada pela presença de sua idéia na razão humana, pois acredita Descartes que o homem, concebido como uma substância finita, não poderia ser a causa da idéia de uma substância infinita (como Deus) em sua mente, não poderia tê-la originado em pensamento simplesmente a partir da negação da idéia de finitude, como o próprio diz:

> [...] ainda que a idéia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. [...] portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. (DESCARTES, [1641] 1973, p.115-116).

A idéia de Deus como substância infinita é uma das certezas fundamentais do pensamento cartesiano, e esta idéia vai ter um peso maior porque dará sustentação a todas as demais idéias claras e distintas:

> Esta mesma idéia [idéia de Deus] é também mui clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nessa idéia. (DESCARTES, [1641] 1973, p.116).

Estabelecidas estas verdades fundamentais, o passo seguinte será a conquista da prova sobre a existência real das coisas materiais; afirma este filosofo que a causa das idéias sobre os objetos físicos não poderia ser outra que a existência efetiva dos próprios objetos físicos:

> [...] elas [essas idéias] me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, [...]. E, portanto, é preciso confessar que há coisas que existem. (DESCARTES, [1641] 1973 p. 143).

Grosso modo, o mundo cartesiano ficou dividido em duas substâncias distintas entre si, de um lado a substância pensante (imóvel, indivisível, inextensa), de outro, a substancia material (móvel, divisível, extensa), e segundo a comunidade contemporânea de filosofia da mente, esta teoria ficou conhecida como *dualismo de substâncias*. Em relação ao ser humano, este foi concebido como uma mistura substancial de mente (pensamento) e corpo (matéria):

> A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. (DESCARTES, [1641] 1973 p.144).

A partir do momento em que Descartes considerou o mundo repartido em duas substâncias de naturezas distintas e, concomitantemente, concebeu o homem como uma composição substancial, logo se impôs a pergunta crucial sobre, como esta interação ou composição seria possível. Conforme Teixeira:

> Ora, se espírito e corpo são radicalmente diferentes, isto é, se o espírito é imaterial, como ele poderia interagir causalmente com o corpo? Em outras palavras, como é que a intenção de levantar-me e abrir a porta, que é imaterial como tudo que ocorre no meu espírito, poderia interagir (causalmente) com meu corpo, produzindo um movimento nos meus músculos que poria a andar e a caminhar até a porta? (TEIXEIRA, 2000, p. 30).

A resposta cartesiana para esta pergunta pode ser resumida da seguinte maneira: a mente está unida ao corpo através de uma glândula (pineal) localizada no meio dos dois hemisférios cerebrais; esta glândula é a sede da mente, é o órgão mediador entre esta e o corpo em geral; o cérebro, por sua vez está conectado a todas as regiões do corpo conforme a distribuição dos nervos ou vias nervosas; no sangue que circula por estas veias existe um vento ou um ar muito sutil chamado *espírito animal*, que é responsável pela comunicação propriamente dita, pois, se temos o desejo de passear, por exemplo, a mente ligada à glândula faz com que este espírito animal presente no cérebro se mova com o sangue pelas vias nervosas até os músculos da perna, fazendo-nos andar; se temos a sensação de calor, isto ocorre devido à algum estímulo na pele que impele o espírito animal a se mover até o cérebro pelo qual a glândula o traduz em sentimento de calor, e assim por diante.

Em linhas gerais, nesta teoria é concedida à mente um papel causal importante, já que teria o poder de determinar e controlar movimentos físicos; no entanto, ela não estaria sujeita às leis fisiológicas dos corpos, mesmo estando ligada à glândula pineal:

> Mas a vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida; [...] Assim, quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se de maneira necessária, para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada; assim, quando se pretende fixar a atenção para considerar por algum tempo um mesmo objeto, tal vontade retém a glândula, durante esse tempo, inclinada para um mesmo lado; assim, enfim, quando se quer andar ou mover o próprio corpo de alguma maneira, essa vontade faz com que a glândula impila os espíritos para os músculos que servem para tal efeito. (DESCARTES, [1641] 1973 p. 242-243).

Com esta resposta, o problema se agravou ainda mais. De acordo com a física cartesiana, o universo era visto semelhante ao funcionamento de um relógio (isto é, as causas só são exercidas através do contato), pois todo o movimento ou existência era descrito mediante um princípio de causa e efeito. Sabe-se que Descartes tinha uma crença neste principio, já que era um de seus axiomas mais importantes:

> Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir. (DESCARTES, [1641] 1973 p. 182).

Por sua vez, este princípio de causalidade, presente no universo dos objetos extensos, era caracterizado por meio do impulso e do choque, que por sinal, ficou conhecido também como causalidade mecânica dentro do mecanicismo clássico. Sendo assim, a interação mente-corpo cartesiana se dava conforme este tipo de causalidade mecânica, gerando uma contradição em sua teoria. Afirma Popper:

> [...] Descartes, entretanto, encontrou dificuldades especiais sobre o problema da interação, que para ele tornou-se o problema de como uma alma imaterial poderia agir sobre um mundo físico, de mecanismos semelhantes ao relógio, no qual toda causalidade física era, essencial e necessariamente, baseada no impulso mecânico. Minha tese é a de que, tentando combinar a doutrina da incorporeidade da alma e da interação, com o principio mecânico e monista da causalidade física, Descartes criou uma dificuldade inteiramente nova e desnecessária. Esta dificuldade levou a uma nova mudança no problema corpo-mente (e, com os sucessores de Descartes, ao paralelismo corpo-mente e depois à tese da identidade). (POPPER, 1977, p. 225).

Aos olhos da maioria dos filósofos da mente de nossa época, a explicação cartesiana deixou grandes lacunas, porque não conseguiu esclarecer de fato como a mente faz para mover os espíritos animais no cérebro. Não poderia ser um tipo de ação mecânica, já que esta era admitida somente para objetos de extensão. Assim, um paradoxo pode emergir se pensarmos que a mente tenha uma sede (glândula pineal) particular no cérebro, uma vez que ela, por não ser extensa, não poderia ocupar lugar algum no espaço.

De um modo geral, a partir da teoria cartesiana, a qual endossa em certo sentido uma independência de duas substâncias distintas entre si, surge um abismo conceitual onipresente todas as vezes que se tenta dar uma resposta coerente e satisfatória sobre a mútua relação entre a mente e o corpo. Diversas foram as abordagens e teorias pós-cartesianas que se dispuseram a resolver este problema em torno do qual se formou uma forte tradição em filosofia da mente, cujas respostas oscilaram entre perspectivas extremas. Passaremos a seguir a descrever algumas destas, as mais relevantes segundo o nosso entender, e podemos adiantar que o ponto central mais interessante será a apresentação do pressuposto filosófico em que cada uma de tais abordagens se baseiam.

1.3 – A Tradição Materialista da Mente: algumas versões contemporâneas

Apesar da dificuldade teórica estabelecida pela concepção cartesiana, no que se refere à interação mente-corpo, o ponto de vista dualista ainda prevaleceu entre os filósofos que sucederam Descartes. Grosso modo, isso ocorreu, afirma Teixeira (2000), por dois motivos: primeiro, por não abrirem mão do princípio de causalidade física; segundo, por ainda compartilhar da existência de mente e corpo como duas substâncias diferentes; para os dualistas é possível sustentar estas duas teses, já na perspectiva materialista isso não seria possível.

O materialismo atual não possui um passado recente. Se, fôssemos contar a sua história, teríamos que começar pelos atomistas, passando por muitos outros filósofos em épocas posteriores até os nossos dias. Conforme a opinião de Popper (1977), sempre foi uma grande inspiração para a ciência e, a partir do século XIX, serviu como pressuposto filosófico a diversas abordagens sobre a mente. De um modo geral e breve, podemos definir o materialismo como aquela doutrina que afirma ser a realidade constituída apenas de matéria (ou de outras grandezas físicas, como energia, etc.), ou seja, que todo o universo é composto, em última análise, por partículas físicas em campos de força (ou por outra ontologia física), por isso é conhecida também por *fisicalismo.*

Com o desenvolvimento progressivo de algumas ciências no século XIX, tais como a física, fisiologia, bioquímica, e com o avanço na criação de novas tecnologias no início do século XX, o materialismo, como fonte inspiradora para estas ciências, passa a ser uma das opções filosóficas mais aceitáveis entre os filósofos e cientistas em geral, conquistando adeptos em todas as áreas ou disciplinas. Ela se caracteriza por ser uma visão realista ao contrário do instrumentalismo ou do positivismo, presente, por exemplo, no behaviorismo. Com a ascensão do realismo fisicalista na década de sessenta, esta vai ser a

base fundamental de muitas teorias contemporâneas da mente, como variantes do funcionalismo, reducionismo, eliminativismo e assim por diante, principalmente por dissolver a antiga dificuldade cartesiana, com a admissão apenas de substâncias materiais no mundo.

Entende-se por **behaviorismo** aquela vertente da psicologia que estuda as relações entre estímulos e respostas comportamentais dos indivíduos. Geralmente nesta perspectiva, costuma-se afirmar que os estados mentais são expressos no comportamento exterior, isto é, em última análise, padrões de comportamento são a base para a explicação da mente. Afirma Searle em *A redescoberta da mente* que:

> [...] o behaviorismo apresentou-se em duas variedades: "behaviorismo metodológico" e "behaviorismo lógico". O behaviorismo metodológico é uma estratégia de pesquisa em psicologia, no sentido de que uma ciência da psicologia deva consistir em descobrir as correlações entre *inputs* de estímulos e *outputs* comportamentais. Uma ciência empírica rigorosa, de acordo com esta concepção, não faz nenhuma referência a quaisquer itens mentalísticos ou introspectivos misteriosos. O behaviorismo lógico vai ainda um degrau além e insiste em que não existem tais itens para se fazer referência, exceto na medida em que existam na forma de comportamento. (SEARLE, 1997, p. 51-52).

Esta última variedade descrita por este autor pode ser vista como uma tendência mais radical de behaviorismo, a qual acredita que as entidades mentais não existem porque são estabelecidas através de um vocabulário contaminado por erros lógicos, admitindo apenas a existência do comportamento ou disposições para o comportamento.

A **tese funcionalista** define os estados mentais em termos de suas relações causais com padrões de estímulos de entrada e comportamento de saída. Um estado mental, por exemplo, o da crença de que irá chover, pode ser descrito em termos da percepção de uma concentração de nuvens e trovoadas, e um comportamento correspondente, como pegar um guarda-chuva ou fechar uma janela... Na presença deste padrão de estímulos e respostas comportamentais, poderíamos atribuir ao sujeito o estado mental (no caso a crença)

correspondente. Conforme Teixeira (2000), podemos dizer que o funcionalismo é constituído por três premissas básicas:

> a) a realidade dos estados mentais [...]; b) a idéia de que os estados mentais são redutíveis a estados físicos [...]; e c) os estados mentais são definidos e caracterizados pelo *papel funcional* que ocupam no caminho entre o *input* e o *output* de um organismo ou sistema [...] Esse papel funcional caracteriza-se seja pela interação de um estado mental com outros que estejam presentes no organismo ou sistema, seja pela interação com a produção de determinados comportamentos. (TEIXEIRA, 2000, p. 124).

A diferença com o behaviorismo é que o primeiro não admite um papel causal da mente em relação ao comportamento, enquanto na corrente funcionalista, os estados mentais mantêm relações de causalidade não somente com o padrão de entrada e saída, mas também com outros estados mentais, como descreve Paul Churchland em *Matéria e Consciência:*

> Enquanto o behaviorismo esperava definir cada tipo de estado mental exclusivamente em termos de entradas de dados do meio ambiente e saídas comportamentais, o funcionalismo nega que isso seja possível. Para o funcionalista, a caracterização adequada de quase todos os estados mentais envolve uma referência não eliminável a uma série de estados mentais com os quais o estado mental em questão está conectado em termos causais, e, assim, uma definição reducionista em termos de entrada e saída é totalmente impossível. (CHURCHLAND, 1998, p. 68).

Em geral, os estados mentais são definidos em termos da função que lhes cabe dentro de um sistema ou padrão, no caso, a crença (de que irá chover), cuja função é expressa no ato de percepção e prevenção da chuva.

A **teoria materialista reducionista** é aquela vertente que afirma que os estados mentais se reduzem aos estados neurológicos do cérebro. Por exemplo, assim como a água se reduz ao comportamento molecular em H_2O, acreditam os reducionistas que, neste

mesmo sentido, um estado mental pode ser reduzido a um estado neurofisiológico; como afirma Churchland:

> [...] a tese central [do reducionismo] é a própria simplicidade: os estados mentais são estados físicos do cérebro. Isto é, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a (é uma mesma coisa que) algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou sistema nervoso central (CHURCHLAND, 1998, p. 52).

Os pesquisadores da corrente **eliminativista** não somente afirmam que os estados mentais são idênticos a estados do cérebro, mas, que o vocabulário mentalista utilizado para descrever os estados mentais deve ser eliminado por um vocabulário mais preciso, tal como o da neurociência. Um representante desta corrente é Paul Churchland, que é bastante otimista com as novas descobertas da neurociência e os procedimentos tecnológicos criados para penetrar objetivamente o cérebro:

> Se o materialismo, afinal de contas, for verdadeiro, então será o arcabouço conceitual de uma neurociência acabada que irá incorporar a sabedoria básica a respeito de nossa natureza interior [...] Consideremos a possibilidade de aprender a descrever, conceber e aprender introspectivamente as abundantes complexidades de nossa vida interior no âmbito do arcabouço conceitual de uma neurociência "acabada", ou pelo menos desenvolvida muito além do estado atual. (CHURCHLAND, 1998, p. 277).

Em resumo, este autor acredita que o arcabouço conceitual da psicologia popular[1], por meio do qual nós descrevemos nossos estados e processos mentais, pode ser eliminado pelo vocabulário de uma sofisticada neurociência. Um dos vários exemplos utilizados para apoiar esta sua visão é o relato da experiência interna de uma criança e de um regente musical, no que diz respeito à audição de uma mesma música, pois se nota uma

[1] Psicologia Popular é o nome dado pela comunidade de filósofos da mente para um conjunto de termos do senso comum, com os quais expressamos nossa vida mental ordinária, termos tais como: crença, desejo, esperança, medo, intenção,ira, etc.

enorme diferença entre as descrições de ambos. O regente, por sua vez, opera com um esquema conceitual amplo que lhe permite discriminar com precisão cada tom, acorde, instrumento, etc, enquanto que as explicações da criança, neste sentido, são consideradas como prematuras, mas estão sujeitas ao aprendizado: “O regente ouve muito mais do que a criança podia ouvir, e provavelmente mais do que a maioria de nós consegue”. (CHURCHLAND, 1998, p. 276). Neste caso, acreditamos que as descrições do regente refletem o ideal de explicação buscado pela terminologia de uma neurociência acabada.

De modo geral, estas são algumas versões contemporâneas sobre a mente que julgamos relevante apresentar neste momento. Se fôssemos analisar cada teoria em particular, notaríamos que cada uma aborda a mente sob sua perspectiva, algumas consideram-na como um fenômeno funcional, outros pesquisadores optam por estudar o comportamento inteligente, outros, os estados neurológicos do cérebro, etc, mas, um dos pontos centrais em comum a ser evidenciado é que muitas dessas teorias compartilham da visão materialista da realidade, e todas se enquadram numa concepção positivista de ciência, que vamos discorrer mais adiante.

Podemos dizer sem receio que o materialismo se tornou uma das posições mais fortes em filosofia da mente, porque não apenas representou uma alternativa de resistência ao dualismo, eliminando a problemática mente-corpo estabelecida pelos dualistas, como também se opôs ao behaviorismo, que prioriza a matéria, mas numa perspectiva fenomênica, instrumentalista.

Como dissemos antes, com o desenvolvimento de instrumentos tecnológicos de última geração, possibilitou-se um grande passo nas pesquisas voltadas para o cérebro. Hoje se pode falar já de um mapeamento cerebral referente à nossa vida mental, isto, de certa forma, fortalece e aumenta ainda mais a crença no programa materialista; observamos as palavras de Teixeira:

> Essa se tornou, a partir dos anos de 1950, uma das correntes mais fortes da filosofia da mente no século XX. Sua inspiração é a perspectiva crescente de que novas descobertas no campo da neurociência permitir-nos-ão, mais cedo ou mais tarde, concluir que a mente é algum tipo de manifestação da atividade do cérebro [...] Toda a nossa vida mental nada mais seria do que uma grande variação dos estados químicos e físicos de nosso cérebro. Nossas angústias, desejos e intenções seriam apenas um produto do cérebro e supor que tenham existência autônoma não passaria de uma ilusão. (TEIXEIRA, 2000, p. 65).

Por outro lado, também são dirigidas várias críticas a esta tradição. Muitas delas ocorrem pelo fato de seus defensores minimizarem ou até mesmo negarem a existência dos estados mentais, como assinalou Teixeira (2000). John Searle é um autor que têm feito várias críticas ao materialismo (especificamente, a algumas de suas versões), porque acredita na existência intrínseca dos fenômenos mentais. Afirma, grosso modo, que é possível sustentar uma visão materialista (particular) da mente e, ao mesmo tempo, admitir a existência subjetiva dos estados mentais e suas influências causais sobre os eventos fisiológicos. Portanto, veremos no próximo capítulo como se apresenta a proposta searleana segundo este contexto materialista de teorias contemporâneas da mente.

Comentário Final

Neste capítulo, tratamos brevemente da noção de mente e corpo segundo algumas concepções presentes ao longo da história filosófica. Vimos, conforme a perspectiva do dualismo, que uma reflexão sobre a interação da alma (mente) com o corpo se deu, na antiguidade com Platão e Aristóteles; na Idade Média, com Santo Agostinho. Passamos pela concepção cartesiana que identificou fundamentos seguros em favor da visão dualista, afirmando existir apenas duas substâncias: a pensante e a extensa. No entanto, na concepção dualista se enfrenta um grande problema pela frente que é explicar qual o tipo de relacionamento que tem a mente (pensamento) com o corpo (extensão). Logo após, falamos

um pouco sobre a proposta materialista e de como esta pretendia resolver definitivamente este devido impasse. Numa certa vertente materialista, não haveria problema algum em considerar como a causa de um evento físico (ação humana), um estado mental (desejo), desde que este fosse reduzido a nada mais que processos neurofisiológicos.

Passamos rapidamente por algumas versões contemporâneas da mente sem, entretanto, enfatizar os prejuízos ou benefícios que elas apresentam. Pois, o maior problema destas versões ou da própria tradição materialista, como apontam certos autores, é a tese de que os estados mentais teriam pouca (ou nenhuma) eficácia causal em relação ao comportamento humano, uma vez que está implícito na descrição materialista da realidade um fechamento causal-físico do mundo. Dessa maneira, surge novamente, mesmo que num plano moral, a pergunta sobre o grau de responsabilidade e liberdade relacionados às ações humanas, já que não poderíamos falar em causas mentais mas, somente, em causas físicas.

Portanto, trataremos no capítulo seguinte de algumas críticas direcionadas à algumas correntes materialistas da mente pelo filósofo John Searle, o qual, entre diversas coisas que afirma, diz que o materialismo não resolve o problema mente-corpo, apenas o dissolve.

CAPÍTULO II – O NATURALISMO BIOLÓGICO: UMA TEORIA DA MENTE CONFORME SEARLE

Apresentação

Após termos tratado de alguns pontos de vista sobre a relação mente-corpo ao longo da história da filosofia, juntamente com algumas versões contemporâneas que se propuseram a solucionar o problema desta relação colocado por Descartes, trataremos agora do ponto de vista de John Searle a respeito deste assunto.

Portanto, este capítulo tem por objetivo apresentar a concepção searleana de mente-corpo, que se denomina como uma espécie de "naturalismo biológico". Veremos, primeiramente que, nesta perspectiva, estudar a mente implica em estudar os fenômenos conscientes de um sujeito, compreendendo-os como estados comuns de ciência *(awareness)* e sensibilidade que começam ao acordar-se e terminam quando se dorme. Em seguida, vamos expor a crítica que dirige à tradição materialista da mente, enfatizando o equívoco presente numa terminologia, originada com Descartes, freqüentemente utilizada para descrever a realidade psicológica. No final, apresentaremos um dos pontos fundamentais da teoria do naturalismo biológico, a saber, a subjetividade ontológica da mente que irá se chocar com a metodologia objetivista da ciência, e veremos, também, como esta questão é bem polêmica nas discussões contemporâneas, com o exemplo histórico do debate entre Searle e Dennett.

2.1 – O Naturalismo Biológico: a consciência como fenômeno central da mente

A teoria que Searle apresenta à comunidade de filosofia da mente é denominada "naturalismo biológico", teoria essa na qual a mente é entendida como um fenômeno natural e biológico. O sentido de "natural" é que a mente pode ser incluída e compreendida como parte ordinária do mundo físico, tal como as montanhas, a gravidade, a camada de ozônio, etc, e o sentido de "biológico" é pelo fato de a mente ser uma propriedade exclusiva do cérebro, semelhante à digestão, considerada uma propriedade exclusiva do estômago e do resto do aparelho digestivo. Como afirma em *A Redescoberta da Mente*:

> [...] os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro. Para distinguir esta concepção das muitas outras neste campo, chamo-a de "naturalismo biológico". Os processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática. (SEARLE, 1992/1997, p. 07).

Segundo este autor, *mente* significa *consciência*. Diz que não tem o menor sentido pesquisar sobre 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: "[...] 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". (SEARLE, 1992/1997, p. 31).

De maneira geral, acredita Searle que a consciência pode ser concebida como uma característica biológica e, ao mesmo tempo, ser causada por processos neurofisiológicos:

> Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (SEARLE, 1992/1997, p. 133).

Logo, se impõe a questão crucial: que tipo de relação causal mantém a consciência com o cérebro? Esta é a pergunta principal em torno da qual se formou toda uma tradição em filosofia da mente que, em Searle, se apresenta numa perspectiva biológica, na qual, o que importa saber é como o cérebro causa a variedade dos estados mentais conscientes. Assim, veremos no próximo capítulo a resposta propriamente dita conforme o ponto de vista do naturalismo biológico; porém, antes precisamos esclarecer em que medida sua teoria da mente é uma teoria da consciência.

Como já foi dito, esta é uma teoria da consciência na medida em que toda a multiplicidade de estados mentais consiste em estados mentais conscientes. Para melhor ilustrar o que este autor quer dizer com *consciência*, utilizaremos o exemplo de alguém que tivesse que descrever seu estado mental num momento qualquer (suponha que esteja caminhando em um bosque). O que poderia falar é que em tal momento vê árvores e pássaros à sua volta, sente calor ou frio devido à temperatura, sente prazer ou desagrado pela paisagem natural, está alegre, triste, etc; iria descrever apenas suas diversas formas de percepções e sensações momentâneas. Todavia, consciência seria nada mais que o conjunto destas percepções, sensações e sua noção básica seria definida como todos aqueles estados de conhecimento e sensibilidade. Como diz o autor em *O Mistério da Consciência:* "[...] 'consciência' se refere àqueles estados de sensibilidade e ciência que começam normalmente quando acordamos de um sono sem sonho e continuam até que dormimos novamente, caímos em coma, morremos ou ficamos 'inconscientes'". (SEARLE, 1997/1998, p. 33).

Existe grande número de formas e variedades de estados conscientes, tais como os que se referem ao sabor de um vinho, o perfume de uma rosa, uma lembrança desagradável, uma dor de dente, etc, mas, em geral, são constituídos por quatro aspectos essenciais: a interioridade, a qualidade, a subjetividade e a intencionalidade.

A interioridade se refere à natureza interior dos estados mentais conscientes com um sentido espacial bastante comum na medida em que tais estados são realizados "dentro" do organismo, mais especificamente no cérebro. Sendo assim, não poderíamos encontrar a consciência em outro lugar fora do organismo; assim como a liquidez da água não pode ser separada da água, a consciência não poderia ser separada do cérebro. (SEARLE, 1998/2000, p.46). Um ponto muito interessante relacionado a este assunto é sobre a localização efetiva de nossas experiências conscientes. Segundo Searle, uma das novidades da neurociência foi descobrir que nossas sensações, tais como dores nas pernas, frio nas costas, etc, não ocorrem de fato nessas regiões do nosso corpo, mas são todas realizadas no cérebro.

Em seu comentário sobre Rosenfield, Searle descreve brevemente a noção de imagem corporal, por meio da qual são possíveis as experiências do cérebro:

> Uma das coisas mais surpreendentes sobre o cérebro é a sua capacidade para formar o que os neurobiólogos chamam de "imagem corporal". Para compreender isto, você sentiu uma dor. Agora, onde exatamente o evento de sentir uma dor ocorreu? O bom senso e a nossa experiência nos dizem que ele ocorreu 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 o nosso corpo. Quando sentimos dores ou outras sensações no corpo, a ocorrência real da experiência dá-se na imagem corporal no cérebro. (SEARLE, 1997/1998, p. 197).

A qualidade diz respeito à maneira particular de cada estado consciente, de senti-lo de um modo determinado que não se sentiria de outro; estando naquele modo, por exemplo, a experiência consciente de saborear um vinho tinto é bem diferente da sensação de ouvir a Nona Sinfonia de Beethoven.

Nas discussões contemporâneas relacionadas ao tema da consciência, têm surgido bastante divergências no que concerne ao aspecto qualitativo dos fenômenos mentais, havendo muitas opiniões diferentes referentes à sua explicação ou à própria possibilidade de

ser ou não um objeto viável de investigação. Este é conhecido como o problema dos “qualia”, como descreve Searle:

> Minha dor tem uma certa sensação qualitativa e é acessível a mim de uma forma que não o é a você [...] 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 tratarmos como realidades objetivas. Tais estados e eventos são, às vezes, denominados “qualia” e o problema de explicá-los dentro de nossa visão de mundo global é chamado de “problema dos qualia”. (SEARLE, 1997/1998, p. 35-36).

O aspecto da subjetividade diz respeito ao fato de que todos os estados mentais conscientes são subjetivos na medida em que são experimentados por um sujeito humano ou animal. Tais estados têm uma ontologia de primeira pessoa porque são experimentados por alguém, diferente de entidades como montanhas e oceanos que têm uma ontologia de terceira pessoa, isto é, existem independentemente da apreciação de um observador externo: “Os estados e processos mentais conscientes têm uma característica especial, não encontrada em outros fenômenos naturais, a saber, a subjetividade”. (SEARLE, 1992/1997, p. 138).

Semelhante ao aspecto anterior, este tema da subjetividade dos estados mentais tem causado uma grande polêmica, por isso, dedicaremos uma seção somente para este assunto.

Em relação ao aspecto da intencionalidade, muitos teóricos acreditam que devido o caráter subjetivo da mente, esta fecha em si mesma numa forma solipsista. Searle afirma o contrário dessa tese, sublinhando que uma das principais funções da mente, segundo o ponto de vista evolutivo, é proporcionar formas para relacionarmo-nos com o meio ambiente e com outras pessoas. Uma das características dos estados subjetivos é que eles se referem ou se relacionam a coisas ou estados de coisas no mundo; e o termo filosófico dado para este tipo de relacionamento é “intencionalidade”.

Sua definição geral é que a maioria dos estados mentais tem que se referir a alguma coisa existente ou não no mundo. É importante observar que a noção de "intencionalidade" é bem diferente da noção de "intenção", e muita confusão teórica é gerada sobre este assunto por não se estabelecer esta distinção. A intenção é apenas mais um caso de intencionalidade, tais como o desejo, a raiva, o amor, etc. Entretanto, nem todos os estados conscientes são estados intencionais (no sentido filosófico do termo). Conclui Searle:

> A maior parte da consciência, mas não toda, é intencional. Posso, por exemplo, simplesmente estar num estado de espírito de depressão ou exultação sem estar deprimido ou exultante por qualquer coisa em particular. Nesses casos, meu humor, como tal, não é intencional. Mas, geralmente, em qualquer estado consciente, o estado é dirigido a uma coisa ou outra, ainda que a coisa "a qual" é dirigido não exista, e neste sentido ele tem intencionalidade. Em um número muito grande de casos, a consciência é verdadeiramente consciência de algo, e o "de" em "consciência de" é o "de" de intencionalidade. (SEARLE, 1992/1997, p. 188).

Definida nestes termos a noção de consciência, julga Searle que há alguns erros e confusões relacionados à interpretação da teoria do naturalismo biológico. O primeiro deles é que, pelo fato de a consciência estar constituída de um aspecto subjetivo, os estados mentais de uma pessoa seriam acessíveis a ela de uma maneira que os mesmos não seriam a outra pessoa. De certa forma, isto sugere a idéia de que não teríamos como saber se outra pessoa tem ou não estados mentais.

Afirma Searle que esta interpretação é equivocada, pois está impregnada de pensamento cartesiano. Meditando sobre o próprio pensar, Descartes descobriu as certezas imediatas e assim inaugurou um procedimento puramente subjetivo que se bastava como prova às suas teorias. Em filosofia da mente, este procedimento é caracterizado por "introspecção", no qual não se dispensa atenção alguma à experiência ou ao comportamento externo como forma de validação de hipóteses ou teorias sobre a vida mental. Nesta perspectiva, as certezas se restringem ao reino particular e privado de cada pessoa. A

conseqüência imediata desse procedimento, segundo pensadores contemporâneos, é que, do ponto de vista epistemológico, não teríamos como saber com certeza se outra pessoa possui ou não estados mentais como nós, já que a certeza se encontra num plano individual. Este problema é conhecido também como o problema de "outras mentes".

Searle contra-argumenta dizendo primeiramente que esta capacidade de introspecção é baseada no modelo da percepção visual, por isso ouve-se muito falar que através de uma visão mental interna verificamos e inspecionamos nossos estados mentais. Mas, no simples fato de ver um objeto qualquer é necessário fazer uma distinção entre o ato de perceber e o objeto percebido, em termos mais técnicos, uma distinção entre *aparência* e *realidade*, ao passo que, no estudo dos estados mentais, não seríamos capazes de fazer tal distinção, como afirma em *Mente, Linguagem e Sociedade*:

> Se eu vejo essa cadeira, então, no ato da percepção, há uma distinção entre a cadeira e a experiência da percepção que me faz perceber a cadeira. Mas não podemos fazer essas distinções para as próprias experiências. Por exemplo, se percebo a minha dor, não sou capaz de distinguir entre a dor e a percepção da dor. Em outras palavras, não sou capaz de fazer a distinção que faria funcionar o modelo da visão, a distinção entre a experiência de percepção e o objeto percebido (SEARLE, 1998/2000, p. 72).

Por esta razão, acredita ser um erro pressupor que a única maneira de conhecer os estados mentais seja por intermédio da percepção, concebida segundo o modelo da visão.

Na tradição behaviorista, especificamente, o comportamento externo é o critério utilizado para conhecer os estados mentais e admiti-los em outros seres; de certa forma, é uma das alternativas em vista a solucionar o problema de outras mentes. Na perspectiva searleana, este não é um critério tão razoável quanto parece, pois aprendemos sobre a vida mental de outros seres não somente pelo comportamento externo, mas por uma analogia entre o papel causal da estrutura de nossa fisiologia e o papel causal da estrutura

fisiológica do ser requisitado (SEARLE, 1992/1997, p.113). Por exemplo, estamos seguros em atribuir, num grau inferior, experiências conscientes a outros animais como macacos, cachorros, gatos, etc, não apenas porque observamos a semelhança de seus modos de agir com os nossos, mas porque verificamos que possuem bocas, orelhas, olhos, cérebros, etc, que desempenham funções causais em suas experiências, assim como nas nossas. Em seres como amebas e pulgas, por exemplo, não estaríamos tão seguros assim.

Em linhas gerais, a resposta de Searle ao problema epistêmico de outras mentes é que o comportamento por si só não seria o único fundamento empírico confiável; é a partir da conexão entre ele e a estrutura fisiológica causal do organismo que é possível a descoberta de estados mentais nos outros. Dessa forma, não elimina a plausibilidade de métodos objetivos ou de terceira pessoa na solução deste problema, já que existem muitos casos em que se pode estar errado sobre nossos estados conscientes e que estes, apesar de serem subjetivos, podem ser mais acessíveis a observadores externos do que a nós mesmos, tais como os estados de ciúme, auto-engano e desatenção.

Um outro erro relacionado à sua teoria consiste na hipótese de que todos estados conscientes envolvem *autoconsciência.* Isto quer dizer que, em toda percepção consciente de primeira ordem, deve haver uma percepção de *si* de segunda ordem. O contra exemplo apresentado por Searle argumenta que, numa percepção de um objeto, temos a capacidade de deslocar nossa atenção central deste para outro qualquer, inclusive para nós mesmos. Assim, ao caminharmos, podemos ter experiências de árvores, casas e automóveis a nossa volta, como tema central de nossa atenção consciente, mas, podemos voltar a atenção exclusivamente para nós enquanto percebemos árvores, casas e automóveis. Não é porque às vezes temos estados de autoconsciência que devemos pensar que, em todos os casos de percepções conscientes, encontraremos a autoconsciência. (SEARLE, 1998/2000 p.73).

Em suma, tratamos aqui da visão de mente segundo a teoria do naturalismo biológico na qual a consciência, concebida como estados normais de ciência e sensibilidade, ocupa o lugar central. Passaremos em seguida a expor algumas críticas que este autor dirige à tradição materialista da mente e veremos como sua teoria se relaciona com esta tradição.

2.2 – Crítica aos Pressupostos Materialistas

Segundo Searle, com o intuito de solucionar as questões geradas pela filosofia cartesiana, uma comunidade de filósofos e cientistas de áreas afins, a partir do século XIX, passam a estudar a mente sob um paradigma que até então só era utilizado para os objetos físicos. No entanto, esta conversão não ocorre por causa da amplitude e flexibilidade do modelo teórico adotado, mas, por uma mudança na concepção do próprio objeto, isto é, passam a conceber a mente como um fenômeno físico dentre aqueles investigados pela ciência da natureza. Este ponto de vista a respeito da realidade mental é caracterizado como uma visão materialista da mente, à qual este autor atribui sete teses principais:

> 1. Onde está envolvido o estudo científico da mente, a consciência e suas características especiais são de importância muito reduzida (...). 2. A ciência é objetiva (...). A ciência é objetiva porque a própria realidade é objetiva. 3. Porque a realidade é objetiva, o melhor método para o estudo da mente é adotar o ponto de vista objetivo, ou de terceira pessoa (...). 4. A partir do ponto de vista objetivo, de terceira pessoa, a única resposta à pergunta epistemológica "Como conheceríamos os fenômenos mentais de outro sistema?" é: conhecemos pela observação de seu *comportamento* (...). 5. Comportamento inteligente e relações causais de comportamento inteligente são, em certo sentido, a essência do mental (...). 6.(...) Porque a realidade é física, e porque a ciência envolve a investigação da realidade física, e porque não há limites ao nosso conhecimento da realidade física, segue-se que todos os eventos no universo são conhecíveis e inteligíveis por nós. 7. As únicas coisas que existem são essencialmente físicas, *na forma em que o físico é tradicionalmente concebido*, isto é, como oposto ao mental. (SEARLE, 1992/1997, p. 19-21)

De maneira geral, Searle acredita que estes são os pressupostos básicos do materialismo contemporâneo da mente, que vai inspirar e fundamentar as principais correntes mencionadas no primeiro capítulo, tais como behaviorismo, funcionalismo, reducionismo e eliminativismo. A crítica que dirige a estas abordagens se dividirá em duas idéias centrais: a primeira problematizará a noção de matéria, juntamente com os termos “físico” e “mental”, por meio dos quais é descrita toda a realidade; e a segunda, questionará a objetividade do método científico por meio da noção subjetiva de consciência.

A premissa mais forte do materialismo, como já dissemos, é a tese de que o universo é constituído por objetos materiais ou físicos. A matéria, na sua versão clássica, é concebida como algo que ocupa lugar no espaço, possui as propriedades de elasticidade, coesão e de certos estados físicos como sólido, líquido e gasoso. É considerada como uma substância ou essência por meio da qual tudo no mundo pode ser explicado.

Antes de apresentarmos a primeira crítica, exporemos brevemente certas idéias do filósofo Karl Popper (1977) que, já na seção três de sua obra, *O eu e seu cérebro*, mostrou que o próprio avanço do programa materialista desencadeou sua autotranscendência. Segundo este autor, há tempos atrás, o mundo físico era visto como um mecanismo automático semelhante ao funcionamento de um relógio, uma vez que entre os corpos materiais haveria uma interação causal que se dava por meio do choque ou empurrão. Um dos primeiros abalos a esta visão ocorreu com a lei da gravitação newtoniana que, de certa forma, estabeleceu um outro tipo de interação entre os corpos, diferente daquela por contato direto. Assim, nos corpos agia uma força que os impelia a moverem-se, não por meio de um choque direto com outros corpos, mas, por causa de uma ação à distância. Porém, esta força gravitacional não foi tão avassaladora, pois com a extensão da idéia do materialismo, ela passou a fazer parte da noção de matéria como sendo mais uma de suas propriedades essenciais (POPPER, 1996/1997).

A ruptura mais importante se deu através das pesquisas voltadas à natureza do átomo, quando se descobriu que ao redor do seu núcleo existiam partículas menores que se movimentavam de maneira muito instável. A estas partículas deu-se o nome de elétrons e não se podia afirmar se eram ou não carregadas de matéria, conforme o sentido clássico do termo, porque não se tinha uma idéia precisa da direção de seus movimentos; elas se desintegravam, ou seja, algumas desapareciam completamente. Logo depois, no interior do átomo, descobriu-se outras partículas como prótons e nêutrons, e este (átomo) que era indivisível por definição, passou então a ser divisível: "um dos mais importantes eventos na história da autotranscendência do materialismo foi a descoberta do elétron por J. J. Thompson, que considerou (com H. A Lorentz) como sendo uma diminuta partícula do átomo" (POPPER, 1977/1991, p. 23).

Portanto, a noção de matéria como uma substância extensa, isto é, como algo que se conserva no espaço e se mantém idêntico a si mesmo, caiu por terra em prol de uma definição mais elementar. De maneira geral, conclui Popper que os argumentos mais importantes contra o materialismo foram produzidos pelo próprio materialismo e que os resultados das pesquisas na estrutura da matéria transcenderam a si mesmos:

> Assim, a lei da conservação da matéria (e da massa) teve de ser abandonada. Matéria não é "substância", pois não é conservada; ela pode ser destruída e criada [...] Todo esse desenvolvimento para além do materialismo foi um resultado da pesquisa na estrutura da matéria, nos átomos, e, portanto, resultado, ele mesmo, do programa de pesquisa materialista [...] Assim o materialismo transcendeu-se a si próprio. (POPPER, 1996/1997, p. 23 a 25).

O primeiro momento da crítica que Searle dirige contra a tradição materialista, em certo sentido, é análoga à crítica popperiana, pois, problematiza a própria noção de matéria e, conseqüentemente, evidencia um equívoco lógico-conceitual presente na oposição entre físico e mental. Acredita que a redução da realidade às substâncias extensas ultrapassa até mesmo os limites da própria ciência física. Se esta redução fosse correta, teríamos que

considerar os elétrons (concebidos como minúsculos pontos instáveis de massa/energia) excluídos da realidade física: “[...] se consideramos o físico em termos cartesianos como *res extensa*, então é ultrapassado, mesmo como uma questão de física, supor que a realidade física seja física segundo essa definição [...] Assim, na definição cartesiana de ‘físico’, os elétrons não seriam incluídos como físicos”. (SEARLE, 1992/1997, p. 41).

A conseqüência disso refletiu no modo como os termos “físico” e “mental” foram freqüentemente utilizados pelos pesquisadores. Segundo este autor, a concepção cartesiana reduzia teoricamente o mundo a duas categorias mutuamente excludentes: matéria (*res extensa*) e pensamento (*res cogitans*). Aos objetos que fazem parte da primeira classe, são atribuídas certas propriedades tais como a extensão, mobilidade e perecibilidade; já aos objetos da segunda são aplicadas as propriedades opostas ou negativas como a não-extensão, imobilidade e imortalidade. Enquanto a realidade física é explicada segundo leis naturais conforme o movimento dos corpos, a realidade mental recebia, no século XVII, explicações de cunho religioso; por isso, Searle acredita que o motivo mais forte da recusa ao dualismo pela tradição materialista é baseado num receio equivocado de pensar que, se admitir a existência da mente, ter-se-á de aceitar as explicações teológicas ou anticientíficas.

A partir desta data, a oposição entre físico e mental passa a ter uma força conceitual ampla, por meio da qual todas as coisas devem ser descritas. Logo, a recusa aos pressupostos dualistas não ocorre de fato, porque ainda admite-se a veracidade dos termos, enquanto no lugar de duas substâncias, conta-se apenas uma, a material:

> A conclusão é esta: uma vez que você se dê conta da incoerência do dualismo, você também pode ver que o monismo e o materialismo estão igualmente errados. 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. (SEARLE, 1992/1997, p. 42).

Uma crítica importante a Descartes, referente a este assunto, pode ser encontrada na obra *O Conceito de Mente* do filósofo G. Ryle, que já havia identificado na teoria cartesiana problemas de cunho lógico-conceitual. Conforme este autor, mesmo admitindo para a mente os atributos negativos do tipo lógico em que é descrita a matéria, ela era concebida estando alojada (dentro) ao corpo, no entanto, não sujeita a leis mecânicas. Dessa forma, ficou evidente o caráter metafórico do sentido espacial utilizado para descrevê-la e isso mostrou que certas categorias foram empregadas de forma errada.

Para Ryle, uma família de erros categoriais foi a causa de grande equivocidade do vocabulário cartesiano, pois considerou erradamente a diferença entre físico e mental num mesmo plano lógico, isto é, considerou estes termos dentro de uma estrutura comum de categorias, tais como *substância*, *coisa*, *atributo*, etc:

> As diferenças entre o físico e o mental eram assim vistas como diferenças dentro da estrutura comum das categorias de “coisa”, “substância”, “atributo”, “estado”, “processo”, “mudança”, “causa” e “efeito”. Os espíritos são coisas, mas coisas de espécie diferente do corpo; os processos mentais são causas e efeitos, mas espécies diferentes de causas e efeitos dos movimentos corporais. E assim sucessivamente. (RYLE, 1949, p. 19).

A mente era vista como uma coisa tal como o corpo, mas de espécie diferente; pensamento e matéria eram vistos como duas substâncias, embora, distintas entre si:

> [...] a aparente oposição dos dois é tão legítima como o seria a oposição entre “ela chegou à casa lavada em lágrimas” e “ela chegou a casa num carro descapotável”. A crença de que há uma oposição diametral entre Espírito e Matéria vem da crença de que são termos do mesmo tipo lógico. Seguir-se-á também que tanto o Idealismo como o Materialismo são respostas a perguntas inadequadas. (RYLE, 1949, p. 22).

Searle também acredita na equivocidade deste vocabulário e diz que é antiquado e ineficaz para descrever a totalidade dos fenômenos. Conforme a noção de matéria exposta

anteriormente, os significados dos termos físico e mental não são tão claros e precisos como aparentam ser, a ponto de esgotar toda uma realidade, pois existem muitos eventos no mundo que escapariam a esta terminologia tradicional. (SEARLE, 1992/1997).

Esta crítica de Searle à tradição materialista merece algumas considerações, porque sua concepção não parece condizente com as definições usualmente dadas. Em primeiro lugar, a problematização da noção de matéria não seria um argumento tão forte contra o materialismo, ao contrario, as descobertas de outras partículas na estrutura do átomo não significou o fracasso e o fim desta tradição, mas, mostrou a amplitude deste programa e a diversidade de teorias que se pode entender pelo termo "materialismo", segundo as palavras de Pessoa Jr.:

> O materialismo é a tese naturalista e realista de que tudo o que existe são entidades materiais. Hoje em dia, prefere-se o termo "fisicalismo", já que as entidades fundamentais da física não incluem somente matéria, mas também energia, entropia, campos, etc. Há inclusive versões do fisicalismo que não são materialistas, como o energeticismo do séc. XIX, que considera que o que chamamos matéria é fundamentalmente uma forma de energia. No entanto, não adotaremos o termo "fisicalismo", pois ele sugere que só a física serviria como base, ao passo que algumas das teses materialistas provêm de outras áreas, como o mecanismo de seleção natural, que vem da biologia. Adotaremos então o termo "materialismo", que deve ser entendido em um sentido amplo, consistente com o energeticismo, etc. (PESSOA Jr., 2005 p.3)

Pessoa Jr. em seu artigo "O Dogmatismo Cientifico de Tradição Materialista", faz um histórico do materialismo evidenciando suas seis grandes fases: começando com a concepção atômica de Leucipo (séc. V a.C.) na Grécia até culminar na fase contemporânea conhecida como "Realismo Fisicalista". Com base neste histórico o autor enumera um conjunto de teses que irão constituir a tradição materialista, algumas delas mais importantes

porque são definidoras do materialismo, enquanto outras são periféricas, mas, compatíveis com o programa.

Uma das teses mais importantes é a teoria realista ou “realismo” que diz que o mundo externo existe independente da existência de um observador:

> 2) *Realismo.* É plausível fazer referencia à natureza como uma realidade em si, independente da perspectiva de um observador. As antíteses deste ponto podem resultar no *descritivismo* do movimento positivista, que limita a realidade (à qual podemos nos referir) ao que é observável, e no *idealismo*, para o qual a realidade é construída exclusivamente pelo sujeito. (PESSOA Jr., 2005 p.9)

Um ponto interessante é que a antítese já citada por Pessoa Jr. representou um movimento significativo na história da ciência conhecido por “Positivismo Lógico”, que por sinal distingue da tradição materialista, embora ambos valorizarem o conhecimento cientifico.

O termo “positivismo lógico” é usado para caracterizar o ponto de vista de um grupo de filósofos, matemáticos e cientistas a respeito da realidade e do conhecimento. Ficou conhecido também como “ O Círculo de Viena”, surgindo nos princípios da década de 1920. Em linhas gerais, os integrantes deste grupo compartilhavam da visão de que tudo aquilo que não é passível de verificação empírica, não tem sentido. Por este motivo, acreditavam que muitos problemas filosóficos careceriam de sentido e só poderiam ser resolvidos através de uma analise minuciosa da linguagem subordinada a uma verificação empírica.

Rudolf Carnap foi um dos integrantes do Círculo de Viena e podemos notar em seu artigo “Psicologia em Linguagem Fisicalista” algumas das principais idéias do movimento positivista. Uma delas é a rejeição a metafísica porque não se poderia verificar as teorias que ultrapassam os limites da experiência; outra, seria o ideal de construir uma *ciência unificada* numa linguagem da física, como mostra suas próprias palavras:

> Se por seu caráter de linguagem universal, se adota a linguagem fisicalista como linguagem do sistema da ciência, toda a ciência se converte em física. A metafísica será descartada porque carece de sentido. Os diferentes domínios da ciência se convertem em partes da Ciência Unificada. No modo material da linguagem se dirá: fundamentalmente, não há senão uma só classe de objetos, que são os acontecimentos físicos, em cuja esfera existe uma lei geral[8]. (CARNAP, 1931/1965, p.172)

A visão de Carnap é que a Psicologia, assim como as demais ciências, deve ser traduzida numa linguagem fisicalista passível de verificação empírica para assim constituir uma legítima ciência:

> Nossa tese afirma, pois, que para todo conceito (quer dizer, expressão) psicológico, pode formular-se uma definição que, direta ou indiretamente, o reduza a conceitos físicos; (...). Se nossa tese é correta, as proposições generalizadas da psicologia, as leis psicológicas, são também traduzíveis à linguagem física; são assim, leis físicas[9] (CARNAP, 1931/1965, p. 172-173).

Ao nosso entender, a crítica que Searle dirige à tradição materialista não é tão forte assim e está mal endereçada, pois se direciona mais à visão positivista da ciência. As teses que diz ser constituintes do materialismo, tais como, a negligência ao estudo da consciência, a metodologia objetiva ou de terceira pessoa, o comportamento externo como evidência do mental, se relacionam mais com tal concepção de ciência esboçado por Carnap do que com uma doutrina ontológica sobre a realidade citado anteriormente por Pessoa Jr.

Na verdade, Searle questiona a metodologia objetiva e verificacionista da ciência, concebida como paradigma de investigação dos estados mentais. Contrapõe-se a esta idéia, afirmando que esta forma de lidar com a mente é inadequada, pois negligencia seu

[8] Si por su carácter de lenguaje universal, se adopta el lenguaje fisicalista como lenguaje del siltema de la ciência, toda la ciência se convierte en física. La metafísica queda descartada porque carece de sentido. Los diferentes domínios de la ciência se convierten em partes de la Ciência Unificada. En el modo material de lenguaje se diria: fundamentalmente, no hay sino uma sola clase de objetos, que son los acontecimientos físicos, em cuya esfera existe uma ley general (CARNAP, 1931/1965, p.172).

[9] Nuestra tesis afirma, pues, que para todo concepto (es decir, expresión) psicológico, puede formular-se uma definición que, directa o indirectamente, lo reduzca a conceptos físicos; (...) Si nuestra tesis es correcta, las proposiciones generalizadas de psicología, las leyes psicológicas, son también traducibles al lenguaje físico; son así, leyes físicas (CARNAP, 1931/1965, p.172-173).

fenômeno principal: a consciência. Esta crítica terá um peso maior porque nela veremos a parte essencial de sua concepção de mente, a saber, a subjetividade ontológica da consciência.

2.3 – A Subjetividade Ontológica: o diálogo com D. Dennett

O aspecto mais importante da consciência é a subjetividade ontológica, que diz que todos os estados mentais são ontologicamente subjetivos, na medida em que são experimentados por um sujeito e que a este último eles são acessíveis de modo que não são a outro. Sendo assim, grande parte dos filósofos e cientistas acreditam que, devido a este caráter subjetivo e privado da mente, esta não se adapta ao método objetivo das explicações científicas, pois ela fecharia em si mesma numa forma solipsista que lembra ao dualismo cartesiano. Isto tem sido a causa da imensa hostilidade e resistência em relação ao seu estudo:

> 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 confuso para a análise filosófica. (SEARLE, 1992/1997, p. 138 – 139).

A tese de grande impacto de Searle, que vai nortear toda a sua argumentação contra a objetividade científica é a seguinte: “Nem toda a realidade é objetiva; parte dela é subjetiva”. (SEARLE, 1992/1997, p. 32). Segundo o autor, boa parte da resistência ao tema da subjetividade pelos pesquisadores contemporâneos, deve-se ao fato de ignorarem ou fazerem interpretações equivocadas dos termos “subjetividade” e “objetividade”, sem levar em conta uma distinção central que estabelece entre estes, no que se refere ao sentido epistêmico e ao sentido ontológico.

A diferença em termos epistemológicos é que, quando falamos que certos juízos são subjetivos, queremos dizer que sua condição de verdade (ou falsidade) depende principalmente da preferência ou gosto particular de alguém, por exemplo: “Portinari é melhor do que Salvador Dali”. Nos juízos objetivos, a condição de verdade tem que ser indiferente de gostos, preferências ou preconceitos particulares de alguém, deve depender apenas da realidade dos fatos, como por exemplo: “Portinari e Salvador Dali são pintores”. Já com relação aos juízos subjetivos Searle afirma que: “[...] sua verdade ou falsidade não pode ser estabelecida ‘objetivamente’, porque verdade ou falsidade não é uma simples questão de fato, mas depende de determinadas atitudes, sentimentos e pontos de vista dos autores e ouvintes do juízo”, enquanto para os juízos objetivos “[...] podemos verificar que espécies de fatos no mundo os tornam verdadeiros ou falsos, independentemente das atitudes e sentimentos de qualquer pessoa em relação a eles” (SEARLE, 1997, p. 139).

Em termos ontológicos, quando atribuímos a alguma coisa um valor objetivo, queremos dizer que esta coisa existe independentemente de um observador, por exemplo, montanhas, árvores, animais, átomos, não precisam da experiência de alguém para existir. Ao passo que, se atribuirmos a uma coisa um valor subjetivo, isto significa que esta coisa precisa de um sujeito para existir, tal como as dores, que dependem exclusivamente da experiência de alguém.

Assim como as dores, todos os demais estados mentais conscientes dependem de um sujeito para existirem, por isso são ontologicamente subjetivos. Um dos erros cometidos pelos pesquisadores em filosofia da mente é ignorarem as diferenças entre os sentidos dos termos e confundirem o modo particular dos estados conscientes com o sentido epistêmico dos juízos subjetivos: “Então este sentido em que falo de juízos ‘objetivos’ e ‘subjetivos’ não é o sentido de um ‘subjetivo’ em que estou falando da consciência como

subjetiva. No sentido em que estou usando aqui o termo ‘subjetivo’ refere-se a uma categoria ontológica, não a um modo epistêmico”. (SEARLE, 1992/1997, p. 139).

A visão geral que temos do mundo atual é a de um universo constituído inteiramente por partículas físicas em campos de força. Estas partículas, por sua vez, são organizadas em sistemas, que podem ser orgânicos e inorgânicos, tais como as montanhas, as pedras, as plantas e os animais. Podemos dizer que estas entidades são ontologicamente objetivas, porque não dependem de um sujeito para existirem e, de acordo com os preceitos materialistas descritos anteriormente, uma ciência que pretenda explicar tal realidade, terá que ser objetiva por causa da natureza objetiva de seu objeto. Esta objetividade da ciência não somente quer dizer que as teorias não podem ser influenciadas por gostos ou preferências particulares, mas, a realidade tem que ser objetiva, isto é, observadores externos podem atribuir valores de verdade para tais teorias conforme verificação empírica.

Segundo as exigências deste método, a subjetividade ontológica da consciência não poderia fazer parte deste mundo, porque seria impossível observá-la como se observam as partículas, as montanhas e as plantas. Porém, conforme o autor, o primeiro passo na direção de resolver este impasse, é o reconhecimento dos fatos, ou seja, reconhecer que num universo objetivo, constituído por partículas físicas, certos sistemas biológicos possam produzir estados subjetivos de consciência. O segundo passo é esclarecer melhor o que se entende por “observação” quando se diz que a subjetividade não pode ser observada.

Quando se diz que certos objetos podem ser observados, isto equivale a dizer que estes mesmos objetos podem ser vistos por observadores externos, logo, o modelo padrão deste método de observação é a percepção visual. Como foi dito anteriormente, neste modelo existe uma distinção muito importante que se refere ao ato de perceber a coisa e a coisa percebida. No caso dos estados mentais subjetivos, não seria possível fazer esta distinção porque o ato de observar e o objeto observado é a mesma coisa, ambos são idênticos:

> Não há, em resumo, nenhuma maneira de formarmos uma imagem da subjetividade como parte de nossa visão de mundo, porque, por assim dizer, a subjetividade em questão é a imaginação. A solução não é tentar desenvolver um modo especial de imaginação, um tipo de superintrospecção, mas, antes, parar completamente de imaginar neste ponto, e apenas reconhecer os fatos. (SEARLE, 1992/1997, p. 144 – 145).

O resultado disso é que, a consciência subjetiva não pode ser observada por observadores externos, do mesmo modo que são as partículas as montanhas e as plantas, nem tampouco por nós mesmos, segundo o método introspectivo. Afirma Searle que tanto o método de observação, como o de introspecção, só funcionam sob a pressuposição daquela distinção anteriormente mencionada. No entanto, se tivermos que saber sobre a subjetividade de outra pessoa, é o seu comportamento externo, juntamente com as relações causais com sua estrutura fisiológica e com o meio ambiente que iremos observar:

> Dessa forma, não há maneira em que eu possa examinar a consciência de outra pessoa de tal modo; antes o que observo é a pessoa e seu comportamento e as relações entre ela, o comportamento, a estrutura e o ambiente. Bem, que dizer de meus próprios eventos internos? Não posso observá-los? A ocorrência mesma da subjetividade, que estamos tentando observar, torna tal observação impossível. (SEARLE, 1997, p. 143).

Em geral, este autor afirma que não é porque a ciência utiliza métodos objetivos para estudar a realidade que esta tem que ser, por conseqüência, objetiva. Em termos ontológicos, a realidade pode ser constituída por fatos objetivos, tais como as partículas, as moléculas, as árvores, etc, 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, porém, em relação aos fatos subjetivos, não se trata de uma questão de metodologia, mas apenas de reconhecer sua existência.

Um dos argumentos finais que Searle insere para fundamentar esta sua tese é que o próprio ato de observação, por meio do qual observadores externos atingem a realidade dos fatos objetivos, nada mais é que um estado mental consciente e subjetivo. A conclusão que se segue é que, sem a subjetividade, não seria possível uma ciência objetiva, não seria possível saber sobre as coisas objetivas sem ter como condição anterior a mente subjetiva:

> Se a consciência é base epistêmica fundamental para atingir a realidade, não podemos atingir a realidade da consciência daquela maneira. (Formulação alternativa: não podemos atingir a realidade da consciência da forma que, utilizando a consciência, podemos atingir a realidade de outros fenômenos). (SEARLE, 1992/1997, p. 143).

Dessa forma, a subjetividade da consciência pode fazer parte, sem maiores problemas, de nossa concepção científica de mundo; primeiro, não se deve pressupô-la observável como são as partículas e as montanhas; e segundo, a acessibilidade em primeira pessoa aos estados subjetivos quer dizer apenas que eles só existem porque são experimentados por um sujeito em particular; isso não os impossibilita de receber explicações científicas, como por exemplo: o relato de alguém com dor nas costas é empiricamente objetivo como um fato real do mundo, ao passo que, o modo particular de existência (ontologia) deste fato real do mundo não o impede de receber explicações das ciências médicas.

———

Este tema da subjetividade tem sido a fonte de muitas discussões contemporâneas a respeito do grau de cientificidade sobre a consciência; um exemplo marcante disso é o caloroso debate entre Searle e Dennett, publicado no *The New York Review of Book* e, também, presente como apêndice no quinto capítulo de *O Mistério da Consciência*

de Searle. Passaremos a relatar, de maneira resumida, as posições gerais destes autores no debate.

Daniel Dennett, em seu artigo, dirige algumas críticas à concepção de consciência de Searle, dizendo que existe um grande contraste entre a sua teoria e a dele no que se refere ao estudo da mente. Segundo Dennett, a teoria searleana da consciência é um obstáculo a uma observação científica, porque jamais poderíamos conhecer a partir da perspectiva metodológica tradicional o que se passa com a mente, devido ao caráter subjetivo dos estados mentais:

> O problema é que o método científico objetivo que descrevo (sob o nome alarmante de heterofenomenologia) não é algo inventado por mim. Trata-se na verdade, do método, tacitamente, endossado e aceito por qualquer cientista trabalhando com a consciência, incluindo Crick, Edelman e Rosenfield (DENNETT *apud* SEARLE, 1997/1998, p. 136).

Na obra *Tipos de Mentes* (1997), especificamente no sexto capítulo, Dennett se utiliza do exemplo da dissociação com o intuito de problematizar a noção de subjetividade, que apresentaremos agora para enfatizar a sua posição.

O fenômeno da dissociação ocorre em certas crianças (segundo relato de psiquiatras), quando muito novas são maltratadas; usam uma estratégia psicológica "anestésica" que as faz não sentir a dor recebida. Rejeitam-na como sua, acreditando não ser elas próprias que estão sentindo aquela dor, deixando-a assim destituída de "sujeito". Este fato, de certa forma, contrasta com a doutrina filosófica que diz ser toda a experiência a experiência de algum sujeito. A dor, por exemplo, pode ser explicada nos termos fisiológicos, como um efeito de um estímulo e como causa da disposição para reagir, sem a necessidade de recorrer a tal ontologia subjetiva da dor (DENNETT, 1997).

A proposta geral de Dennett neste artigo é tentar mostrar que a vida mental pode ser sujeita a explicações científicas de terceira pessoa, e provar, numa ótica contra-

intuitiva, que aqueles fenômenos subjetivos característicos de primeira pessoa, de certa maneira, são contraditórios; como ele coloca: “Desenvolvo meus argumentos destrutivos contra esta intuição mostrando como uma ciência objetiva da consciência é possível, apesar de tudo, e como a alternativa de primeira pessoa proposta por Searle leva à contradição e paradoxos por todos os lados” (DENNETT *apud* SEARLE, 1997/1998, p. 136).

Searle responde dizendo que a objetividade da ciência e o verificacionismo são os dois axiomas subjacentes da teoria de Dennett que o levam a acreditar na inexistência dos estados de consciência. O primeiro quer dizer que a ciência usa métodos objetivos ou de terceira pessoa em suas explicações; o segundo consiste na tese de que só podemos afirmar que algo existe na medida em que for verificado pelos métodos científicos assim interpretados. Conseqüentemente, esses argumentos o levam a crer que a consciência, por não poder ser investigada nem tampouco verificada, não existe.

No que se refere às discussões sobre intuições, Searle diz que elas são algo que as pessoas estão inclinadas a acreditar e que, algumas vezes, são refutáveis. A intuição que temos do espaço e do tempo, por exemplo, foi refutada pela teoria da relatividade. Uma outra intuição que localiza no espaço físico do braço uma dor tem sido refutada pela neurociência. Um exemplo semelhante é a nossa crença no pôr do sol, pelo fato de estarmos habituados a vê-lo desaparecer no horizonte todos os dias; no entanto, hoje sabemos que isto acontece por causa do movimento giratório da terra em torno de si mesma e não por causa do movimento solar.

Acredita Searle que estes casos acima de intuição e percepção *refutáveis* exigem uma distinção entre aparência e realidade. Mas, esta distinção não extingue o caráter ontológico da intuição ou da percepção, apenas mostra algumas distorções e equívocos referentes aos seus conteúdos objetivos. Ora, não é porque sabemos sobre o movimento de rotação da terra que ao observarmos o pôr do sol no horizonte não estejamos tendo uma

percepção consciente. Não é possível se fazer a distinção, como mencionamos anteriormente, quando está em foco de análise a própria percepção, pois não é possível observá-la como observamos os outros objetos, já que o ato de observação e a coisa observada são a mesma coisa, a aparência é a própria realidade neste caso.

A idéia geral desse autor se exprime na hipótese de que a objetividade epistemológica da ciência não implica uma objetividade ontológica de seu objeto de estudo. Isto quer dizer que existe uma parte de objetos no mundo que são exclusivamente subjetivos e que, por este motivo, não podem ser excluídos das descrições científicas, caso contrário, é a ciência que devemos descartar e não o fato, conforme afirma em *Mente, Cérebro e Ciência*:

> Se ciência é o nome do conjunto de verdades objetivas e sistemáticas que podemos enunciar acerca do mundo, a existência da subjetividade é um fato científico objetivo como qualquer outro [...] Se o fato da subjetividade vai contra uma certa definição de ciência, então é a definição e não o fato que devemos abandonar. (SEARLE, 1984, p. 31 – 32).

Comentário Final

O propósito geral deste capítulo consistiu na apresentação da noção de mente conforme o naturalismo biológico de Searle. Vimos que, nesta teoria, a consciência é compreendida como o fenômeno essencial, sem a qual não haveria razão para se falar em mente. Identificamos os seus quatro aspectos mais importantes, sendo a subjetividade ontológica a característica superior que se expressa como base fundamental da crítica aos pressupostos da tradição materialista da mente.

Notamos uma grande insistência da parte deste autor em inserir a consciência no quadro das explicações científicas de nossa época, tentando mostrar que a própria atividade da ciência só tem alguma importância para nós porque somos seres conscientes, e que, como qualquer outro fato fisiológico, a consciência deve fazer parte do campo biológico, especificamente das descrições neurológicas. A diferença é que as descargas eletro-químicas dos neurônios seriam necessárias em sua explicação, mas, não seriam suficientes.

Dessa forma, Searle postula um fundamento subjetivo ao conhecimento, uma vez que, ao observar um fato objetivo de uma ciência qualquer, este ato só é possível porque existe como condição anterior um fato mental na realidade chamado "observação", que tem como característica existencial, a subjetividade. Lembremos que Descartes (1973), num plano transcendental, já havia postulado um fundamento subjetivo para a ciência, mas, em oposição ao pensamento cartesiano, Searle o estabelece num plano biológico, já que, sem o cérebro não haveria subjetividade. Antes, parece uma grande contradição afirmar que a ciência é fundamentada por um elemento subjetivo, pois, em sua essência é caracterizada por um ideal de objetividade, por isso, acreditamos que a distinção destes termos em sentido ontológico e epistêmico é interessante aqui para que a contradição não deixe de ser apenas uma aparência.

No entanto, seria esta distinção terminológica suficiente para justificar a cientificidade em relação ao fenômeno da consciência? Segundo Broens e Milidoni (2004), a resposta é negativa. Pois, no artigo *O Naturalismo Biológico de John Searle e as ambigüidades de uma concepção internalista da mente*, estas autoras dirigem algumas críticas a esta teoria, mostrando a incompatibilidade da postura naturalista biológica com a noção subjetiva de consciência: "[...] a concepção internalista de mente de Searle é problemática na medida em que pretende, simultaneamente, situar-se num contexto naturalista e preservar uma experiência subjetiva de primeira pessoa" (BROENS & MILIDONI, 2004, p. 81).

Em resumo, tais autoras tomam como pressuposto a oposição entre as correntes internalistas e externalistas da mente, nas quais a primeira admite que os eventos mentais supervêm de eventos internos ao sujeito, e a segunda, ao contrário, afirma que os eventos mentais resultam ou supervêm de eventos ambientais (BROENS & MILIDONI, 2004). Assim, identificam um paradoxo no pensamento searleano ao assumir este a tese de *background* e admitir, ao mesmo tempo, a concepção internalista de mente.

O conceito de *background* é tratado por Searle no oitavo capítulo de *A Redescoberta da Mente* (1997), 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 mesmos, intencionais (SEARLE, 1997). Estas capacidades são chamadas de *background* e seriam os pressupostos básicos para a atuação dos estados mentais intencionais. Conforme Broens e Milidoni (2004), estas capacidades e aptidões, ao serem fixadas, não necessitariam de ações conscientes prévias, mas, resultariam de um processo dinâmico entre o indivíduo e o meio, sem a mediação interna da consciência. Porém, o paradoxo surgiria quando se retorna à tese principal de Searle: a subjetividade da mente como condição primeira e fundamental: "[...] podemos perceber que o conceito searleano de *background* é compatível com a tese externalista. Porém, ao atribuir à consciência uma realidade subjetiva, embora causada pelo cérebro, Searle desperta a desconfiança mesmo no leitor mais generoso" (BROENS & MILIDONI, 2004, p. 85).

Continuando, estas autoras acreditam ser perfeitamente concebível como opção filosófica a tese mentalista (interna) de Searle; todavia, o problema aparece ao estabelecer uma ontologia subjetiva para a consciência. Admitindo que as explicações fisiológicas seriam suficientes para qualquer evento biológico, tal como a digestão, por exemplo, elas não seriam suficientes para a mente; então, como seria possível inseri-las no quadro das explicações científicas, quando, na verdade, temos que concebê-las irredutíveis a tais explicações? "[...]

que tipo de redução causal dos fenômenos mentais seria adequado para explicar causalmente a consciência? Não haveria aqui uma espécie de dissonância entre o naturalismo biológico searleano e uma abordagem 'fenomenológica' de consciência?" (BROENS & MILIDONI, 2004, p. 86).

Compartilhando desta perspectiva, também acreditamos que a simples distinção terminológica proposta por Searle não satisfaz sua insistência em garantir cientificidade à consciência, se esta não admite uma redução a propriedades objetivas. No que se refere à relação consciência/cérebro, como foi dito anteriormente, a consciência é causada e realizada na estrutura neurológica do cérebro e também teria poderes causais sobre os eventos fisiológicos. Logo, a questão que se segue é a seguinte: como entender este relacionamento causal entre, de um lado, o corpo (cérebro) ontologicamente objetivo, e, de outro, a mente ontologicamente subjetiva? Como manter a tese mentalista da irredutibilidade da consciência e, simultaneamente, concebê-la como um fenômeno biológico (físico)?

Por outro lado, Broens e Milidoni (2004) reconhecem que uma das maneiras de resolver o paradoxo, presente nesta teoria, seria um esclarecimento sobre o tipo de causalidade que está envolvido entre a mente e o cérebro: "Sem embargo, devemos ressalvar que a validade dessas conseqüências depende da noção de causação, do nível micro (processos cerebrais) para o nível macro (fenômenos mentais), e que a dita noção não é suficientemente esclarecida por Searle" (BROENS & MILIDONI, 2004, p. 86).

Apesar da imprecisão teórica de Searle referente a este conceito, trataremos no próximo capítulo deste assunto, explorando ao máximo os argumentos deste e também de outros autores no que diz respeito à noção de causalidade presente entre consciência e o cérebro.

CAPÍTULO III – A NOÇÃO DE EMERGÊNCIA E O PROBLEMA MENTE–CORPO

Apresentação

Finalizamos o capítulo anterior com algumas questões inspiradas no artigo de Broens e Milidoni (2004) sobre a incompatibilidade da concepção subjetiva da mente de Searle com a perspectiva objetivista da ciência. Vimos que, apesar de problematizar até mesmo a noção tradicional de ciência, este autor ainda insiste em inserir sua noção de consciência num contexto naturalista, ao mesmo tempo em que afirma ser a consciência irredutível a propriedades objetivas, tais como são redutíveis os corpos físicos em geral. No entanto, esta façanha só seria possível com um esclarecimento minucioso do conceito de causalidade vigente entre o cérebro e a consciência, que nos persuadisse a aceitar esta postura sem incorrer em contradição. Portanto, o objetivo principal deste capítulo será a apresentação da teoria searleana de causalidade e de emergência como uma resposta ao clássico problema da relação mente-cérebro, tentando responder também às ambigüidades e contradições de sua perspectiva, levantadas por Broens e Milidoni (2004).

Para isso, iniciaremos com a exposição de algumas versões reducionistas, em direção a uma especificação geral deste termo. Em seguida, trataremos dos argumentos e razões que Searle apresenta a favor da irredutibilidade dos fenômenos mentais. No final, vamos expor a teoria da emergência conforme o naturalismo biológico, enfatizando uma nova postura referente ao conceito tradicional de causalidade.

3.1 – Reducionismo

Antes de começarmos a discorrer sobre a teoria reducionista ou reducionismo, temos que ressaltar a sua diferença com a *teria da identidade mente-cérebro* porque são, algumas vezes, confundidas. A teoria da identidade é expressa pela equação básica de que um estado mental é igual ou idêntico a um estado neurológico, enquanto que, na teoria reducionista, os eventos mentais não apenas identificam-se a estados neurais, mas, podem ser, em última análise, explicados pela natureza de algumas substâncias físico-químicas presentes no cérebro. Estas substâncias, embora estejam presentes no cérebro, são explicáveis em termos de teorias físicas:

> O reducionismo não se contenta simplesmente com a proposição de que fenômenos mentais são ou correspondem a algum tipo de mecanismo cerebral. Seu projeto fisicalista 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).

Conforme este autor, por ser privilegiada a descrição da realidade pelas teorias físicas, tem-se buscado reduzir a elas todas as diversas teorias científicas, pressupondo assim, a possibilidade de tradução dos termos psicológicos a termos biológicos, estes aos termos químicos, terminando nos termos físicos. Com o avanço tecnológico da neurociência, os adeptos da teoria da identidade chegaram à conclusão de que seria quase impossível identificar um correlato neurológico específico para cada estado mental específico, devido à imensa quantidade de neurônios e das correlações sinápticas que ocorrem no cérebro. Ainda que isto acontecesse, teria que se admitir alguns obstáculos como a possibilidade de um mesmo estado mental ter correlatos neurais diversos.

Esta forma de redução é conhecida também como redução interteórica, como assinala Paul Churchland (1998); esta ocorre em certos momentos da história da ciência, quando uma nova teoria surge com um vocabulário mais poderoso e eficaz na explicação do mesmo fenômeno, substituindo assim a antiga teoria. Podemos notar isto com os exemplos de termos como “calor” sendo substituído por “energia cinética molecular”, “luz” por “ondas eletromagnéticas”, etc; todos estes casos:

> [...] são casos em que uma nova teoria muito potente acaba por implicar um conjunto de proposições e princípios que espelham perfeitamente (ou quase perfeitamente) as proposições e os princípios de alguma teoria ou um arcabouço conceitual mais antigos. Os princípios que a nova teoria implica têm a mesma estrutura que os princípios correspondentes do antigo arcabouço e se aplicam exatamente aos mesmos casos (CHURCHLAND, 1998, p. 54).

Popper (1977) também compartilha destas idéias reducionistas assinaladas por estes autores, e acredita que, para uma maior compreensão científica, será sempre importante explicar fenômenos de nível superior, tal como ecossistemas, por exemplo, por fenômenos de nível mais baixo, como as partículas elementares:

> Esta idéia reducionista é importante e interessante, e sempre que nos seja possível explicar entidades e eventos de um nível mais alto pelos de um nível mais baixo, podemos falar de um grande sucesso científico, e também dizer que muito acrescentamos ao nosso entendimento de nível mais alto. Como um *programa de pesquisa*, o reducionismo não é somente importante, mas é também parte de um programa científico cujo objetivo é explicar e compreender (POPPER, 1977, p. 37).

Conforme a opinião de Searle (1997), nas discussões sobre reducionismo, a intuição básica que está por trás deste conceito é a afirmação de que é possível demonstrar que certos tipos de coisas são “nada-exceto” outros tipos de coisas. Sendo assim, este termo “nada-exceto” implicaria numa forma particular de relação de identidade, uma vez que poderemos afirmar sem equívoco que A’s se reduzem a B’s se e somente se A’s são “nada-

exceto” B’s. Embora esta relação assuma a forma “nada-exceto”, este autor vai caracterizar cinco tipos de reducionismo (SEARLE, 1997).

As cinco formas de redução são: ontológica, ontológica de propriedades, teórica, lógica ou definicional e causal. Dentre estas, as mais relevantes referentes ao assunto que tratamos neste capítulo são a redução ontológica e a redução causal. A primeira consiste na demonstração de que certos objetos de determinados tipos são nada-exceto objetos de determinados tipos. Para Searle (1997), esta redução é a mais importante de todas, pois é a forma na qual as outras pretendem chegar. Um exemplo importante na história da ciência (como vimos anteriormente no caso do calor) é a possibilidade de se demonstrar que os fenômenos materiais são nada-exceto coleções de moléculas. A segunda forma de redução consiste na relação entre quaisquer dois tipos de coisas que possam ter capacidades causais, demonstrando que a existência e as capacidades causais da entidade reduzida, podem ser explicadas pelas faculdades causais dos fenômenos redutores. Pensemos no exemplo da impenetrabilidade de certos objetos (a parede, por exemplo) que pode ser explicada pela solidez, estas duas (a impenetrabilidade e a solidez) também podem ser explicadas causalmente pelo movimento vibratório das moléculas em estrutura em agregado (SEARLE, 1997).

Segundo o autor, estas duas formas de redução estão extremamente ligadas, já que, uma redução causal bem sucedida tem que levar a uma redução ontológica. Quando isso ocorre, observa-se que a expressão que designa o fenômeno reduzido é redefinida de tal maneira que o fenômeno pode ser identificado com esta expressão: “[...]; onde temos uma redução causal bem sucedida, simplesmente redefinimos a expressão que denota os fenômenos reduzidos de tal maneira que os fenômenos em questão possam então ser identificados com suas causas” (SEARLE, 1997, p. 166). Em certos momentos da história da ciência, temos o exemplo da cor vermelha que era definida causalmente por experiências

cromáticas e refletância da luz. E quando se descobriu que as experiências cromáticas eram causadas por emissões de certas espécies de fótons, novamente a cor vermelha passou a ser nada-exceto emissões de fótons de 600 nanômetros. Pode-se entender, com base neste exemplo, o som reduzido a ondas propagadas no ar; o calor reduzido à energia cinética do movimento molecular, etc.

A regra geral que se tira destes casos é que, quando se obtém uma redução causal, esta levará a uma redução ontológica. O objetivo dessas reduções ontológicas, que têm como base explicações causais, é tentar chegar sempre a um maior grau de generalidade e objetividade científica; podemos observar isso mais claramente com o exemplo da solidez: a capacidade de um objeto ser impenetrável por outro, pode ser explicada causalmente pela sua solidez; esta, por sua vez, pode ser explicada pela interação causal que compõe este objeto, segundo o modelo de uma redução causal; logo, a solidez deste objeto, tal como sua função causal (a impenetrabilidade) podem ser *ontologicamente* reduzidas ao comportamento vibratório de um conjunto específico de moléculas.

Até o momento, não vemos nenhuma diferença relevante referente às concepções sobre o programa reducionista traçado por estes autores, no que diz respeito aos objetos físicos serem reduzidos por outros objetos ou propriedades físicas; porém, ao tratar da questão mente-cérebro, este programa se torna problemático. Pois, de acordo com o modelo de redução, um estado mental poderia ser explicado pela interação molecular no cérebro e no resto do sistema nervoso; sendo assim, poderíamos reduzi-lo ontologicamente à interação de moléculas. Então, nesta perspectiva, não poderíamos atribuir aos estados mentais capacidades causais, já que, na realidade, a única explicação causal relevante seria a alteração molecular. Por sua vez, uma das conseqüências do projeto reducionista na tentativa de solucionar o

problema mente-cérebro, foi transformar os fenômenos mentais em epifenômenos[10], ou seja, destituí-los de qualquer influência sobre os eventos fisiológicos, tornando a causalidade mental uma mera ilusão.

Segundo Searle (1997), a descrição física da realidade ainda não daria conta de explicar por completo a realidade de um estado mental; no caso de um estado de dor, por exemplo, mesmo admitindo uma redução neurofisiológica, esta não poderia dizer o que é a sensação de dor propriamente dita, devido aos estados mentais conscientes terem uma certa qualidade subjetiva particular, acessível apenas ao indivíduo que estivesse em tal estado. Como apresentamos no segundo capítulo, este argumento é conhecido na comunidade de filosofia da mente como o problema dos qualia, o qual a teoria searleana admite ser um dos aspectos principais da consciência e uma questão difícil de ser resolvida por uma ciência da mente.

De modo geral, vimos nesta seção que certas propriedades físicas, tais como a solidez, a cor, o som, etc, podem ser reduzidas ontologicamente às suas causas subjacentes, isto é, à realidade molecular. Porém, apesar de Searle utilizar freqüentemente estes exemplos como modelos para a interação mente-cérebro, veremos a seguir se esta comparação é fiel ou se realmente a regra reducionista pode, inexoravelmente, ser aplicada a ela.

[10] Segundo a tradição de filosofia da mente, consiste na teoria que afirma serem os estados mentais incapazes de agir causalmente sobre os eventos do mundo físico; eles existiriam como uma “luz fosforescente”, mas, sem qualquer atuação real.

3.2 – A Irredutibilidade da Consciência

Conforme Searle, estas reduções, tais como descrevemos, repousam sobre um fundamento básico: a oposição entre aparência e realidade. Por realidade, grosso modo, entendemos uma característica ou um objeto que exista por si mesmo, sem a mediação da experiência de um sujeito; por aparência, ao contrário, uma característica que esteja ligado à experiência subjetiva.

Retornando ao exemplo da cor vermelha, há algum tempo atrás, esta era definida por aquilo que um grupo de observadores normais, sob condições normais, designasse por vermelho. Posteriormente, descobriu-se que estas experiências destes observadores consistiam em experiências cromáticas da refletância da luz. Logo, perceberam que estas eram causadas por emissões de certos fótons de 600 nanômetros, então, vermelho passou a ser nada-exceto emissões de fótons de 600 nanômetros. Com esta redução, conclui-se que a característica que designamos como vermelho através de nossas experiências, consiste numa aparência, já que a cor real é idêntica a emissões de fótons de 600 nanômetros:

> Descobrimos que 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 da redução era suprimir as características superficiais e redefinir a noção original em termos das causas que produzem essas características superficiais (SEARLE, 1997, p. 172).

O objetivo destas reduções ontológicas é eliminar nos objetos aquilo que consiste em aparência subjetiva, postulando algo que constitui a sua realidade. Isto não

implica em minimizar o valor da aparência em comparação com a realidade, pois não se trata da existência de um fato novo no mundo, como diz o autor, mas, de uma opção por um modelo de explicação reducionista que tem como pretensão uma maior objetividade, compreensão e controle da natureza. Contudo, quando se percebe que características perceptíveis podem ser explicadas causalmente por estruturas em micronível (moléculas), deduz-se logo que se trata de uma aparência; então se redefine (ontologicamente) esta característica superficial em termos de suas causas, de maneira a eliminar a experiência subjetiva na nova definição, tal como ocorre com a cor, o som, a solidez, o calor, etc.

Em todos estes casos, a redução ontológica tem por base uma redução causal anterior. Porém, para Searle (1997), o fenômeno da consciência, como uma característica superficial igual à solidez, o calor e a cor, não pode ser reduzido ontologicamente em termos de suas causas subjacentes por microestrutura. Isso ocorre, não porque este teria um aspecto misterioso indecifrável, mas, porque o modelo de explicação reducionista o qual adotamos, que tende a eliminar a aparência subjetiva da coisa real, não é aplicável à consciência, já que neste caso a aparência subjetiva é a própria realidade: "Mas não podemos fazer esse tipo de distinção aparência-realidade para a consciência, porque consciência consiste nas próprias aparências. *Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade, porque a aparência é a realidade*" (SEARLE, 1997, p. 176).

Sendo assim, a consciência, como a solidez, são ambas explicadas pelo comportamento causal de partículas em microestruturas. No entanto, a diferença entre as duas é que não podemos reduzir a ontologia da consciência ao comportamento causal de partículas, como podemos fazer com a solidez. Pensemos no exemplo da dor; sabe-se que esta tem como causa, grosso modo, descargas neurais no tálamo e em outras regiões do cérebro, contudo, pode-se dizer que a dor é causada pelo comportamento de certos neurônios no tálamo, mas não poderíamos reduzi-la completamente aos eventos neurológicos, porque deixaríamos de

lado outro evento não mencionado, a saber, um fato mental que consiste na sensação subjetiva da dor.

Para este autor, quando reduzimos o calor a nada-exceto energia cinética gerada pelo comportamento molecular, o fazemos porque o que nos interessa, do ponto de vista científico, é saber o que realmente constitui este fenômeno, independentemente das sensações subjetivas que o sinalizam, tais como, o quente, o frio, o morno, etc. Com isso, não eliminamos as sensações subjetivas no mundo, elas existem e continuarão a existir, apenas não são necessárias para a definição do fenômeno em questão. Todavia, no caso da consciência o que importa ou o que queremos compreender realmente, são as experiências subjetivas. Logo, o modelo reducionista, que utilizamos até agora para conceituar tais fenômenos, não serve para o fenômeno da dor e para os demais estados mentais, portanto, a conseqüência que se segue é a irredutibilidade da consciência:

> Em geral, o padrão de nossas reduções fundamenta-se na rejeição da base subjetiva epistêmica em troca da presença de uma propriedade como 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, 1997, p. 176-177).

Acredita Searle que não se deve preocupar pelo fato de ser irredutível a consciência e, tampouco, ignorar a realidade dos qualia dos estados mentais, como acontece freqüentemente com algumas abordagens contemporâneas, pois sua irredutibilidade seria apenas uma conseqüência trivial do modelo reducionista adotado, e isso não eliminaria a possibilidade teórica de criação de um novo e revolucionário método de redução, futuramente aplicável aos fenômenos mentais.

Vimos que, no projeto reducionista, o problema mente-cérebro se dissolve com a admissão exclusiva de propriedades físicas. Na perspectiva searleana (por admitir insistentemente e irredutivelmente a realidade ontológica e subjetiva da mente), este reaparece

com a necessária pergunta sobre qual o tipo de ação ou influência que a consciência exerce sobre os eventos físicos. Na tentativa de resolver este impasse, veremos na próxima seção a introdução do conceito de emergência como uma resposta deste autor a esta intrigante questão.

3.3 – Emergência e Causalidade: uma resposta à questão mente-cérebro

Antes de expor o conceito searleano de emergência, vamos apresentar aqui, de maneira geral, o pensamento de alguns pensadores contemporâneos para contribuir na compreensão deste assunto.

Como dissemos anteriormente, a vertente reducionista, como uma das variedades do materialismo é, em certo sentido, criticada por Searle por não dar conta de descrever a natureza efetiva dos estados mentais e por remover a problemática mente-cérebro, a qual deveria explicar. Pois, acreditam os reducionistas que a única explicação cientifica aceitável para a mente é a terminologia da neurociência, já que, os estados mentais, em última análise, são explicados por processos neurofisiológicos; diz Searle que nesta perspectiva há uma redução causal que leva a uma conclusão ontológica: estados mentais <u>são</u> nada-exceto processos físicos, e por conseqüência, também são epifenômenos. Logo, surge a questão de saber se haveria um meio de compartilhar, ao mesmo tempo, uma visão reducionista da realidade com uma concepção causal da mente sem incorrer em contradição.

A resposta pode ser encontrada numa postura que surgiu com as teorias de "emergência" ou "superveniência" como assinala Teixeira (2000), que diz ser possível admitir a existência de mente, dependente, mas irredutível aos eventos fisiológicos: "As chamadas teorias da *superveniência do mental sobre o físico* acenam com a possibilidade de se sustentar

o materialismo, evitando, contudo, os problemas oriundos de sua versão reducionista" (TEIXEIRA, 2000, p. 79).

Na opinião deste autor, a concepção de superveniência quer dizer que, um certo objeto ou propriedade qualquer supervêm ou depende de outro objeto ou propriedade para vir a ocorrer, entretanto, não seria redutível à base de sua ocorrência, por isso, é chamada de propriedade emergente. A idéia geral é "[...] que um conjunto de fatos e propriedades pode determinar integralmente um outro conjunto de fatos ou propriedades [...] onde a irredutibilidade de uma propriedade superveniente em relação à sua base física é identificada com a idéia de uma *base emergente*" (TEIXEIRA, 2000, p. 79).

Já o autor Achim Stephan, em seu artigo *Varieties of Emergentism* (1999), afirma que tem ocorrido muita confusão teórica a respeito da noção de emergência. Muitas disciplinas têm utilizado este termo no intuito de compreender certos fenômenos, mas poucas têm a clareza do seu significado nestes casos. Segundo o autor, existem duas versões de emergentismo, uma com um sentido fraco e outra com um sentido forte. A confusão é gerada por não se fazer a distinção entre estes sentidos em certos momentos, já que em discussões na área de ciência cognitiva, por exemplo, sobre a emergência em redes conexionistas e em teorias de auto-organização, é mais apropriado o sentido fraco, enquanto na filosofia da mente, especificamente no debate sobre os qualia, o sentido forte se destaca.

A noção geral de emergência é empregada para identificar um nível de propriedades que ocorrem a partir de um outro nível de propriedades ou estruturas, sendo um destes níveis denominado "emergente": "[...] 'emergência' denota uma propriedade de segunda ordem de certas propriedades (ou estruturas) de primeira ordem[11]" (STEPHAN, 1999, p. 49). Conforme o autor, a diferença entre a versão fraca e a forte é que, na fraca, a propriedade ou característica emergente é redutível à outra ordem de propriedades ou

[11] [...] 'emergent' denotes a second order property of certain first order properties (or structures). (STEPHAN, 1999, p. 49).

estrutura da qual provém. Esta noção é freqüentemente utilizada em explicações de propriedades sistêmicas, pois, diz-se que uma propriedade de um sistema é emergente quando esta ocorre por meio da interação ou organização das partes deste mesmo sistema. Ela, por sua vez, não pode estar contida ou ser deduzida de nenhuma das partes em separado, é fruto dos elementos mais a organização dos elementos como um todo. Pensemos na solidez de um objeto qualquer, por exemplo; esta pode ser definida como uma propriedade emergente a partir da interação das partículas (moléculas) deste objeto; pode-se dizer que, em última análise, ela é redutível à sua micro-estrutura (interação molecular). No entanto, seria estranho afirmar que a solidez está em cada uma das moléculas ou que uma partícula é sólida.

Esta versão fraca de emergência é compatível com o materialismo reducionista ou fisicalismo ontológico porque abarca a tese da redutibilidade: " A tese diz que os portadores das propriedades (ou estruturas) emergentes consistem de partes materiais somente [...]. Alguns defensores do emergentismo fraco creditam a compatibilidade da 'emergência' e da 'redutibilidade' como um de seus méritos comparados a versões mais fortes de emergentismo[12] " (STEPHAN, 1999, p. 50-51). Na versão forte, uma propriedade emergente também é explicada pela interação de partes de um sistema, porém, em última análise, não se reduz a elas; esta versão: "(...) resulta do emergentismo fraco ao se adicionar a tese da irredutibilidade[13] " (STEPHAN, 1999, p. 58). Para este autor, quando se discute o problema dos qualia ou quando se tenta solucionar a questão mente-cérebro com a noção de emergência, é este último sentido que está em jogo.

A visão de Searle (1997) sustenta algumas diferenças com a de Stephan. Sua noção de emergência consiste em afirmar que existem certas características ou propriedades de um objeto que são explicadas por uma relação causal de elementos que constituem o

[12] The thesis says that the bearers of emergent properties (or structures) consist of material parts only [...] Some champions of weak emergentism credit the compatibility of 'emergence' and 'reducibility' as one of its merits compared to stronger versions of emergentism (STEPHAN, 1999, p. 50-51).

[13] (…) results from weak emergentism by adding the thesis of irreducibility (STEPHAN, 1999, p. 58).

próprio objeto. Suponha, por exemplo, que um sistema S é constituído de elementos (a, b, c,...). S pode ser uma pedra e os elementos podem ser moléculas. De um modo geral, haverá: características de S que não são características de (a, b, c,...), pois, a pedra pode pesar um quilo, mas, suas moléculas individuais não pesam um quilo; características de S que podem ser deduzidas ou concebidas a partir da combinação e disposição dos elementos e, às vezes, a partir de suas relações com o resto do ambiente; e características de S que só podem ser explicadas pelas interações causais de a, b, c, (...) tal como a solidez da pedra que não pode ser simplesmente deduzida das combinações dos elementos, mas, explicada em termos das interações causais entre as partes ou elementos (SEARLE, 1997).

Esta característica Searle (1997) denomina como característica do sistema causalmente emergente, logo, a solidez é uma característica emergente do sistema de moléculas. Também são exemplos disto, a liquidez da água, a transparência do vidro, etc.

Esta noção de emergência causal é caracterizada como “emergente 1”, e tem que ser distinguida de outra noção que vai se denominar de “emergente 2”. Esta última pode ser definida como uma característica que, apesar de ser explicada pela interação causal dos elementos, possui capacidades causais que não são explicadas pela interação causal dos elementos: “Uma característica C é emergente 2 se C é emergente 1, e C tem capacidades causais que não podem ser explicadas pelas interações causais de a, b, c,...” (SEARLE, 1997, p. 162). Assim, uma característica somente é emergente 2 se, e somente se, for emergente 1 e suas capacidades causais forem inexplicáveis pela interação molecular.

Este autor também afirma que existe muita confusão relacionada à emergência da consciência, porque se acredita, equivocadamente, que é uma propriedade emergente 2. Portanto, ela deve ser considerada uma propriedade emergente 1:

> Se a consciência fosse emergente 2, então a consciência poderia causar coisas que não poderiam ser explicadas pelo comportamento causal dos neurônios. A

> idéia ingênua, aqui, é que a consciência brota do comportamento dos neurônios no cérebro, mas depois de brotar tem vida própria. (SEARLE, 1997, p. 162-163).

Para ilustrar melhor este conceito, usaremos novamente o exemplo da solidez: esta, como uma característica emergente 1 a partir da interação causal de um conjunto de moléculas, possui certas capacidades causais, tal como a impenetrabilidade. Esta, por sua vez, também pode ser descrita pela interação causal molecular. Se fôssemos entender a solidez conforme a noção 2, não poderíamos conceder uma explicação molecular à impenetrabilidade, logo, chegaríamos a algo implausível e anti-científico. Searle (1997) introduz a noção 2 para mostrar que não é com este sentido que trata o fenômeno da consciência; tomemos como exemplo um desejo: suponha-se que este, como uma característica emergente a partir da interação causal neurofisiológica, possui a capacidade de causar um comportamento, pois, se fôssemos empregar a emergência 2, este comportamento jamais poderia ser descrito pela interação neurofisiológica, o que não corresponderia à opinião deste autor. Embora admita em certo grau, como já vimos e veremos mais adiante, a irredutibilidade do comportamento com base em uma explicação puramente neurofisiológica, isto não possibilita uma interpretação conforme a teoria emergente 2; portanto, esta noção é descartada.

Segundo Searle (1982), existem muitos fenômenos naturais que podem ser explicados através da teoria da emergência, tal como vimos: a solidez da pedra, a liquidez da água, a cor, o calor, etc, e também se pode empregar este conceito para entender a relação da consciência com o cérebro. Esta relação se daria da seguinte forma: um estado mental consciente é causado por processos neurofisiológicos e, simultaneamente, é uma característica do cérebro. Semelhante aos exemplos anteriores, a consciência é uma propriedade emergente; por isso é explicada pela interação causal de um sistema de partículas físicas e, ao mesmo tempo, realizada neste sistema. *A diferença com tais exemplos é que (a consciência) seria irredutível ontologicamente ao conjunto de partículas.*

A conseqüência imediata desta proposta é a existência de dois modos de explicação para um mesmo fenômeno; repare-se, por exemplo, na atitude intencional de levantar o braço: num grau inferior, afirma o autor, esta pode ser descrita por descargas neurais no cérebro resultando num movimento corporal; em outro grau superior, o desejo consciente de levantar o braço causa o movimento do braço:

> 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 neurais inicia uma cadeia de eventos que resulta na contração 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 (SEARLE, 1984, p. 32-33).

Como mencionamos anteriormente, uma característica emergente de um sistema tem que ser explicada pela interação causal de microelementos deste sistema e se a característica exerce funções causais, estas também são explicadas pela interação causal dos microelementos. Observa-se o exemplo da solidez de um martelo no ato de pregar: ela é aquilo que faz com que um prego seja pregado (isso não ocorreria caso o martelo fosse de gelatina); porém, tanto a solidez como sua capacidade causal são descritas conforme a interação causal de sua microestrutura. Verifica-se o mesmo caso com a consciência e sua capacidade (em forma de um desejo) de causar um comportamento (referindo-se ao ato de levantar o braço), pois são explicados de acordo com a interação causal neurofisiológica.

Diz Searle que existem na natureza muitos sistemas que possuem níveis micro e macro de descrição, sendo a tendência geral da ciência chegar sempre ao nível mais básico. No entanto, a existência do nível micro não tornaria a eficácia causal da propriedade ou característica do nível superior (como vimos no caso da solidez, do calor, da consciência, etc) irreal ou ilusória, não transformaria necessariamente tal propriedade em epifenômeno.

No funcionamento de um motor de carro, por exemplo, temos num nível superior a ação causal do pistão sobre os cilindros e sobre os demais compartimentos que fazem o motor funcionar. Poderíamos também descrevê-lo ao nível inferior de partículas:

> Em um nível, falamos sobre a ação do pistão, sobre os cilindros, as velas de ignição e a explosão dentro do cilindro. Em um nível inferior, podemos falar sobre a passagem de elétrons pelos eletrodos, sobre a oxidação dos hidrocarbonetos, a estrutura das ligas de metal e a formação de novos componentes, como, o CO e o CO_2. Esses são dois níveis bastante distintos de descrição do comportamento de um motor, mas não há nada incompatível entre essas duas descrições, e não há razão para considerar a descrição de nível superior epifenomenista ou causalmente irreal (SEARLE, 2000, p. 63).

A diferença é que, para a compreensão mecânica do funcionamento do motor, o nível causal inferior é menos importante do que o superior.

Conforme Stephan (1999), podemos dizer que ao tratar tais fenômenos físicos como a solidez, a liquidez, o calor, etc, o sentido fraco de emergência é o pressuposto e, ao abordar os fenômenos qualitativos (consciência), o sentido forte é o subentendido. Porém, acredita que as propriedades irredutíveis (ou não-analisáveis) concebidas como aquelas qualidades secundárias e fenomenais, não teriam força causal num sistema: "Visto que elas não são comportamentalmente analisáveis – que quer dizer, elas nem parecem corresponder a qualquer 'mecanismo', nem parecem resultar de qualquer 'mecanismo' – é difícil ver como elas podem ser causalmente efetivas em si mesmas. Se, contudo, não se pode ver como propriedades não-analisáveis podem executar um papel causal, então, ao que parece, tais propriedades são epifenômenos[14]" (STEPHAN, 1999, p. 53). Por contraste, Searle rejeita totalmente esta possibilidade, afirmando que a irredutibilidade é apenas uma consequência do modelo teórico adotado, pois:

[14] Since they are not behaviorally analizable – that is to say, they neither seem to correspond to any 'mechanism' nor do they seem to result from any 'mechanism'-, it is hard to see how they could be causally effective themselves. If, however, one can not see how unanalyzable properties might play a causal role, then, it seems, such properties are epiphenomena (STEPHAN, 1999, p. 53).

> [...] a irredutibilidade é uma conseqüência trivial de nossos métodos de definição. Sua irredutibilidade [a da consciência] não tem nenhuma conseqüência científica imprópria. Além disso, quando falo da irredutibilidade da consciência, estou falando de sua *irredutibilidade de acordo com os modelos padrões de redução*. Ninguém pode deixar de considerar, a priori, a possibilidade de uma revolução intelectual importante que nos daria uma nova – e atualmente inimaginável – concepção de redução, segundo a qual a consciência seria redutível. (SEARLE, 1997, p. 179).

Considerando a teoria searleana de emergência como uma proposta a solucionar o problema mente-cérebro, pensamos que esta ainda suscita as seguintes questões: admitindo-se os dois níveis de explicação, como passaríamos de uma teoria neurofisiológica à uma teoria psicológica ou vice-versa? Que tipo de conexão haveria para fundamentar esta passagem de explicação? A resposta deste autor é que existiria um tipo especial de causalidade entre a consciência e os eventos neurofisiológicos: " Suponhamos que comecemos com o fato de que a mente afeta o corpo e o corpo afeta a mente, e partamos daí" (SEARLE, 2000, p. 62). Tampouco, como ressaltaram Broens e Milidoni (2004), Searle não esclarece muito bem esta noção de causalidade; apenas admite que, para compreendermos de fato a relação causal entre a mente e o cérebro, temos que pensá-la diferente do modelo tradicional, isto é, diferente da causalidade mecânica:

> Resumindo, a causalidade não é apenas uma questão de empurrar e puxar, mas uma questão de alguma coisa ser responsável por outra coisa acontecer [...] e então podemos falar não apenas sobre as causas de os edifícios desabarem, mas sobre as causas das guerras e das depressões econômicas, as causas da doença mental e das mudanças na cultura popular. (SEARLE, 2000, p. 61 – 62).

Acreditamos ser este um dos pontos centrais e ao mesmo tempo vago, de sua teoria; tentaremos a seguir, caracterizar a noção de causa presente nesta teoria da emergência,

usando como base o artigo dos autores El-Hani e Videira (2001): *Causação descendente, emergência de propriedades e modos causais aristotélicos*. Neste artigo, tais autores apresentam duas noções que estão intimamente relacionadas: a noção de emergência de propriedades e a de causalidade descendente. A primeira destas não tem muita diferença com as noções que até agora apresentamos; afirma que uma característica de um sistema é emergente quando: segue-se da organização ou interação de suas partes; esta característica não pode estar contida previamente em nenhuma das partes e nem ser reduzida a teorias de sua microestrutura; uma propriedade emergente será sempre uma nova propriedade. Por sua vez, há uma influência causal da nova propriedade em relação às suas partes, isto é, uma influência do nível macro ao nível micro, por isso é denominada de causalidade descendente (EL HANI e VIDEIRA, 2001).

Um dos principais propósitos da origem e emprego da noção de emergência é a compreensão de certos fenômenos naturais complexos (tais como os seres vivos) e também a interação mente-cérebro, sem perder de vista o horizonte científico, ou seja, sem por isso romper com a perspectiva fisicalista ou com o fechamento causal do mundo físico. Segundo estes autores, ao admitir uma nova propriedade irredutível às suas partes, mas, que possui poderes causais sobre a organização das mesmas, acreditou-se que seria impossível conciliar esta noção à visão científica contemporânea:

> Em particular, o aspecto da determinação parece por em risco a noção de emergência: se as propriedades de um sistema são determinadas pelas propriedades de suas partes – não sendo possível que dois sistemas apresentem diferenças em suas propriedades se não há diferenças nas propriedades de suas partes -, como é possível que um sistema complexo possua propriedades irredutíveis às propriedades das partes? (EL HANI e VIDEIRA, 2001, p. 309).

Percebendo que o ponto central nesta discussão seria uma nova compreensão do conceito de causa, tentou-se solucionar o abismo gerado entre uma propriedade ao nível

macro e sua estrutura ao nível micro e passou-se a interpretar e explicar a ação causal macro-micro resgatando o pensamento aristotélico referente aos quatro modos causais.

Conforme os autores, a física moderna teve início a partir da revolução científica do século XVII com o programa de matematização da natureza. Isto significou, de modo geral, uma transformação conceitual na teoria aristotélica de causalidade (dominante até aquela data), pois, das quatro modalidades causais descritas pelo estagirita, os físicos modernos passaram a admitir apenas uma: a causa eficiente. O motivo desta nova postura causal, resumidamente, se expressou numa maneira diferente de conceber a noção de mudança/movimento na natureza.

Segundo Aristóteles, no seu tratado de Física (Lib. II – cap. 7), uma explicação completa da natureza tinha que responder a quatro diferentes "porquês" (causa material, formal, eficiente e final). Acompanhando de perto a jornada de um objeto natural, por exemplo, indagava-se sobre sua forma ou figura, sobre o material do qual é feito, sobre sua localização ou movimento no espaço e sobre sua finalidade no universo; esta era a sua maneira de ver e explicar a mudança:

> É evidente que existem as causas e que seu número é o que nós dissemos. Todas elas estão incluídas na resposta à pergunta de por que algo é ou existe; a pergunta "por que", com efeito, nos leva ou bem à essência, que é em última análise nos seres imóveis [...]; ou bem leva ao primeiro motor – por exemplo: por que lutaram? Porque haviam sido saqueados; ou para quê? Para dominar - ; ou bem, naquelas coisas que se fazem, leva a matéria [...] Agora bem: sendo quatro as causas é tarefa e oficio do fisico conhecê-las todas [...] é dizer, a matéria, a forma, o motor e o fim[15] (ARISTÓTELES, 1967, p.595).

[15] Es evidente que existem las causas y que su número es el que nosotros dijimos. Todas ellas quedan incluídas em la respuesta a la pregunta de por que algo es o existe; la pregunta "por que", em efecto, nos lleva o bien a la esencia, que es un último término em los seres inmóviles [...]; o bien lleva al primer motor – por ejemplo: por qué lucharon? Porque habían sido saqueados; o para qué? Para dominar - ; o bien, em aquellas cosas que se hacen, lleva a la matéria... Ahora bien: siendo cuatro las causas es quehacer y oficio del físico el conocerlas todas [...] es decir, a la matéria, a la forma, al motor y al fin (ARISTÓTELES, 1967, p. 595).

Já os físicos modernos abandonaram três destas formas de explicação, julgando relevante explicar apenas a causa do movimento dos objetos naturais, isto é, o "porquê" de sua locomoção no espaço e no tempo.

Sendo assim, reduziram a noção de mudança à noção de movimento local (este era apenas uma categoria da noção de mudança em Aristóteles que, por sua vez, era mais ampla); logo, a causalidade eficiente passou a ser mais apropriada para explicar este movimento: "Em parte, esse processo de abandono e transformação ocorreu porque Aristóteles estava preocupado em explicar a mudança, enquanto que, para a ciência moderna, o relevante era explicar o movimento local (a mudança de posição de um corpo em relação a um referencial)" (EL HANI e VIDEIRA, 2001, p. 313).

A causalidade eficiente passou então a ser vista como uma relação de causa e efeito entre os corpos materiais, envolvendo interação entre eles numa seqüência temporal. Um exemplo freqüentemente utilizado para melhor ilustrá-la é o movimento das bolas de bilhar: suponha que uma bola esteja em repouso e outra movendo em sua direção; a partir do cálculo da velocidade desta última, prevê-se a intensidade do choque e a direção do movimento posterior de ambas na mesa. Este tipo de previsão é possível através da observação da ocorrência de muitos casos particulares semelhantes, a partir dos quais, induz-se uma regra geral válida para todos. De modo geral, este é o modelo teórico-explicativo que prevalece na ciência física.

Conforme El-Hani e Videira (2001), grande parte das ciências especiais (psicologia, biologia, neurologia, etc.) foram influenciadas, em maior ou menor grau, pelo paradigma causal da física, mas, por outro lado, as questões colocadas por aquelas ciências evidenciaram o caráter problemático e ineficiente de tal modelo na tentativa de explicá-las. Afirmam que a compreensão de causa como algo que produz um efeito sobre o estado de

movimento dos corpos é bastante restrita para dar conta destas questões; sendo assim, sugerem:

> [...] que a contribuição de Aristóteles pode ser retomada, sem que isto represente um rompimento com o discurso da ciência, mas apenas um reconhecimento de que os problemas específicos da física do século XVII podem ter levado a uma restrição excessiva do significado de causalidade, tornando-o muito limitado para as necessidades das ciências especiais (EL-HANI e VIDEIRA, 2001, p. 316).

Para tornar compreensível a noção de causalidade descendente na explicação de emergência de propriedades, sem chocar-se com o reducionismo científico, tais autores apresentam duas versões desta noção (forte e média), fazendo interpretações dos modos causais formal e final (funcional): a causalidade formal é identificada à forma ou padrão em que as partes de uma entidade ou processo estão arranjadas e a causalidade final ou funcional é relacionada ao papel desempenhado por uma parte em um todo integrado (EL-HANI e VIDEIRA, 2001).

Apresentaremos aqui apenas a versão de causação descendente média, por ser a mais importante segundo o nosso propósito. Conforme os autores, o sentido desta versão é que: "[...] entidades de nível superior surgem pela realização de um subconjunto de estados dentre o número total de arranjos possíveis dos componentes, ou, em outras palavras, pelo estabelecimento de padrões particulares de restrição das relações entre suas partes" (EL-HANI e VIDEIRA, 2001, p. 319). Para melhor ilustrar esta forma de causação, El-Hani e Videira utilizam de um experimento biológico com tubos de ensaio: tem-se um tubo com (n) moléculas em movimento que estão envolvidas em um número alto de relações possíveis; um segundo tubo contendo células, constituídas por aquelas mesmas (n) moléculas; nas células, o número de relações possíveis entre as moléculas é *restringido*, pois quando fazem parte de uma célula, não podem estabelecer quaisquer relações, como estabelecem no primeiro caso; esta restrição faz com que as moléculas tenham um certo tipo de distribuição no espaço/tempo que não teriam na sua ausência; por sua vez, esta distribuição resulta da *forma* do próprio

processo celular (causalidade formal); ao mesmo tempo, quando as moléculas têm suas relações controladas pela célula, elas desempenham *funções* que contribuem para a sobrevivência da própria célula (causalidade funcional). É no sentido desta restrição que deve ser entendida a modificação dos componentes pelo todo na versão média de causação descendente e não como um efeito segundo a causa eficiente (EL-HANI e VIDEIRA, 2001).

Em geral, os autores afirmam a existência de uma relação estrita entre causa eficiente e as causas formal e funcional, pois, conforme o exposto, haveria uma certa reciprocidade simétrica entre as partes e o todo: "[...] na medida que as interações causais eficientes entre os componentes *realizam* a forma e a função na entidade de nível superior, mas a forma e a função, em contrapartida, *restringem* as relações causais eficientes que as realizam" (EL-HANI e VIDEIRA, 2001, p. 319). Podemos observar, conforme o exemplo mencionado, que entre as partes de um suposto sistema no tempo (t) verificam-se relações causais eficientes, mas, as relações que vem a ser em (t) foram selecionadas pelo estado do próprio sistema em (t-1). Assim, considerando a relação entre mente-cérebro:

> [...] um dado estado de consciência no tempo (t) é *selecionado* dentre um conjunto de estados que poderiam ser realizados pelo cérebro naquele instante, sendo esta *seleção* dependente não apenas de eventos neurais de ordem inferior, mas também, e de modo decisivo, de eventos no próprio nível psíquico em (t-1)". (EL-HANI e VIDEIRA, 2001, p. 320).

Quando Searle apresenta sua teoria da relação entre a consciência e o cérebro, em nenhum momento menciona a noção de causalidade aristotélica ou faz reinterpretações da mesma para auxiliar na compreensão de sua teoria. Ao contrário, o problema da interação mente-corpo para este autor se resume em saber como o cérebro causa a consciência, tarefa essa que caberia somente à neurociência. Porém, ao afirmar vagamente uma certa simultaneidade causal entre os eventos de nível micro e macro, julgamos que se poderia fazer uma aproximação entre as idéias de El-Hani e Videira e as suas, referente à noção de causa na

teoria da emergência. Ou seja, podemos tomar como base as noções reinterpretadas dos modos causais formal e funcional de Aristóteles para melhor compreender a interação causal entre a mente e o cérebro.

Procedendo desta maneira, diríamos que um estado mental causa eventos neurofisiológicos no cérebro; ao mesmo tempo, estes últimos também causam estados mentais, de acordo com os diferentes sentidos empregados no termo “causa”: em nível inferior, teríamos interações causais eficientes entre os eventos neurofisiológicos gerando um fenômeno mental; em nível superior, este fenômeno mental, simultaneamente, causaria (de modo formal e funcional) eventos neurofisiológicos, “restringindo” e “selecionando” suas possíveis relações.

Admite Searle que a persistência do problema mente-cérebro ocorre por motivos apenas epistemológicos, pois, tenta-se compreender esta relação mecanicamente (causa eficiente) e não haveria obstáculo que impediria a sua substituição. Assim, acreditamos que este modelo de relações causais (eficiente, formal/funcional) seria um bom candidato para se entender, na teoria searleana, a interação entre os estados mentais e os estados neurofisiológicos.

Comentário Final

O propósito do capítulo anterior foi a apresentação da teoria de Searle como uma resposta contemporânea ao antigo problema filosófico da relação mente-corpo. Tratamos primeiramente de um esclarecimento de termos como “reducionismo” e “emergentismo”, que estão, de certa forma, relacionados à sua concepção. Dadas as definições destes termos e, como certos fenômenos na natureza são explicados conforme estas definições, vimos que, apesar destes fenômenos serem tomados como metáforas para a consciência, esta não poderia ser completamente explicada do mesmo modo, por ser incompatível com o método reducionista adotado. Em seguida, tratamos da resposta propriamente dita ao problema, enfatizando uma noção especial de causalidade entre a mente e o cérebro, diferente da causação mecânica.

De modo geral, percebemos que a intenção de Searle é tentar mostrar que sua explicação da relação mente-corpo pode ser concebida como semelhante a qualquer outra teoria físico-biológica e, apesar de ser diferente, o tipo de causalidade proposto é utilizado na explicação de algumas propriedades físicas tal como descrevemos anteriormente.

Em sua obra *Mente, Linguagem e Sociedade*, especificamente no segundo capitulo, Searle argumenta contra o epifenomenismo, estabelecendo a existência de um nível mental causal (como desejos, intenções, etc) para certos movimentos corporais (comportamento) e que estes estados mentais também conservam uma base causal em termos neurofisiológicos:

> “O fato de um determinado nível causal estar baseado em níveis mais fundamentais, até chegarmos finalmente ao nível básico das micropartículas, não mostra que o nível superior seja causal-mente irreal [...] nossa aceitação provisória da eficácia causal da consciência não é ameaçada se assimilarmos que qualquer explicação no nível da consciência tem como base fenômenos físicos mais fundamentais [...] assinalar que as intenções são

> explicáveis em termos de neurônios, sinapses e neurotransmissores não prova que as intenções são um epifenômeno"
> (SEARLE 2000, p.63-64).

Logo, o mesmo comportamento poderá ser explicado tanto em termos psicológicos como em termos neurofisiológicos. No entanto, se pensarmos que as únicas relações eficientes presentes nos processos neuronais são as mais importantes, os estados mentais perdem completamente sua relevância causal, tornando-se epifenômenos. Pois, não teríamos fortes razões para supor que os desejos ou intenções causam algum comportamento físico se acreditarmos que isto só pode acontecer mediante relações eficientes; nesta expectativa, resta-nos conceber tal comportamento como mera resposta fisiológica do organismo em virtude dos estímulos externos.

Ora, se tais estados mentais são destituídos de sua força causal, segue-se que também não haveria motivo suficiente para acreditar em suas existências; sendo assim, poderíamos concluir que estes são aparências até o momento em que se descubra (ou não) sua realidade física. Contudo, notamos que a evidencia para a existência dos estados mentais está ligada à força ou influência causal dos mesmos sobre os eventos do mundo físico. Por isso, lembramos das características da concepção de causalidade descrita por El-Hani e Videira, inspirada no modelo causal aristotélico, que enfatiza um tipo especial de simultaneidade entre os eventos.

Estamos dizendo que, para reivindicar uma existência efetiva aos estados mentais temos que conceder-lhes uma força causal diferente da causalidade eficiente, ou seja, uma influência causal formal e funcional (anteriormente mencionadas). Assim, podemos falar de uma simultaneidade especial entre os fenômenos mentais e físicos, que pode ser definida como uma interação circular entre as forças causais: formal/funcional e eficiente (micro-macro e macro-micro). Por outro lado, a presença de uma simultaneidade não garante por si só a existência desta causalidade circular, pois, mesmo admitindo que os estados mentais

ocorrem de forma simultânea ou paralela aos estados neurológicos, podemos pensar que os primeiros são um tipo de registro interno epifenomênico sem qualquer atuação real no mundo (como assinalam os reducionistas).

No que se refere aos estímulos externos ou ao meio ambiente, acreditamos que estes desempenham um papel determinante em relação ao comportamento humano; mas, para ser válida uma explicação psicológica (como Searle sugere), tem que existir uma ligação real entre os eventos psíquicos e os eventos neurofisiológicos. E, se esta conexão existe conforme o tipo especial de causalidade que apresentamos, julgamos que o "pluralismo epistêmico [16] proposto por Searle (explicação em níveis micro e macro) pode ser válido. Visto que, uma das questões iniciais era saber como passar de uma explicação neurofisiológica a uma explicação psicológica, a resposta poderia ser então por meio de relações causais formais/funcionais e eficientes entre mente e cérebro.

Ao acrescentarmos à teoria de Searle um modelo de causalidade formal/funcional e eficiente, baseado nas idéias de El-Hani e Videira, de certa maneira, rompemos com uma de suas premissas, que diz ser tarefa exclusivamente da neurociência a questão de saber como o cérebro causa a mente. Todavia, mesmo com uma descrição detalhada do neurocientista para a mente, ainda nos restaria responder como esta afetaria (causalmente) os fenômenos neurofisiológicos, se quisermos, é claro, não ceder a uma posição reducionista, tanto criticada por Searle. Neste caso, recorreríamos à presença indispensável do filósofo que, através de reflexões, interpretações, etc, nos forneceria as ferramentas teóricas adequadas para ampliar ou mudar a compreensão do problema estabelecido.

Temos em vista que este modelo de causação é somente uma proposta teórica para entender melhor a interação mente-cérebro, sem romper com a perspectiva fisicalista da

[16] Este termo foi empregado por Bento Prado Jr. na apresentação do livro de Searle, *O mistério da consciência*, referente aos níveis de descrição. Diz que estes são uma espécie de pluralismo de formas diferentes de linguagem, com as quais é possível descrever significativamente o mesmo mundo, sem, no entanto, implicar em qualquer tese metafísica ou em qualquer ilusão do espiritualismo.

ciência. Tal modelo, como descrevem El-Hani e Videira, está sendo bastante empregado nas ciências especiais, principalmente na biologia, no que se refere às relações entre as células e as moléculas, etc. Mesmo com a alteração da compreensão causal entre estas, em última análise, os eventos biológicos podem ainda ser descritos ontologicamente em termos de partículas físicas. Já em relação ao problema mente-cérebro, teríamos que admitir a irredutibilidade dos eventos mentais, e isso é o mesmo que admitir um status ontológico especial para eles. Segundo Searle, é possível conviver com dois níveis ontológicos de existência, tais como os fenômenos mentais e os fenômenos físicos, sem que isso implique numa forma de dualismo metafísico ou num rompimento com uma visão científica da realidade.

Entretanto, este empreendimento só seria possível por meio de um modo mais sofisticado de causalidade, tal como descrevemos, mas, a garantia desta possibilidade esbarra na garantia de se saber se a relação causal específica é apenas um instrumento lógico-teórico ou se realmente ela pode ser confirmada empiricamente.

Com base nesta reflexão e também, no exemplo utilizado anteriormente, de que a seleção de um estado de consciência no tempo (t) pode não somente depender de eventos no nível cerebral, mas também, de eventos no próprio nível mental em (t-1), vamos apresentar resumidamente alguns resultados das investigações e experimentos do neurocientista John C. Eccles em sua obra *O Eu e seu cérebro* (1977), em co-autoria com K. Popper, sobre a existência e eficácia causal dos estados mentais. Num tópico intitulado “Análise temporal da percepção cutânea”, este autor chega a concluir que, numa simples experiência sensível na pele, além do desenrolar-se dos acontecimentos neurofisiológicos, constata-se a existência de estados pré-mentais determinantes desta percepção.

Por meio de casos empíricos, Eccles analisa a diferença temporal presente na percepção cutânea, na qual verifica-se uma pequena fração de segundos de diferença entre os

eventos no hemisfério cerebral e a sensação consciente propriamente dita: “[...] a questão mais importante pode ser formulada da seguinte maneira: que grau de elaboração deve ter o padrão espaço-temporal da atividade neural, para chegar a ter uma relação necessária com a experiência consciente?” (ECCLES, 1991, p. 318). Em resumo, o caso é que, num simples e único toque fraco na pele (ou simulação elétrica no cérebro de pacientes, como relata Eccles), este precisaria de 0,5 segundos de atividade cortical antes de ser percebido, mas a sensação é *antedatada*, ou seja, ocorreria antes:

> O primeiro método experimental testou a suposição de que um estímulo cutâneo[...] produzia efetivamente uma sensação consciente, após o mesmo período de incubação necessário à percepção de uma seqüência de estímulos corticais[...] que chega até 0,5 s. Se fosse assim, quando o EC [estímulo cutâneo] fosse aplicado *durante* a seqüência mínima[...] deveria ser percebido *depois*... entretanto, ele [estímulo] é normalmente percebido antes![...] embora um EC fraco e único precise de até 0,5 s de atividade cortical antes de poder vir a ser percebido, no *processo de experiência*, ele é antedatado por meio de uma referência temporal à resposta evocada inicial do córtex” (ECCLES, 1991, p. 320 – 322).

Com isto, lança a hipótese de que esta antedatação só pode ser um trabalho “mental” do organismo.

Na visão deste autor, a interação mente-cérebro pode ser verificada empiricamente, como num fato perceptivo, por exemplo; logo, a mente pode ser entendida como um processo que sintetiza a diversidade dos eventos neurológicos, proporcionando a experiência consciente. Devemos ressaltar que o mesmo compartilha da perspectiva dualista interacionista, como o próprio diz; acredita na realidade da mente, na realidade da matéria e na interação entre as duas. O interessante aqui é que a base destas suas convicções é proporcionada por testes e experiências no cérebro.

De acordo com este exemplo e com o modelo causal descrito por El-Hani e Videiro, tendemos a pensar que esta descontinuidade espaço-temporal dos eventos cerebrais

em relação aos eventos psíquicos (conforme Eccles), pode confirmar de fato um paradigma diferente de interação entre ambos.

Em suma, será que podemos indagar se a noção de emergência causal, juntamente com um modelo diferente de causalidade para mente-cérebro pode dar crédito científico/filosófico à teoria de Searle? Será compatível com a visão contemporânea materialista da realidade a sua concepção de irredutibilidade mental? Se nos apoiarmos no exemplo descrito por Eccles, a resposta para tais questões pode ser positiva. Numa linha mais radical, a resposta pode ser positiva desde que se altere (se necessário for) a concepção tradicional de ciência, como sugeriu Searle. Pois, como dissemos, sua intenção desde o início era convencer-nos da realidade subjetiva e irredutível da mente, num contexto de uma visão de mundo científica e objetivista. Os meios para isso são inspirados em exemplos descritos pelas próprias ciências naturais, chegando até uma concepção sofisticada de causalidade. Porém, se ainda é difícil aceitarmos, por argumentos, tal possibilidade, sem incorrermos em contradição, caberia a nós alterar os pressupostos que fundamentam nossa visão de mundo, reconhecendo pura e simplesmente a realidade do fato, a saber, a subjetividade ontológica do mental.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S.: Sobre a Potencialidade da Alma, trad. De Aloysio Jásen de Faria Petrópolis : Vozes, 1997.

ARISTOTELES : Obras (Física: livro I, II e III; Del Alma) , Traduccion Del griego, estúdio preleiminar, preâmbulos y notas por Francisco De P. Samaranch , Tolle Lege : Aguilar Madriid , 1967.

ARISTOTELES : Metafísica, Livro I e II, Tradução: Vincenzo Cocco , Introdução e notas: Joaquim de Carvalho, Atlântida – Coimbra.

ABRANTES, P.C.C., "Naturalizando a Epistemologia", in: *Simpósio de Epistemologia e Cognição*, Organizadores: Paulo Abrantes, Editora Unb, 1994.

BROENS, M. C. & MILIDONI, C. B.: "O naturalismo biológico de John Searle e as ambigüidades de uma concepção internalista da mente" in *Encontro com as Ciências Cognitivas V.4* , Org. Ademar Ferreira, Maria E. Q. Gonzalez e Jonas G. Coelho , São Paulo , Cultura Acadêmica , 2004.

CARNAP, R.: "Psicologia en Lenguaje Fisicalista", in *El Positivismo Lógico* compilado por A. J. Ayer, Traducción de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel, Fondo de Cultura Econômica, 1965, Titulo em Inglês: *Logical positivism*, 1959.

CHAUI, M.: Introdução à História da Filosofia: Dos pré-socraticos a Aristóteles , 2ª ed. , São Paulo : Companhia das Letras , 1994/2002.

CHURCHLAND. P. M. : Matéria e Consciência : Uma introdução contemporânea à Filosofia da mente , Edição revista , Trad. Maria Clara Cescato , Revisão Técnica : Michael B. Wrigley , Editora Unesp , 1998.

DARWIN, C.: A origem das espécies , Esboço de 1842 , Trad. Mário Fondelli Edição Integral : Clássicos Econômicos Newton.

DENNETT, D., Tipos de Mentes: Rumo a uma Compreensão da Consciência, Trad. Alexandre Tort, Ed Rocco, Rio de Janeiro, 1997.

DESCARTES, R., Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma, Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger , Prefacio e Notas de Gerard Lebrun , Trad. de J. Guisrburg e Bento prado Jr, Editor : Victor Civita , 1973 , São Paulo (Os Pensadores), 1ª Edição Paris (em francês), 1641.

EL-HANI, C.N. & PASSOS VIDEIRA, A.A.: "Causação descendente, emergência de propriedades e modos causais aristotélicos" , *Theoria – Revista de Teoria , Historia y fundamentos de la ciência , Vol. 16 Numero 41* – Mayo 2001.

KOIRÉ. A., Considerações sobre Descartes, Trad. Hélder Godinho, Editorial Presença – Lisboa 1992.

MILIDONI, C.B., "A Relação Mente-Corpo e a natureza do eu Cognoscente à Luz do Dualismo Cartesiano", in : *II Simpósio Cientifico do campus de Marilia*, Anais... 1997.

NEWTON, I.: Princípios Matemáticos de Òptica , Traduções: Helda Barroco, Carlos Lopes de Mattos, Pablo Ruben Mariconda, Luiz João Baraúna , Nova Cultural 1987
"Os Pensadores".

PESSOA JR, O.: "O Dogmatismo Científico de Tradição Materialista" , in *III Encontro da Rede Paranaense de Pesquisa em Historia e Filosofia da Ciência*, 2005.

_____: "Fisicalismo Redutivo e Sondas Epistemológicas" ,
in *III Encontro da Rede Paranaense de Pesquisa em Historia e Filosofia da Ciência*, 2005.

PLATÃO : Diálogos : O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Traduções de Jose Cavalcante de Souza (O Banquete), Jorge Paleiket e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político), Editor Civita, Os Pensadores, 1972.

POPPER, K.R. & ECCLES, J.C.: O Eu e seu cérebro , Trad. Sílvio M. Garcia, Helena C. F. Arantes, Aurélio O.C. de Oliveira, Editora UnB – Papirus, 1991.

POPPER, K. R. : O conhecimento e o problema Corpo-Mente , Trad. De Joaquim Alberto Ferreira Gomes , Edições 70 Ltda , 1996, Lisboa.

RUSSELL, B.: Historia da Filosofia Ocidental , Livro Primeiro , Trad. Breno Silveira , 3ª ed. , Companhia Editora Nacional , São Paulo , 1969.

RYLE, G., O conceito de mente: Introdução à Psicologia , Tradução de Maria Luíza Nunes , Manuais Universitários , Lisboa 1970, 1ª Ed. London, New York, 1949.

SEARLE, J. R., O Mistério da Consciência, Discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers, Trad. André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle, Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1998, Original em Inglês: *The mystery of consciouness*, 1997.

___, A Redescoberta da Mente, Trad. Eduardo Pereira e Ferreira, Martins Fontes, São Paulo, 1997, Original em Inglês: *The rediscovery of the mind*, 1992.

___, Mente Cérebro E Ciência, Trad Artur Morao, Edições 70 Ltda, Portugal, Lisboa, 1984, Original em Inglês: *Minds, Brains and Science*, 1984.

___, Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real. Tradução de F. Rangel revisão técnica, Danilo Marcondes, Rio de Janeiro : Rocco , 2000, Original em Inglês: *Mind, Language and Society*, 1998.

STEPHAN, A.: "Varieties of Emergentism", Revista : *Evolution and Cognition 1999 , Volume 5 , Nº 1.*

TEIXEIRA, J. F. : Mente, Cérebro e Cognição , Editora Vozes , Petrópolis , 2000.

ZINGANO, M.: Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre De Anima III 4-5 , Porto Alegre : L&PM , Editores 1998.