



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE CHAPECÓ

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRE RENAN BATISTELLA NOARA

**O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE: UMA REAVALIAÇÃO DA
TEORIA E DE ALGUMAS OBJEÇÕES A ELA**

CHAPECÓ

2021

ANDRE RENAN BATISTELLA NOARA

**O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE: UMA REAVALIAÇÃO DA
TEORIA E DE ALGUMAS OBJEÇÕES A ELA**

Trabalho de conclusão do curso de pós-graduação
apresentado como requisito para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia da Universidade Federal da
Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski

CHAPECÓ

2021

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Noara, Andre Renan Batistella

O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE: UMA
REAVALIAÇÃO DA TEORIA E DE ALGUMAS OBJEÇÕES A ELA /
Andre Renan Batistella Noara. -- 2021.

113 f.:il.

Orientador: Doutor em Filosofia Jerzy André
Brzozowski

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2021.

1. Filosofia da Mente. I. Brzozowski, Jerzy André,
orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III.
Título.

ANDRE RENAN BATISTELLA NOARA

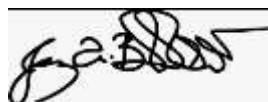
**O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE: UMA REAVALIAÇÃO DA
TEORIA E DE ALGUMAS OBJEÇÕES A ELA**

Trabalho de conclusão do curso de pós-graduação
apresentado como requisito para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia da Universidade Federal da
Fronteira Sul.

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado em:

21 de Outubro de 2021

BANCA EXAMINADORA



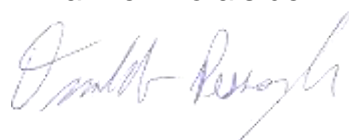
Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski – UFFS
Orientador



Prof. Dr. Ediovani Antonio Gaboardi



Prof. Dr. Maxwell Morais de Lima Filho



Prof. Dr. Osvaldo Frota Pessoa Junior

*Para Diana, minha querida namorada,
companheira e amiga, por todo incentivo e
apoio dirigido a mim durante todo o período
de curso.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Dr. Jerzy André Brzozowski, pelas valiosas sugestões, críticas e observações, e também pela disponibilidade para momentos de interlocução, análise e correção do presente trabalho.

Ao professor Dr. Maxwell Moraes de Lima Filho e ao professor Dr. Ediovani Gaboardi, por todas as críticas e sugestões tecidas durante o processo de qualificação da presente dissertação e pelo aceite de fazer parte da banca examinadora.

Ao professor Dr. Osvaldo Frota Pessoa Junior, pelo aceite de fazer parte da banca examinadora.

Ao professor Dr. Newton Marques Peron, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, por todo o suporte que recebi durante o período de duração do Curso.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, por todo o conhecimento compartilhado, pelo profissionalismo e empenho de cada um durante meu processo de formação acadêmica.

À Universidade Federal da Fronteira Sul, pela oportunidade que tive de fazer o curso.

Ao colega de curso, Derócio, o qual tornou-se um grande amigo, por todos os diálogos e debates, os quais oscilaram entre o âmbito filosófico e o esportivo, debates que foram objeto de reflexão, aprendizado e, por muitas vezes, risos e distração, frutos de uma amizade construída ao longo de dois anos, a qual sinto ter me motivado a percorrer o caminho que me trouxe até aqui.

A todos os colegas de curso, pelos ricos debates que tivemos durante esse tempo em que passamos juntos.

A todos os técnicos, direção e administração da Universidade Federal da Fronteira Sul.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para minha formação, o meu muito obrigado.

*“Bem, podemos imaginar qualquer fantasia de ficção científica que quisermos.
Mas, no mundo real, a maneira usada pelos seres humanos e animais superiores
para enfrentar o mundo são as atividades conscientes.”*

(John Rogers Searle)

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo desenvolver uma análise da teoria proposta pelo filósofo americano John Rogers Searle (1932) em Filosofia da Mente, denominada por ele como *naturalismo biológico*, bem como analisar algumas das críticas que foram tecidas à teoria do autor citado, no sentido de observar se há, ou não, consistência argumentativa por parte das mesmas. Ainda enquanto objetivo, o presente estudo buscará desenvolver alguns experimentos de pensamento com vista a reforçar e esclarecer alguns dos argumentos que se mostram centrais na teoria do naturalismo biológico. Para tanto, a metodologia abordada para o desenvolvimento do presente estudo se dará do seguinte modo: durante as primeiras duas partes, serão analisados os principais argumentos e ressignificações conceituais propostas por John Searle, tendo como base, fundamentalmente, as seguintes obras: *A Redescoberta da Mente* (1992), *O mistério da consciência* (1997), *Consciência e Linguagem* (2002), *Mind: A Brief Introduction* (2004) e *Por que não sou um dualista de propriedades* (2002). As demais obras de John Searle a tratar desse tema serão utilizadas enquanto bibliografia complementar. Já na terceira parte do estudo, serão analisadas as críticas tecidas pelos seguintes autores à teoria do naturalismo biológico, na seguinte ordem: Paul M. Churchland (1942), presentes na obra *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998), Thomas Nagel (1937), presentes em sua obra *Other Minds* (1995) e Tárík de Athayde Prata, presentes em seus artigos *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?* (2011) e *O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle* (2014). Por fim, serão propostos três experimentos de pensamento, através dos quais buscar-se-á esclarecer e argumentar em prol da teoria do naturalismo biológico, bem como uma análise mais aprofundada acerca da noção de causação pensada por John Searle.

Palavras-chave: Filosofia da mente. Causação mental. John Searle. Reduccionismo. Propriedade emergente.

ABSTRACT

This study aims to develop an analysis of the theory proposed by the American philosopher John Rogers Searle (1932) in *Philosophy of Mind*, which he calls *biological naturalism*, as well as to analyze some of the criticisms that were made to the theory of the cited author, in the sense to observe whether or not there is argumentative consistency in such arguments. Still as a goal, this study will seek to develop some thought experiments with a view to reinforcing and clarifying some of the arguments that are central to the theory of biological naturalism. Therefore, the methodology used for the development of this study will be as follows: during the first two parts, the main arguments and conceptual reinterpretations proposed by John Searle will be analyzed, based, fundamentally, on the following works: *The Rediscovery of Mind* (1992), *The Mystery of Consciousness* (1997), *Consciousness and Language* (2002), *Mind: A Brief Introduction* (2004) and *Why Am I Not a Property Dualist* (2002). Other of Searle's works about this topic will be used as a complementary bibliography. In the third part of the study, the criticisms made by the following authors to the theory of biological naturalism will be analyzed, in the same order: Paul M. Churchland (1942), present in the work *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998), Thomas Nagel (1937), present in his work *Other Minds* (1995) and Tárík de Athayde Prata, present in his articles *Is Searle's Conception About Consciousness Incoherent?* (2011) and *John Searle's Dualist Character of the Philosophy of Mind* (2014). Finally, three thought experiments will be proposed, through which we will seek to clarify and argue in favor of the theory of biological naturalism, as well as a deeper analysis of the notion of causation thought by John Searle.

Keywords: Philosophy of mind. Mental causation. John Searle. Reductionism. Emerging property.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 1 – Concepção tradicional de mental e físico.....	101
Figura 1 – Relações causais entre disparos de neurônios, intenção-na-ação, mudanças fisiológicas e movimento corporal.....	103
Figura 2 – Relação entre intenção e início do movimento corporal.....	104
Figura 3 – Relação de causação e de identidade entre os processos neurobiológicos objetivos e os processos fenomenológicos subjetivos.....	105

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I: O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE	14
1. UM NOVO SENTIDO PARA O CONCEITO DE MENTE.....	15
2. CONSCIÊNCIA: UM FENÔMENO BIOLÓGICO GENUÍNO.....	22
2.1 A característica essencial da consciência	23
2.1.1 A qualidade.....	23
2.1.2 A subjetividade.....	24
2.1.3 A unidade.....	25
2.1.4 Intencionalidade.....	26
2.2 Uma definição de senso comum para a consciência	28
3. SERIA A CONSCIÊNCIA UM FENÔMENO PASSÍVEL DE REDUÇÃO?.....	29
3.1 Argumentos de Searle em prol da irreducibilidade ontológica	30
3.2 Argumentos de Searle em prol da redutibilidade causal	36
4. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	38
PARTE II: SERIA O NATURALISMO BIOLÓGICO UMA TEORIA INCOERENTE?	41
1. É POSSÍVEL HAVER UMA IDENTIDADE ENTRE ELEMENTOS IRREDUTÍVEIS ENTRE SI?.....	42
1.1 Identidade e causalidade	46
1.1.1 Causalidade e eventos.....	46
1.1.2 Identidade de ocorrências.....	48
2. ENTRE A SOBREDETERMINAÇÃO E O EPIFENOMENALISMO?.....	53
2.1 Epifenomenalismo	53
2.2 Sobredeterminação causal	55
2.3 Epifenomenalismo ou sobredeterminação causal: um dilema para o naturalismo biológico?	56
3. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	58
PARTE III: UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DE ALGUNS CRÍTICOS DO NATURALISMO BIOLÓGICO	62
1. AS CRÍTICAS DE PAUL M. CHURCHLAND	63
2. AS CRÍTICAS DE THOMAS NAGEL	72

3. AS CRÍTICAS DE TÁRIK PRATA	78
3.1 É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?	79
3.2 O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle	83
4. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	87
PARTE IV: ESCLARECENDO A TEORIA DO NATURALISMO BIOLÓGICO	90
1. O EXEMPLO DA VISÃO.....	91
2. O EXEMPLO DO MORCEGO.....	93
3. O CÉREBRO DE GENELÍCIO.....	96
4. MENTE-CORPO E CAUSALIDADE EM SEARLE.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

Rios de tinta já foram gastos em prol do desenvolvimento de uma teoria que consiga explicar, de modo completo, os fenômenos mentais. Poderíamos afirmar que a *nascente desse rio* se deu nos escritos de René Descartes (1596-1650), mais especificamente em sua obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1973 [1641]). Como veremos mais adiante, os escritos cartesianos iniciaram a investigação em torno da problemática acerca da relação mente-corpo e serviram de combustível para o desenvolvimento de uma série de críticas, argumentos e teorias em torno desse problema. Mas por que devemos considerar isso enquanto um problema filosófico?

Bem, um problema, por definição, pode ser entendido enquanto um assunto controverso, algo que ainda encontra-se em aberto e que, por consequência, dá margem para o desenvolvimento de uma série de possíveis interpretações e argumentos. Ora, se há algo controverso em Filosofia da Mente é justamente o problema da relação mente-corpo, problema este responsável por originar o próprio campo de estudo chamado *Filosofia da Mente*. Como veremos mais adiante, as controvérsias permeiam esse campo de estudo e são facilmente notáveis a partir das posições sustentadas pelos estudiosos da mente, as quais, por muitas vezes, apresentam-se enquanto claramente conflitantes e contraditórias.

O filósofo americano John Rogers Searle (1932) busca, de certo modo, esclarecer essas controvérsias e conduzir esse rio de tinta para um caminho que seja realmente produtivo; um caminho que leve a um estudo claro e adequado dos fenômenos mentais, convergente entre as teorias. De imediato podemos perceber que a empreitada assumida por Searle é um tanto quanto ambiciosa e demanda um esforço argumentativo bastante grande. Tamanho esforço pode ser melhor percebido quando analisamos a série de ressignificações de conceitos pensada por Searle, tais quais nos conceitos de físico e mental, de subjetivo e objetivo, de causa e efeito e também na noção de identidade.

John Searle busca dissipar as controvérsias e contribuir para o estudo dos fenômenos da mente, tendo como base, fundamentalmente, a ressignificação de tais conceitos. Em meio a esse processo de ressignificação e construção de sua teoria,

Searle estabelece seis teses fundamentais: I) *propriedade emergente*¹ — a consciência emerge da organização causal do sistema neuronal, constituindo-se, assim, enquanto uma propriedade sistêmica de natureza biológica; II) *irreducibilidade ontológica* — a consciência é um fenômeno biológico subjetivo, ontologicamente, irreduzível; III) *reducibilidade causal* — a consciência pode ser reduzida e estudada objetivamente, a partir de uma redução causal; IV) *simultaneidade entre causa e efeito*² — os elementos no micro nível são causa e, ao mesmo tempo, efeito no macro nível, visto que causam e, ao mesmo tempo, realizam os processos conscientes; V) *Identidade de ocorrências* — a consciência, enquanto propriedade sistêmica de nível macro, identifica-se com seus processos subjacentes de nível micro a partir das relações de ocorrências entre o micro e o macro nível; VI) *característica causalmente eficiente* — a consciência é causa do comportamento humano.³

Porém, para muitos, apesar de seu grande esforço no desenvolvimento de sua teoria, John Searle fracassou em sua empreitada e tornou-se apenas mais um a contribuir para o imenso e divergente rio de tinta. Incompletude, incoerência, insuficiência, entre outras, como veremos mais à frente, são conotações atribuídas à teoria searlenana. Desse modo, o objetivo geral do presente estudo será desenvolver uma análise da teoria proposta por John Searle com vista a investigar se as críticas formuladas por outros filósofos e comentaristas realmente se sustentam ou se são meras consequências de incorretas interpretações ou ignorância da totalidade dos argumentos de Searle a tratar desse tema. Para tanto, o estudo se dividirá em quatro partes.

Durante a primeira parte de nosso estudo, analisaremos os movimentos de ressignificação propostos por Searle acerca dos conceitos de mental e físico e de

¹ *Emergentismo* é um conceito de bastante interesse e debate para Filosofia. Para maior conhecimento acerca do mesmo, sugiro a leitura do artigo *Emergência e realismo perspectivista* (2013), bem como as referências indicadas no texto citado.

² Essa tese, como será explicada no decorrer do texto, busca sustentar que os processos subjetivos do cérebro são simultâneos aos processos objetivos do cérebro. Por exemplo, se tenho desejo de levantar meu braço, tal desejo (o qual é consciente e subjetivo) é causado por processos objetivos e realizado pelos mesmos em nível de sistema (o qual possui características subjetivas), de modo simultâneo. Quando digo *realizado*, refiro-me à *ocorrência do desejo* e não ao ato de levantar o braço, o qual poderia vir a ocorrer em decorrência do desejo. Ou seja, a tese da causação simultânea busca expressar o modo como ocorre a relação entre processos subjetivos e objetivos do cérebro, e não a cadeia causal que possa vir a decorrer de tal relação.

³ As teses I, II, III e VI perpassam a maior parte dos escritos de Searle a tratar deste tema, a exemplo da obra *A Redescoberta da Mente* (1997). Já as teses IV e V só aparecem pela primeira vez, de modo claro, em *Mind: A Brief Introduction* (2004). Cada uma das teses citadas será objeto de análise no decorrer de nosso estudo.

subjetivo e objetivo, bem como os principais argumentos que fundamentam as três primeiras teses acima citadas — I) *propriedade emergente*; II) *irreducibilidade ontológica*; III) *reducibilidade causal*. Os textos de Searle a serem abordados durante a primeira parte de nosso estudo serão: *A Redescoberta da Mente* (1997), originalmente publicada em 1992, *O mistério da consciência* (1998), originalmente publicada em 1997 e *Consciência e Linguagem* (2010), originalmente publicada em 2002.

Durante a segunda parte de nosso estudo, buscaremos observar se há, ou não, lacunas ou incoerências na teoria do naturalismo biológico. Para tanto, desenvolveremos uma análise das três últimas teses anteriormente citadas — IV) *simultaneidade entre causa e efeito*; V) *Identidade de ocorrências*; VI) *característica causalmente eficiente*. Ainda nessa parte de nosso estudo, analisaremos os conceitos de epifenomenalismo e sobredeterminação causal, no sentido de observarmos se a teoria de Searle compromete-se com algum desses conceitos. Os principais escritos de Searle a serem analisados nessa parte do estudo serão: *Mind: A Brief Introduction* (2004) e *Por que não sou um dualista de propriedades* (2014).

Já na terceira parte de nosso estudo, buscaremos investigar se há, ou não, fundamentação teórica em algumas das principais críticas tecidas à teoria de John Searle, as quais afirmam haver lacunas e incoerências na teoria do naturalismo biológico. Investigaremos os argumentos críticos de Paul M. Churchland (1942), presentes na obra *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998), Thomas Nagel (1937), presentes em sua obra *Other Minds* (1995) e Tárík de Athayde Prata, presentes em seus artigos *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?* (2011) e *O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle* (2014).

Por fim, durante a quarta parte de nosso estudo, visando reforçar as teses da I) *propriedade emergente*, II) *irreducibilidade ontológica* e III) *reducibilidade causal*, buscaremos pensar a teoria de John Searle a partir de alguns experimentos mentais externos ao naturalismo biológico. Faremos também, ainda nessa parte do estudo, uma investigação um pouco mais profunda acerca da noção de causação pensada por Searle. E passamos à primeira parte de nossa investigação.

PARTE I: O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE⁴

Suspeito que as gerações futuras se perguntarão por que levamos tanto tempo no século XX para perceber que a consciência é o ponto central para a compreensão de nossa própria existência como seres humanos. Por que, por tanto tempo, pensamos que a consciência não importava, que não tinha valor? O paradoxo é que a consciência é a condição que possibilita qualquer coisa ter alguma importância para alguém. Apenas para os agentes conscientes existe a possibilidade de algo ter algum significado ou importância.(SEARLE, 1998, p.26.)

(John Rogers Searle)

A Filosofia da Mente, enquanto campo de estudo, surgiu na contemporaneidade e veio ganhando bastante força nas últimas décadas, consolidando-se, atualmente, enquanto disciplina filosófica. Hoje a Filosofia da Mente possui duas grandes correntes de pensamento: dualismo e materialismo. Ambas as correntes possuem várias ramificações internas. Os materialistas, em geral, tendem a um viés reducionista, no qual os fenômenos mentais são reduzidos a padrões objetivos e observáveis — fisicalismo, behaviorismo, funcionalismo, entre outras. Por outro lado, há as ramificações do dualismo, as quais não aceitam que a consciência possa ser reduzida a padrões objetivos, pois acreditam que a mesma existe e se contrapõe às propriedades físicas — dualismo de propriedades e dualismo de substâncias.

A Filosofia da Mente tornou-se, atualmente, uma área de pesquisa bastante fragmentada, cujos fragmentos moldaram-se em ramificações de pensamento contraditórias entre si. O filósofo americano John Rogers Searle tenta, de certo modo, *remodelar* esse campo de estudo no qual, segundo Searle (1998), o problema da consciência se torna insolúvel devido à nossa aceitação constante de um conjunto de categorias obsoletas e de uma série de pressuposições herdadas de nossa tradição filosófica e religiosa. Searle busca dar um novo sentido para conceitos centrais em Filosofia da Mente, com vista a apresentar uma nova forma de pensarmos e estudarmos a consciência.

⁴ Uma versão semelhante à parte um do presente estudo foi organizada e publicada em formato de artigo, no ano de 2020, pela Revista Ensaios Filosóficos, com o seguinte título: *John R. Searle e a questão da consciência: um estudo introdutório a sua problemática* (2020).

Assim sendo, Searle, visando não vincular-se às atuais correntes de pensamento, formula a teoria do, assim chamado por ele, *naturalismo biológico*, pelo qual busca superar as tradições e apontar os equívocos das mesmas nos estudos em Filosofia da Mente. Para tanto, Searle desenvolve um movimento de ressignificação para os termos *mental* e *físico* e *subjetivo* e *objetivo*, os quais foram concebidos pela história do pensamento humano enquanto termos contrapostos e auto-excludentes. Searle (1998) acredita que o abandono das concepções tradicionais acerca de tais termos é de fundamental importância para o desenvolvimento do naturalismo biológico.

A primeira parte deste estudo tem por objetivo geral apresentar a forma pela qual se dá a ressignificação desses termos na teoria searleana, bem como os principais argumentos que fundamentam as teses I, II e III, anteriormente citadas. Para tanto, em referência aos escritos de Searle, serão abordadas as seguintes obras: *A Redescoberta da Mente* (1997), *O mistério da consciência* (1998) e *Consciência e Linguagem* (2010).

O caminho investigativo abordado, com vista a alcançar os objetivos aqui propostos, se dará do seguinte modo: em um primeiro momento, analisaremos o modo com o qual John Searle rompe com a concepção histórica acerca dos termos *mental* e *físico* e lhes atribui um novo significado. Em um segundo momento, nossa investigação se voltará para a definição de emergência da consciência apresentada por Searle (tese I). Em um terceiro momento, analisaremos a forma com a qual John Searle, visando sustentar a irreducibilidade ontológica e a reductibilidade causal dos fenômenos mentais, pensa os conceitos de subjetivo e objetivo (teses II e III). Esses três momentos correspondem às três seções presentes nesta primeira parte, pelas quais buscaremos apresentar os conceitos e movimentos teóricos fundamentais de Searle no desenvolvimento de sua teoria. E passamos nossa investigação ao primeiro ponto.

1. UM NOVO SENTIDO PARA O CONCEITO DE MENTE

Pensar a mente enquanto algo físico pode nos parecer, em princípio, um raciocínio contra-intuitivo e até equivocados. Isso se dá pelo fato de, naturalmente,

tendermos a pensar o mental em oposição ao físico, e vice-versa. Digo *naturalmente*, devido à herança cultural que se encontra *enraizada* em nós, pela qual intuímos que o mental não pode ser físico e que o físico não pode ser mental. Essa concepção é um aspecto historicamente marcante da cultura do pensamento humano. Desde a Grécia Antiga e ainda na contemporaneidade, o mental é amplamente pensado em oposição ao físico. Para percebermos tal assertiva, basta observarmos alguns escritos de pensadores que, cada qual em seu tempo, marcaram os diversos períodos da história do pensamento humano.⁵

Há mais de dois milênios, Platão (428-347 a.C) e Aristóteles (384-322 a.C) — os filósofos clássicos da Grécia antiga — desenvolveram reflexões pelas quais é possível notarmos o caráter de oposição entre mental e físico por eles defendido. Tanto Platão quanto Aristóteles conceberam a ideia de que, por um lado, há uma alma, incorruptível e imortal, e, por outro, um corpo, passível de corrupção e mortalidade. A contraposição que acima afirmamos — entre mental e físico — é representada pela contraposição entre corpo e alma, presente tanto na filosofia de Platão⁶ quanto na filosofia de Aristóteles.⁷

⁵ Perceberemos, no decorrer do presente estudo, que autores como Platão (428-347 a.C), Aristóteles (384-322 a.C) e René Descartes, fizeram uso de termos como *alma* e *espírito* para, de certo modo, se referirem à capacidade humana de pensar — termos que, atualmente, ainda se encontram presentes em diversas culturas e religiões —, a qual hoje conhecemos, de modo geral, por *mente*. Para os objetivos do presente estudo, não nos será necessário explorar as conotações e distinções existentes entre os conceitos. É importante considerarmos, apenas, que os termos *alma*, *espírito* e *mente*, referem-se à capacidade humana de pensar e foram, no decorrer da história do pensamento humano, concebidos em oposição àquilo que é físico.

⁶ Platão, em sua obra *Fédon* (1972), defende a seguinte ideia — cumpre ressaltar que o *Fédon* se constitui no principal diálogo de Platão a tratar da imortalidade da alma e da corruptibilidade do corpo —: Platão pensa uma divisão entre corpo e alma pela qual se torna impossível reduzir alma e corpo a uma unidade. Para Platão, o corpo é apenas uma prisão para a alma. Quando o corpo padece, a alma é libertada, mantendo sua integridade, enquanto o corpo padece e se decompõe. Na concepção de Platão, “[...] a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. [...] Uma vez que as coisas são assim, não é acaso uma pronta dissolução o que convém ao corpo, e à alma, ao contrário, uma absoluta indissolubilidade, ou pelo menos qualquer estado que disso se aproxime?” (*Fédon*, 80b).

⁷ Resumidamente, poderíamos afirmar que Aristóteles, visando desenvolver uma definição para a alma, concebe a substância enquanto um dos gêneros do ente. A substância, na perspectiva aristotélica, é um ato, e se dá de três modos: matéria, forma, ou o composto de matéria e forma. Todos os corpos naturais dotados de vida são constituídos pelo composto de matéria e forma; a matéria enquanto potência e a forma enquanto certo tipo de ato, que determina a matéria. Relacionando com corpo e alma, o corpo estaria para a matéria dotada de potência, e a alma estaria para a forma enquanto ato. Contudo, Aristóteles divide a alma em faculdades (Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, II, 3, 414a 29-414b): nutritiva; perceptiva; desiderativa; de deslocação e discursiva. As plantas possuíam apenas a faculdade nutritiva — alma vegetativa. Os animais irracionais possuíam a faculdade nutritiva, perceptiva e desiderativa — alma sensitiva. As faculdades perceptiva e desiderativa da alma são as que possibilitam a capacidade de locomoção e sensibilidade. Já o ser

Passada a Idade Antiga, já na Idade Média, baseando-nos nas diversas teorias filosóficas que herdamos desse período, é possível percebermos, novamente, a presença da contraposição entre mental e físico tal qual observamos na Antiguidade, a qual sustenta que há, por um lado, um corpo, mortal e corruptível, e, por outro, uma alma, incorruptível e imortal.⁸ É provável que a contraposição entre alma e corpo tal qual pensada pelos antigos tenha influenciado os medievais, e assim sucessivamente, visto que tal concepção também pode ser notada na modernidade.

A argumentação em defesa dessa contraposição é muito bem representada, na Idade Moderna, por René Descartes (1596-1650). Descartes, em sua obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1973 [1641]), opera uma distinção radical entre alma e corpo, tal qual operada, a seus modos, pelos antigos e pelos medievais. De acordo com o pensamento cartesiano, há no ser humano duas substâncias distintas: por um lado, uma substância pensante; uma alma, — *res cogitans* — e, por outro, uma substância extensa; um corpo — *res extensa*. A alma é observada por Descartes enquanto uma substância dotada de características que se contrapõem ao corpo, e, conseqüentemente, o corpo enquanto uma substância cujas características se contrapõem à alma.⁹ Desse modo percebemos que, tal qual na

humano possuiria todas as faculdades da alma já citadas e também a faculdade discursiva — capacidade de pensar; o entendimento. Por possuir esta última faculdade, o ser humano seria um ser racional, com capacidades para pensar conceitos. A dualidade da filosofia aristotélica surge, mais especificamente, da divisão entre a faculdade responsável pelo entendimento e as demais faculdades. A faculdade do entendimento é pensada por Aristóteles enquanto a faculdade da alma que, diferente das demais, é imaterial, incorruptível, imortal. Ou seja, semelhante a Platão, a faculdade do entendimento independe do corpo para sua existência em si enquanto alma: “[...] a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria.” (Sobre a Alma, II, 1, 412a). Essa independência é o que demonstra a perspectiva dualística da filosofia de Aristóteles. A partir dessa independência, também podemos extrair a perspectiva metafísica da filosofia aristotélica, visto que a mesma defende a existência de algo imortal e desprovido de materialidade.

⁸ Dentre os vários pensadores do período medieval, cito como referência Aurélio Agostinho (354-430) — mais conhecido por nós enquanto Santo Agostinho. Em sua obra *Confissões* (1980), é possível percebermos que Agostinho argumenta em prol da contraposição entre alma e corpo. A Argumentação de Agostinho apoia-se em uma concepção religiosa, a qual visa distinguir a alma do corpo e afirmar sua independência em relação ao mesmo.

⁹ Descartes concebe a *res cogitans* enquanto a coisa que pensa: uma substância imaterial, indivisível, incorruptível e imortal. Em contraposição a substância pensante, Descartes concebe a *res extensa*: uma substância dotada de matéria, passível de divisão, corruptível e mortal. A coisa pensante, na perspectiva cartesiana, é a substância que faz referência à alma. Já a coisa extensa, é a substância cujo referencial é o corpo. Cito aqui uma passagem presente na sexta meditação de Descartes, na qual aparece, claramente, a cisão operada entre mente e corpo: “[...] há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo

Antiguidade e na Idade Média, aparece no período moderno a defesa de certa concepção cujo pressuposto básico é o caráter de oposição entre os conceitos de mental e físico, a exemplo dos escritos de Descartes.¹⁰

Essa concepção de contraposição entre mental e físico não é algo que pertence apenas ao passado do pensamento humano, pelo contrário, é algo que se faz presente em nossos dias e pode ser observado de diferentes modos. Cotidianamente ouvimos expressões como: “o problema dele não é físico, mas sim mental”, ou “minha mente se esforça, mas meu corpo já não a obedece mais”, ou ainda “como eu gostaria que meus pensamentos se materializassem!”. Provavelmente todos nós já ouvimos frases assim ou algo semelhante em nossa

todo, todavia, um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures.” (DESCARTES. *Meditações*, VI, 33).

¹⁰ Porém vale destacar que é só no período moderno que, em decorrência da afirmação acerca da contraposição entre alma e corpo, surge uma questão fundamental para os estudos em Filosofia da Mente, ou melhor, surge a questão que, posteriormente, acaba por dar origem à Filosofia da Mente. Em decorrência dos escritos cartesianos surge um questionamento que até então não havia sido refletido: se alma e corpo são duas coisas distintas, de que modo elas interagem? Como a alma, que possui características completamente opostas ao corpo, pode interagir com o corpo? Descartes, ao dividir o ser humano enquanto um ser composto por duas substâncias distintas, uma extensa, e outra, imaterial e pensante, acabou por formular, tal qual os pensadores da antiguidade e do medievo, salvo as peculiaridades de cada uma das teorias, uma forma de dualismo. Contudo, é a partir do dualismo cartesiano que surge essa indagação, a qual demonstra a presença de certa lacuna explicativa: Essa lacuna se encontra tanto na filosofia antiga quanto na medieval e, em um primeiro momento, na filosofia moderna também. Digo em um primeiro momento pelo fato de o questionamento acerca da interação só ser indagado por Descartes em um momento posterior, indagação essa decorrente das críticas da princesa Elisabeth de Boêmia (1618-1680) à filosofia cartesiana. A princesa Elisabeth de Boêmia, conhecida também como “a princesa de palatina”, viveu a maior parte de sua vida na Holanda, após seu pai perder o trono de Boêmia e ter sua família exilada de suas terras palatinas. Elisabeth “era renomada por seu conhecimento de línguas clássicas e sua precisão intelectual. Como Descartes escreve em sua dedicatória à princesa Elisabeth no início de *Os Princípios da Filosofia*: “Você é a única pessoa até agora que entendeu por completo todos os meus trabalhos já publicados” (Descartes *Philosophical Writings*, 2: 192). (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358). De acordo com Michael Bruce e Steven Barbone (2013), a princesa Elisabeth foi a primeira filósofa a chamar seriamente a atenção de Descartes para o problema da interação alma-corpo. Para tanto, por meio de uma carta enviada para Descartes — a primeira carta enviada por ela — em 16 de maio de 1643, Elisabeth argumenta sobre tal problemática visando mostrar a impossibilidade de a alma mover o corpo, caso esta seja concebida enquanto uma substância inextensa e não material, tendo como base argumentativa a própria perspectiva cartesiana acerca do movimento, conforme descrita por Descartes em seu *Ensaio de Óptica — A Dióptrica* (1637) — no qual investigou acerca do movimento da luz. Descartes, em seu último escrito, cujo título é *As Paixões da Alma* (2000), publicado originalmente em 1649, reconhece as críticas da princesa Elisabeth e desenvolve uma possível resposta para o problema da interação mente-corpo. Devido à insuficiência da resposta cartesiana, o problema da interação continuou se mostrando enquanto uma lacuna explicativa. É a partir dessa lacuna explicativa que surge o campo de estudos da Filosofia da Mente.

vida cotidiana. Um ponto interessante a ser destacado em expressões desse tipo é que, apesar de distintas, ambas comungam de um mesmo pressuposto: o ser humano possui uma mente e ela não é física.

Romper com essa concepção de contraposição, a qual herdamos de nossa própria história, é um grande desafio que se apresenta a John Searle em sua teoria. Um dos movimentos cruciais da teoria searleana se dá em torno do desenvolvimento de uma ressignificação para os conceitos dos termos *mental* e *físico*. Searle busca redefinir nosso vocabulário desfazendo a ideia de oposição contida em nossa concepção de mental e físico. Entender *mental* e *físico* enquanto termos opostos, na perspectiva de Searle, é um grande equívoco, e, segundo ele, o insucesso de todos os estudos acerca da mente se deu devido a este equívoco.¹¹

Porém, argumentar em prol da ressignificação desses termos é uma tarefa difícil, pois intuitivamente tendemos a pensá-los dentro da perspectiva tradicional, em que *mental* e *físico* se apresentam enquanto termos contrapostos e auto excludentes, dificuldade esta a qual Searle, no decorrer de seu texto, mostra-se estar plenamente ciente:

Observe-se, porém, como o vocabulário torna difícil, se não impossível, dizer o que pretendo usando a terminologia tradicional. Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que consciência deve ser descrita somente em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos. Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência enquanto consciência, enquanto mental, enquanto subjetiva, enquanto qualitativa, é física, e física porque mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional. (SEARLE, 1997, p.26).

Desse modo, dado a dificuldade imposta pelo vocabulário tradicional, Searle opta por argumentar em prol de tal ressignificação a partir de uma analogia entre a liquidez da água e a consciência¹²:

¹¹ Na concepção de John Searle, há duas correntes dominantes no campo de estudos da Filosofia da Mente: *monismo* e *dualismo*. Searle acredita que, apesar de ambas as correntes acreditarem possuir concepções opostas — visto que o monismo defende uma unidade ontológica e o dualismo uma dualidade ontológica —, ambas comungam de um mesmo pressuposto falso, a saber, que o mental não é físico, e vice versa. Para Searle, ambas as correntes estão equivocadas, pelo fato de ambas terem herdado os conceitos tradicionais acerca dos termos *mental* e *físico*. Na introdução de sua obra *A redescoberta da mente*, Searle (1997, pp. 44-45) afirma claramente sua intenção de criticar e superar tanto a corrente monista quanto a dualista. O movimento fundamental para tal superação é o abandono dos conceitos tradicionais acerca de tais termos.

¹² O termo *consciência*, por muitas vezes, é utilizado por Searle enquanto sinônimo do termo *mental*, isso porque todo estado consciente é, necessariamente, mental. Contudo, na filosofia searleana, há

A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de “de nível superior” ou “emergente”, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão, falando *grosso modo*, girando em torno uma das outras (água). A consciência é uma propriedade mental, e portanto física, do cérebro, no sentido em que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas. (SEARLE, 1997, p.25-26, grifo do autor).

Searle nos propõe essa analogia na tentativa de esclarecer-nos a ideia e facilitar-nos a compreensão. A base do raciocínio proposto por Searle é o movimento de pensar as moléculas de H₂O de modo análogo aos neurônios. Pensemos: a consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior do cérebro, da mesma forma em que a liquidez da água é uma propriedade emergente ou de nível superior das moléculas de H₂O.¹³ O conceito de *propriedade emergente* deve ser entendido enquanto uma *propriedade sistêmica e causalmente emergente*, cuja explicação se dá a partir do comportamento dos elementos subjacentes ao sistema.¹⁴ Isto é, a liquidez da água, nesse caso, é uma propriedade emergente cuja explicação pode ser dada a partir do comportamento das moléculas de H₂O. A liquidez é uma característica emergente decorrente do comportamento das moléculas de H₂O. É o comportamento das moléculas de H₂O que determina as características da propriedade emergente. Dependendo do comportamento das

uma diferença quanto à extensão de tais conceitos. A mente possui uma extensão maior que a consciência, pois divide-se em dois âmbitos: consciente e inconsciente potencialmente consciente. Todos os estados mentais inconscientes só são estados mentais pelo fato de serem, potencialmente, conscientes. Ou seja, a relação entre mente e consciência não se expressa através de um bicondicional, antes disso, é a consciência que está condicionada à mente: todo estado consciente é, necessariamente, mental, mas nem todo estado mental é, necessariamente, consciente. Alguns estados mentais não são estados conscientes, mas nem por isso deixam de ser estados mentais. A noção de inconsciente utilizada por Searle não é a mesma noção da qual a psicanálise faz uso. Searle dedica boa parte do capítulo VII da obra *A Redescoberta da Mente* para tratar acerca do inconsciente. De forma breve, poderíamos afirmar que Searle define os estados mentais inconscientes enquanto estados que correspondem às características cerebrais objetivas, características objetivas de terceira pessoa potencialmente capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos. Em resumo, os termos *mental* e *consciência* — apesar de por vezes serem utilizados como sinônimos pelo próprio Searle — não possuem o mesmo significado em Searle, visto que não possuem a mesma extensão. Contudo, os termos *consciência* e *mental* — ou *consciência* e *mente* — serão utilizados enquanto sinônimos no presente trabalho. Quando for necessário falar sobre a parte da mente que não é consciente, utilizarei o termo *inconsciente*, em itálico.

¹³ Muitas vezes Searle utiliza também a expressão *de nível macro* no mesmo sentido em que utiliza a expressão *de nível superior*.

¹⁴ Os elementos subjacentes ao sistema são denominados por Searle enquanto pertencentes a um *nível inferior* ou *nível micro*.

mesmas, a propriedade emergente resultante pode ter características distintas, como por exemplo, solidez ou liquidez. Contudo, individualmente, nenhuma molécula de H₂O pode ser dita sólida ou líquida. Tanto a liquidez quanto a solidez é, necessariamente, uma condição na qual o sistema se encontra.

Analogamente ao que ocorre com a liquidez da água, ocorre também com a consciência. A consciência emerge a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral. Individualmente, nenhum neurônio é consciente, do mesmo modo que nenhuma molécula de H₂O é líquida. A consciência é uma condição do cérebro enquanto resultado da atividade neuronal. Podemos pensar que, do mesmo modo que um sistema de moléculas de H₂O pode passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento das moléculas, o sistema cerebral pode passar de um estado consciente para um estado *inconsciente*, dependendo do comportamento dos neurônios.

Percebemos, a partir dessa analogia, que Searle compreende tanto a liquidez da água quanto a consciência enquanto uma condição do sistema no qual cada uma delas se encontra. Tanto a liquidez quanto a consciência são uma propriedade emergente de determinado sistema; uma propriedade inteiramente física que emerge do comportamento dos elementos que compõem determinado sistema. Desse modo, percebemos também o esforço de Searle na tentativa de romper com os conceitos tradicionais acerca dos termos *mental* e *físico*. O mental, para Searle, é uma propriedade emergente inteiramente física do cérebro. O sentido de contraposição tradicionalmente aceito entre mental e físico deve ser visto enquanto equivocado e deve ser abandonado. Frases cotidianas do tipo “o problema dele não é físico, mas sim mental” deveriam ser pensadas enquanto frases irracionais, carentes de validade lógica e sem sentido, visto que não há oposição alguma entre físico e mental, muito pelo contrário, o mental é físico.

A argumentação em prol da fisicalidade do mental é o primeiro passo de Searle em direção à fundamentação de sua teoria. A consciência, como observamos, é, para Searle, uma propriedade emergente do sistema cerebral. Essa propriedade emergente é um fenômeno inteiramente físico do cérebro e puramente biológico. Veremos, na próxima sessão, a defesa de Searle acerca da consciência enquanto um fenômeno natural.

2. CONSCIÊNCIA: UM FENÔMENO BIOLÓGICO GENUÍNO

Observamos na seção anterior que, ao atribuir fisicalidade ao mental, Searle rompe com a concepção tradicional, a qual sustentava que físico e mental são duas coisas contrapostas. A teoria acerca da consciência, proposta por John Searle, requer, fundamentalmente, o abandono dos significados tradicionais acerca do mental e do físico. É a partir do abandono desses conceitos tradicionais e, na visão de Searle (1997), equivocados, que se torna possível o desenvolvimento de uma nova significação para tais termos, e, a partir de então, a possibilidade de uma nova definição para a consciência. Abandonar as tradições clássicas da Filosofia da Mente — materialismo e dualismo — e redefinir o sentido dos termos *mental* e *físico* são de fundamental importância para o desenvolvimento de sua teoria denominada de *naturalismo biológico*.

Assim sendo, Searle passa a caracterizar a consciência enquanto uma propriedade mental e, portanto, física, provinda da organização causal dos neurônios que compõem o sistema cerebral, e a define enquanto um fenômeno biológico natural — *propriedade emergente* (tese I). Vejamos uma passagem na qual Searle faz, explicitamente, essa afirmação:

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

Ou seja, Searle defende que a consciência é um fenômeno tão biológico quanto qualquer outro. É uma característica emergente da atividade cerebral de seres humanos e determinados animais e deve ser entendido enquanto um fenômeno puramente físico e biologicamente genuíno.¹⁵ Contudo, Searle (2010) afirma que, apesar da consciência ser tão física e biológica quanto qualquer outro

¹⁵ Este fenômeno biológico natural, como vimos na citação acima, é uma característica de cérebros de seres humanos e determinados animais. Searle usa a expressão “determinados animais” pelo fato de não ser possível afirmar até que ponto a escala filogenética da consciência se estende. Segundo ele, é possível questionar: “as pulgas, por exemplo, são conscientes?” (SEARLE, 1998, p.33) Contudo, ele acrescenta afirmando não ser tão importante nos preocuparmos com essa questão, pois nosso conhecimento acerca da biologia é insuficiente para fornecer com precisão “[...] onde o ponto de desligamento se encontra”. (SEARLE, 1998, p.33).

fenômeno biológico — a exemplo da digestão ou da mitose —, a consciência possui algo que os demais fenômenos biológicos não possuem: uma ontologia de primeira pessoa.

2.1 A característica essencial da consciência

O fenômeno biológico da consciência, para Searle (2010), combina três elementos fundamentais em sua constituição — coisa que os demais fenômenos do mundo natural não possuem: qualidade, subjetividade e unidade. Vejamos em que concerne cada um desses elementos.

2.1.1 A qualidade

O elemento da qualidade faz referência às qualidades presentes nas experiências conscientes. Cada fenômeno consciente possui uma impressão qualitativa que lhe é própria. Por exemplo, a experiência de saborear uma limonada possui qualidades distintas da experiência de ouvir Come Together — um clássico dos Beatles — ou sentir o cheiro da pipoca quando vamos ao cinema, e ambas possuem qualidades radicalmente distintas da experiência de declarar o imposto de renda ou de escrever uma dissertação — e isso se evidencia pela prática dessas atividades.¹⁶

¹⁶ Em Filosofia da Mente é muito comum encontrarmos o termo *qualia* — ou, no singular, *quale* — para descrever as qualidades dos fenômenos mentais. *Qualia* é um conceito muito utilizado e ficou conhecido a partir da divisão feita por David Chalmers (1966), em seu artigo intitulado *O Enigma da Experiência Consciente* (1995), como o *hard problem* da consciência. O conceito de *qualia* representa as experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa. Os *qualia* representam todas as experiências fenomênicas, qualitativas e subjetivas. Vale destacar que o termo *qualia* não é muito utilizado nas obras de Searle. O motivo pelo qual o filósofo americano busca não fazer uso desse termo diz respeito ao fato de, aparentemente, dar impressão de que consciência e *qualia* se constituem enquanto dois fenômenos distintos. Na concepção de Searle todo e qualquer fenômeno consciente é uma experiência subjetiva e deve ser entendido como *quale*. Ou seja, na perspectiva searleana, não há dois tipos distintos de fenômenos, mas sim um somente, sendo este a consciência, formada a partir de uma série de estados qualitativos. “Na medida em que a “consciência” e os *qualia* são coextensivos, não há razão para introduzir um termo específico. Alguns acreditam que os *qualia* são característicos somente de experiências perceptivas, como enxergar cores e ter sensações de

Esses exemplos ilustram a variedade de características qualitativas presentes nas experiências conscientes. Cada experiência consciente produz certa impressão; certa característica qualitativa. De acordo com Searle, Thomas Nagel (1937), em seu artigo *What is it like to be a bat?* (1974), já havia chamado a atenção para isso, quando assinalou que, se os morcegos são conscientes, há algo que é *ser como* um morcego. De acordo com Searle (2010), isso distingue a consciência das demais características do mundo, pelo fato de que, para uma entidade não consciente, tal qual um carro ou um tijolo, não há nada que *seja como ser* essa entidade.

Esse é o primeiro elemento que expressa parte da característica essencial da consciência — a combinação dos elementos qualidade, subjetividade e unidade. Compreendido o conceito básico acerca da fundamentação desse primeiro elemento, passaremos a investigar em que consiste o segundo elemento.

2.1.2 A subjetividade

A subjetividade já foi tratada por Searle na obra *A Redescoberta da Mente* enquanto um elemento distinto do elemento da qualidade. Contudo, na obra *Consciência e Linguagem*, Searle muda sua visão — acertadamente, em minha concepção, visto que ambos os elementos parecem se relacionar de modo necessário — e passa a tratar a subjetividade e a qualidade enquanto dois elementos conectados. Nessa obra, Searle conclui que para que um evento tenha uma impressão qualitativa própria, esse evento precisa ser experienciado por alguém. Por exemplo, quando bebemos uma limonada, experimentamos um fenômeno consciente cujas qualidades são, para cada um de nós, o fenômeno consciente de beber a limonada. É necessário existir esse alguém, *essa primeira pessoa*, experimentando o fenômeno consciente de beber a limonada. E por mais que, ao bebermos a limonada, as qualidades de nossas experiências conscientes porventura fossem idênticas, mesmo assim elas seriam subjetivas, pelo fato de que só pode haver experiência se houver subjetividade. Toda experiência é uma

dor, mas que não existe caráter qualitativo no pensamento. A meu ver, essa ideia está errada. Mesmo o pensamento consciente tem uma impressão qualitativa própria. Por exemplo, pensar que dois mais dois é igual a quatro. Não há como descrever isso senão dizendo que se trata do caráter de pensar conscientemente que “dois mais dois é igual a quatro”. (SEARLE, 2010, p. 57-58).

experiência subjetiva de alguém. Se não houver um alguém experienciando, não haverá experiência, e se não houver experiência não haverá qualidade. Nesse sentido a qualidade implica a subjetividade.

Assim sendo, Searle conclui que os estados conscientes, sendo estes subjetivos, pertencem a uma ontologia de primeira pessoa, diferentemente das montanhas e das moléculas, por exemplo, que pertencem a uma ontologia de terceira pessoa. Essa diferença se dá pelo fato de tanto as montanhas quanto as moléculas poderem existir sem a existência de qualquer criatura consciente, algo que não se segue com a consciência, visto que sua existência está condicionada à experiência; é necessário que uma criatura tenha a experiência de um determinado evento para haver consciência. Nesse sentido, Searle conclui que a consciência possui uma ontologia subjetiva.

Entendido em que concerne o conceito de subjetividade dos fenômenos mentais, nos voltemos agora para a investigação do terceiro e último elemento da combinação que expressa a característica essencial da consciência: a unidade.

2.1.3 A unidade

Para compreendermos de melhor modo o elemento da unidade, proponho um pequeno experimento mental: imaginemo-nos estarmos sentados em uma mesa de bar bebendo uma cerveja, ouvindo uma música e participando de uma roda de conversa entre amigos. Tudo ao nosso redor nos afeta de tal modo a criar um campo unificado de consciência: o sabor da cerveja, o som da música que está tocando, a pressão de nosso corpo sobre a cadeira, a temperatura do ambiente, o diálogo com os amigos, entre outros. Tudo faz parte de um grande campo unificado de consciência. Ou seja, não podemos ter, exatamente, a experiência de, por exemplo, beber cerveja ou ouvir a música. Beber cerveja ou ouvir a música é apenas parte do grande campo unificado de consciência daquele momento.¹⁷ Assim sendo,

¹⁷ O elemento da unidade, de acordo com Searle, já está explícito na subjetividade e na qualidade, visto que “[...] se tentarmos imaginar que meu estado de consciência está dividido em dezessete partes, o que se imagina não é um único sujeito consciente com dezessete estados conscientes diferentes, mas dezessete diferentes centros de consciência. Em suma, um estado consciente é, por

o elemento da unidade refere-se ao fato de todos os estados conscientes ocorrerem de modo unificado, e corresponde ao terceiro elemento da combinação que expressa a característica essencial da consciência.¹⁸

Essa característica combinada de subjetividade qualitativa e unificada é o que, de acordo com Searle (2010), torna a consciência diferente dos demais fenômenos naturais. Um vulcão em erupção ou uma estrela supermassiva explodindo, por exemplo, são fenômenos naturais que ocorrem independentemente da consciência, visto que são objetivos e independem da subjetividade — são fenômenos objetivos de terceira pessoa. Já a *experiência* de conversar com amigos em uma mesa de bar bebendo uma cerveja e ouvindo uma música, só poderá existir se houver um alguém, uma consciência tendo essa experiência subjetiva, qualitativa e unificada de beber a cerveja ouvindo música e conversando. Desse modo, a consciência se distingue dos demais fenômenos naturais pelo fato de ser, necessariamente, subjetiva, qualitativa e unificada.

Esses são, em resumo, os elementos que constituem a característica essencial da consciência. Há outro elemento que poderíamos afirmar enquanto fundamental na teoria do naturalismo biológico, o qual não é observado por Searle enquanto parte da característica essencial da consciência, mas que sem dúvida merece nossa atenção.

2.1.4 Intencionalidade

Intencionalidade é um termo técnico o qual os pensadores do campo da Filosofia da Mente fazem uso. O termo *intencionalidade*, aqui, não possui o sentido que comumente empregamos em nosso cotidiano, a saber, a vinculação entre ação e intenção — ação voluntária —, mas sim ao fato de termos nossos pensamentos

definição, unificado, e a unidade decorrerá da subjetividade e da qualidade, porque não é possível ter subjetividade e qualidade exceto nessa forma particular de unidade.” (SEARLE, 2010, P. 60).

¹⁸ Na obra *A Redescoberta da Mente*, mais especificamente no capítulo VI, Searle apresenta uma estrutura completa da consciência. A estrutura apresentada por Searle elenca doze características da consciência. A unidade, a subjetividade e a qualidade, são tratadas de modo isolado naquele momento. Contudo, na obra *Consciência e Linguagem*, como vimos, Searle passa a tratar a qualidade, a subjetividade e a unidade enquanto características combinadas, e afirma que tal combinação expressa a característica essencial da consciência.

dirigidos a algo, àquilo que poderíamos chamar de significado ou conteúdo de uma frase ou pensamento.

Searle divide o conceito de intencionalidade entre intencionalidade intrínseca, intencionalidade derivada e “como se”. Para explicar os conceitos, Searle utiliza os seguintes exemplos:

1. Estou com sede agora, realmente com sede, porque não tive nada para beber o dia todo.
2. Meu gramado está com sede, realmente com sede, porque não foi regado durante uma semana.
3. Em francês, “*j’ai grand soif*” significa “estou com muita sede.” (SEARLE, 1992, p.116-117).

A primeira sentença corresponde a uma atribuição de *intencionalidade intrínseca*, na qual alguém, fazendo uso de um enunciado verdadeiro, atribui um estado mental real, intencional, a si mesmo. Já a segunda é empregada metaforicamente. Ou seja, afirmamos que o gramado está com sede de modo meramente figurativo ou metafórico. Não há intencionalidade intrínseca em tal atribuição. Assim sendo, Searle afirma que tal atribuição é apenas “*como se houvesse intencionalidade*”. No terceiro caso, há intencionalidade, porém a mesma não é intrínseca ao sistema. No exemplo da frase em francês, o falante de francês pode empregar tal frase para exprimir sua intencionalidade. O significado linguístico da frase corresponde a uma forma real de intencionalidade, porém não intrínseca à própria frase, mas sim *derivada da intencionalidade intrínseca do falante*.

A intencionalidade intrínseca, para Searle, é uma marca dos fenômenos mentais. Apesar de não ser descrita enquanto parte da característica essencial da consciência, ela é, também, um dos elementos que diferencia o fenômeno da consciência dos demais fenômenos e propriedades naturais do mundo. Um termostato, um vulcão, um girassol, nenhum deles possui o que Searle entende por intencionalidade intrínseca, visto que nenhum deles possui consciência. Isto é, há, para Searle, uma conexão entre consciência e intencionalidade, de tal modo que se e somente se houver consciência, haverá intencionalidade.¹⁹

Em resumo, a intencionalidade intrínseca é concebida pelo naturalismo biológico enquanto uma importante característica dos estados mentais. Certos

¹⁹ “[...] somente um ser que pudesse ter estados intencionais conscientes poderia ter estados intencionais de algum modo, e todo estado intencional inconsciente é pelo menos potencialmente consciente. Esta tese tem consequências enormes para o estudo da mente. Implica, por exemplo, que qualquer discussão de intencionalidade que deixe de lado a questão da consciência será incompleta” (SEARLE, 1992, p.190).

organismos possuem estados intencionais intrínsecos, os quais são causados por processos próprios ao sistema nervoso desses organismos. Para Searle (2010), os fenômenos mentais intencionais são, assim, causados por processos neurofisiológicos e fazem parte de nossa história de vida natural e biológica.

Após investigado e compreendido cada um dos três elementos que compõem a característica essencial da consciência, bem como a importância do conceito de intencionalidade no naturalismo biológico, vejamos agora, mais especificamente, qual é a definição de consciência que Searle nos apresenta.

2.2 Uma definição de senso comum para a consciência

Apresentar uma definição para o termo *consciência*, de acordo com Searle, é algo plenamente possível, desde que não estejamos buscando por uma definição analítica, a qual vise analisar a essência subjacente de um fenômeno. Assim sendo, Searle nos apresenta uma definição de senso comum para o termo *consciência*:

“Consciência” se refere àqueles estados de sensibilidade e ciência que começam normalmente quando acordamos de um sono sem sonho e continua até que durmamos novamente, caímos em coma, morremos ou ficamos “inconscientes”. [...] a consciência, assim conceituada, é como um interruptor. Por esta acepção, um sistema é consciente ou não, mas dentro do campo da consciência há estados de intensidade que variam desde a sonolência até a consciência totalmente desperta (full awareness). A consciência, assim definida, é um fenômeno interno qualitativo de primeira pessoa. (SEARLE, 1998, p.33).

A partir desta definição é possível percebermos que, na perspectiva de Searle, a consciência refere-se a todos os estados de ciência e sensibilidade. Os sonhos, por essa definição, também representam estados de consciência, ainda que distintos quanto ao seu grau de intensidade quando comparados aos estados conscientes que ocorrem nos momentos em que estamos plenamente despertos. Ou seja, quando estamos sonhando também estamos conscientes, porém em menor grau. Como é possível observarmos na passagem acima, Searle defende que há graus de intensidade de consciência. Os graus de intensidade da consciência também podem ocorrer mesmo em estado de vigília; enquanto estamos acordados

há estados de intensidade de consciência que variam desde a sonolência até o totalmente desperto.²⁰

Além do fato de a consciência oscilar em graus de intensidade, percebemos também que, pela definição de Searle, a mesma pode ou não ocorrer. Dependendo do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral, o fenômeno biológico consciência pode ou não existir, isto é, podemos passar de um estado de consciência para um estado de inconsciência ou de inconsciência para consciência. A consciência, desse modo, como representa Searle, pode ser entendida enquanto um *interruptor*, ora ligado, ora desligado. Os processos cerebrais são os responsáveis por fazer essa função de ligar e desligar o *interruptor da consciência*. Quando estamos em estado de sono, sem sonhos, por exemplo, a consciência se ausenta.

Esta, em resumo, é a definição de senso comum que Searle nos apresenta para a consciência. Observamos, durante a presente seção, que a consciência é, para Searle, um fenômeno biológico tão genuíno quanto os demais fenômenos biológicos. Contudo, percebemos que a consciência possui uma característica que os demais fenômenos biológicos não possuem, sendo esta a combinação dos elementos qualidade, subjetividade e unidade. Vimos que a presença dessa combinação faz com que a consciência seja distinta dos demais fenômenos naturais. Tal combinação restringe a consciência à existência em primeira pessoa; uma ontologia subjetiva. Devido ao fato da consciência ser ontologicamente subjetiva, veremos, na próxima seção, a argumentação de Searle em prol da *irreducibilidade ontológica* dos fenômenos conscientes.

3. SERIA A CONSCIÊNCIA UM FENÔMENO PASSÍVEL DE REDUÇÃO?

²⁰ É-nos possível pensar os graus de intensidade de consciência em diversas circunstâncias, além do estado de sonolência e de completa vigília. Existe, por exemplo, uma grande diversidade de tipos de substâncias que visam a provocar alterações na consciência. As bebidas alcoólicas, por exemplo, exercem perfeitamente esta função. Quando, por exemplo, ingerimos certa quantidade de bebida alcoólica, percebemos que nossos sentidos já não estão mais tão aguçados como antes. Ou seja, já não estamos totalmente atentos ao que ocorre em nossa volta. Nesse caso, nossa consciência se encontra em menor intensidade.

Como já observado na seção anterior, Searle propõe sua teoria do naturalismo biológico com vista a argumentar que a consciência deve ser concebida enquanto um fenômeno biológico genuíno, tal qual os demais fenômenos biológicos. Vimos que, para Searle, a consciência possui uma característica que combina os elementos qualidade, subjetividade e unidade, característica esta responsável por diferenciar o fenômeno biológico da consciência dos demais fenômenos biológicos. A consciência, assim, é vista por Searle enquanto um fenômeno biológico subjetivo, qualitativo e unificado. Por ser subjetiva, Searle afirma que a consciência possui uma ontologia de primeira pessoa – ontologia subjetiva –, enquanto os demais fenômenos biológicos possuem uma ontologia de terceira pessoa – ontologia objetiva. Por ser ontologicamente subjetiva, a consciência é defendida por Searle enquanto um fenômeno ontologicamente irreduzível, diferentemente dos demais fenômenos biológicos que são passíveis de redução. Vejamos agora os argumentos searleanos em defesa dessa tese – *irreduzibilidade ontológica* (tese II).

3.1 Argumentos de Searle em prol da irreduzibilidade ontológica

Para bem compreendermos nossa investigação acerca da irreduzibilidade ontológica da consciência defendida por Searle, proponho uma reflexão introdutória, a qual julgo poder auxiliar-nos no entendimento: todos nós, muito provavelmente, já montamos um quebra-cabeça quando crianças. No início da montagem de um quebra-cabeça não há, claramente, nenhuma imagem formada. Contudo, ao colocarmos cada peça no seu devido lugar, aos poucos, uma imagem vai ganhando forma. E assim procederá até o momento em que o quebra-cabeça estiver completamente montado. Quando totalmente montado, uma imagem completa poderá ser visualizada. Assim sendo, é possível afirmarmos que a completude da imagem é o resultado da união de cada uma das peças que compõem o quebra-cabeça, visto que, singularmente, cada uma das peças é insuficiente para formar a totalidade da imagem.

Há certa semelhança no conceito base deste exemplo do quebra-cabeça quando o pensamos em analogia à teoria da consciência de John Searle. A imagem, tal qual a consciência, também é um resultado advindo da organização causal dos

elementos que compõem o quebra-cabeça — do nível micro para o nível macro. Não há dúvida de que a complexidade dos casos é incomparável, porém o intuito do exemplo é apenas facilitar o entendimento acerca da base teórica pensada por Searle em sua teoria da consciência. A existência da consciência, tal qual a imagem, é dependente da organização causal dos elementos que compõem o sistema cerebral. Os neurônios, singularmente, não são conscientes, do mesmo modo que as peças, singularmente, não produzem a imagem em sua completude.

Contudo, o naturalismo biológico de Searle defenderia que há uma diferença radical entre a consciência e a imagem do quebra-cabeça: a imagem formada pelo quebra-cabeça pode ser reduzida, ontologicamente, a cada uma de suas partes, mas o fenômeno consciente de ver a imagem formada pelo quebra-cabeça não pode ser reduzido, ontologicamente, a cada um dos elementos que compõem o sistema cerebral. Ou seja, a consciência é irreduzível, ontologicamente, a seus elementos subjacentes — o que não é o caso do quebra-cabeça. No momento em que a consciência emerge, cria-se uma realidade em primeira pessoa, a qual não pode ser reduzida, ontologicamente, ao âmbito de terceira pessoa. Essa realidade é defendida pelo naturalismo biológico enquanto um fenômeno biológico natural irreduzivelmente subjetivo.

Para Searle, a redução ontológica da consciência é impossível pelo fato de ser impossível comunicar de modo objetivo as características subjetivas da consciência; pelo fato de ser impossível comunicar a característica essencial da consciência: a combinação “qualidade, subjetividade e unidade”. Como observamos, Searle afirma que a consciência é uma propriedade emergente inteiramente física do cérebro e, ao mesmo tempo, inteiramente subjetiva do cérebro. Porém a consciência, mesmo emergindo dos processos cerebrais objetivos, não pode ter suas características, ontologicamente, reduzidas a eles, pelo fato de elas serem incomunicáveis em terceira pessoa; de modo objetivo. Para melhor aclarar a ideia, cito uma passagem de um dos escritos de Searle — que, apesar de longa, é de suma importância para nossa investigação:

Que fato no mundo corresponde ao enunciado verdadeiro: “Estou neste momento com dor”? Ingenuamente, parece haver pelo menos dois tipos de fatos. Primeiro, e mais importante, há o fato de que você está neste momento tendo determinadas sensações conscientes desagradáveis, e está experimentando essas sensações a partir de seu ponto de vista de primeira pessoa, subjetivo. São essas sensações que são constitutivas de sua

presente dor. Mas a dor é também causada por determinados processos neurofisiológicos subjacentes que consistem, em grande parte, de disposições de descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões de seu cérebro. Agora, suponha que tentássemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Suponha que tentássemos dizer que a dor é na verdade “nada exceto” as disposições de descargas de neurônios. Bem, se tentássemos uma tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa. (SEARLE, 1997, p. 169-170).

Ou seja, Searle defende a ideia de que há um evento com dois níveis de descrição ocorrendo no mesmo instante quando estamos sentindo dor: um deles correspondente à sensação de dor, qualitativa e subjetiva, e o outro referente aos processos cerebrais objetivos, tais quais as descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões do cérebro.

O principal ponto ao qual Searle busca argumentar a partir do exemplo da dor, é de que a sensação de dor pertence a um âmbito ontologicamente irreduzível da realidade; um âmbito ontologicamente subjetivo. Isto é, o fenômeno consciente *dor*, por exemplo, não pode ser reduzido, ontologicamente, aos processos cerebrais objetivos. Esses processos são a causa do fenômeno consciente *dor*, mas, devido à sua forma de existência, tal fenômeno não se reduz a eles, pois, como observamos no exemplo acima, ao ocorrer os processos cerebrais objetivos, ocorre uma sensação, neste caso, a sensação desagradável de dor, em primeira pessoa, subjetiva e qualitativa, e irreduzível, ontologicamente, aos processos cerebrais objetivos.

Para Searle, a sensação de dor — e também todos os demais fenômenos subjetivos que fazem parte de nossa vida consciente — corresponde a uma ontologia de primeira pessoa, distinta e irreduzível a uma ontologia de terceira pessoa. Desse modo a consciência, na perspectiva de Searle, não pode ser reduzida, ontologicamente, aos processos cerebrais, pois as características fundamentais que constituem a consciência — campo unificado de qualidades subjetivas — só ocorrem enquanto consciência. Ou seja, após a emergência da consciência, cria-se uma realidade em primeira pessoa, a qual não pode ser reduzida, ontologicamente, ao sistema cerebral, tal qual pode ser reduzida a imagem do quebra-cabeça a cada uma de suas peças, pois tal realidade corresponde a uma ontologia cujo modo de ser se restringe, unicamente, à própria consciência.

Em uma passagem presente nos últimos dois parágrafos da obra *O mistério da consciência*, Searle apresenta mais um argumento em prol da irreducibilidade ontológica da consciência, e, de certo modo, um critério para sabermos quais propriedades são passíveis de redução ontológica e quais não são. De acordo com Searle, o que nos possibilita operar uma redução ontológica em certa propriedade é o fato de sermos capazes de distinguir entre a propriedade e a nossa experiência da propriedade em questão. Nas palavras de Searle:

A consciência não é redutível tal como são outras propriedades biológicas, porque possui uma ontologia de primeira pessoa. Isso quer dizer que a consciência só existe quando é experimentada como tal. Para outras propriedades, tais como o crescimento, a digestão ou a fotossíntese, você pode fazer uma distinção entre nossa experiência da propriedade e a propriedade propriamente dita. Esta possibilidade torna a redução dessas outras propriedades possível. No entanto, você não pode fazer esta redução para a consciência sem deixar de ter um conceito em primeiro lugar. A consciência e a experiência da consciência são a mesma coisa. Portanto, podemos e, de fato, devemos conceder a irreducibilidade da consciência sem precisar afirmar que ela não é, de alguma forma, metafisicamente parte do mundo físico ordinário. Podemos, em suma, aceitar a irreducibilidade sem aceitar o dualismo. Aceitar esta realidade deve permitir-nos explorar o mistério da consciência livre dos equívocos que têm confundido tantas discussões sobre o assunto. (SEARLE, 1998, p.225).

O argumento elaborado por Searle defende a ideia de que só é possível operarmos uma redução ontológica em certa propriedade quando identificamos uma diferença entre a propriedade analisada e a experiência oriunda da análise da mesma. Ou seja, no caso da consciência, Searle afirma não ser possível identificarmos tal diferença, pois a consciência e a experiência da consciência são a mesma coisa — a experiência é a consciência. Isto é, a propriedade é a consciência e a experiência da propriedade também é a consciência. Logo, não seria possível distinguir entre a propriedade — consciência — e a experiência da propriedade — consciência —, pois ambas se referem à mesma coisa.

Na obra *A Redescoberta da Mente*, há uma passagem que complementa o argumento utilizado por Searle em *O Mistério da Consciência*:

[...] onde a característica superficial é uma aparência subjetiva, redefinimos a noção original de modo a excluir a aparência de sua definição. Por exemplo, pré-teoricamente nossa noção de calor tem algo a ver com temperaturas percebidas: outras coisas sendo iguais, quente é o que sentimos como quente, e frio é o que sentimos como frio. [...] Mas, quando temos uma teoria sobre o que causa esses e outros fenômenos, descobrimos que são movimentos moleculares causando sensações de calor e frio [...]. Então redefinimos calor [...] em termos das causas

subjacentes não apenas das experiências subjetivas, mas também dos outros fenômenos superficiais. E, na redefinição, eliminamos qualquer referência aos aspectos subjetivos e outros efeitos superficiais das causas subjacentes. Calor “real” é então definido em termos da energia cinética dos movimentos moleculares, e a sensação subjetiva de calor que temos quando tocamos um objeto quente é então tratada como apenas um aspecto subjetivo causado pelo calor, como um efeito do calor. (SEARLE, 1997, p.172-173).

Percebemos que o argumento utilizado por Searle nessa passagem é muito semelhante ao seu argumento anterior. No argumento anterior, observamos que, para Searle, só nos é possível operar uma redução ontológica se formos capazes de diferenciar a experiência da propriedade analisada e a propriedade propriamente dita. Nesse último argumento Searle afirma algo similar, mas em outros termos: poderíamos resumir dizendo que, de acordo com o argumento, só nos é possível operar uma redução ontológica se formos capazes de distinguir entre a realidade e a aparência da realidade. Ou seja, no exemplo do calor, a aparência da realidade diz respeito à experiência fenomênica subjetiva e qualitativa do calor. A realidade objetiva do calor surge a partir de uma redefinição: reduzindo-o às suas causas subjacentes, redefinimos a noção original de calor à energia cinética molecular.

Contudo, no caso da consciência, Searle, seguindo o mesmo caminho argumentativo de anteriormente, argumentará que a redução a esses moldes não é possível, pois “ [...] *onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade*”. (SEARLE, 1997, p.176, grifo do autor) Isto é, a realidade da consciência consiste no modo com o qual os fenômenos aparecem para nós. O movimento molecular existe independentemente de haver ou não uma consciência, mas a experiência subjetiva de calor só existe devido ao fato de haver uma consciência que perceba o efeito produzido pelo movimento molecular. A consciência consiste nas próprias aparências.

Visando uma melhor compreensão da ideia, ofereço o seguinte exemplo: todos nós, acredito, conhecemos o que é um forno micro-ondas e qual é sua utilidade. Partindo desse pressuposto, pensemos: quando queremos aquecer uma xícara de café (bebida) no forno micro-ondas, colocamos a xícara com café no seu interior, programamos determinado tempo e esperamos aquecer. Em meio a esse tempo, o forno micro-ondas desenvolve as seguintes funções: uma válvula eletrônica, denominada *magnetron*, inicia o processo de transformação de energia elétrica em ondas eletromagnéticas. Essa transformação de energia produz uma

frequência de ondas eletromagnéticas de 2.450 MHz, a qual será direcionada para o interior da cavidade do forno micro-ondas. Em meio a essa cavidade, encontra-se nossa xícara de café, a qual será afetada por tal frequência. Na composição química do café (bebida), há uma grande quantidade de moléculas de H₂O. As moléculas de H₂O, ao serem atingidas por tal frequência, começam a vibrar, movimentando-se agitadamente. Esse movimento molecular provoca um aumento de temperatura elevado em nosso café.

Tal qual no exemplo de Searle, poderíamos, em nosso exemplo, redefinir a *realidade* do calor, do café, à energia cinética molecular, sendo este resultado da frequência de ondas eletromagnéticas sob a qual o café foi exposto. Poderíamos afirmar que essa é, grosso modo, a descrição dos fenômenos físicos objetivos que ocorrem quando colocamos uma xícara de café para aquecer no forno micro-ondas.

Contudo, nem a frequência de ondas, nem o movimento molecular, nem o café em estado de ebulição é capaz de gerar, por si só, o fenômeno subjetivo de calor. Mas por quê? Bem, porque simplesmente o fenômeno subjetivo do calor não está no café, na frequência de ondas ou no movimento molecular. Em outras palavras, o fenômeno subjetivo do calor somente passa a existir no momento em que você, ou eu, por exemplo, bebermos ou tocamos a xícara de café. O fenômeno subjetivo do calor é uma aparência real advinda de uma segunda realidade, sendo esta objetiva, correspondente à energia cinética molecular. É por esse motivo que Searle afirma — como observamos na citação acima — que “*onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade*”. O fenômeno consciente subjetivo do calor é uma real aparência da realidade objetiva; é uma aparência real que expressa o modo com o qual uma segunda realidade aparece para nós. Assim sendo, não é possível operar uma redução ontológica na consciência, pois aparência-realidade são indistinguíveis; a aparência é a realidade. Essa, em resumo, é a concepção defendida por Searle acerca da irreduzibilidade ontológica dos fenômenos conscientes — *irreduzibilidade ontológica* (tese II).

Apesar de negar a possibilidade de ser feita uma redução ontológica na consciência, Searle defende a tese de que a consciência pode ser reduzida causalmente — *reduzibilidade causal* (tese III). Vejamos agora em que concerne o conceito de redução causal searleano.

3.2 Argumentos de Searle em prol da redutibilidade causal

Distinguir corretamente os conceitos de ontologia, epistemologia e causalção, é fundamental para um correto estudo da mente. Searle, no primeiro capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, esclarece o modo com o qual esses conceitos se distinguem: as respostas para questões ontológicas, epistemológicas e causais são distintas, visto que questionam âmbitos distintos: “o que é isto?” — ontologia —, “como adquirimos conhecimento disto?” — epistemologia — e “o que isto causa?” — causalção. Faço uso do exemplo oferecido por Searle (1997) na distinção destes conceitos: a ontologia do coração, por exemplo, se refere a uma grande peça de tecido muscular localizado na cavidade torácica; a epistemologia se refere ao fato de que descobrimos isto por meio do uso de estetoscópios, eletrocardiogramas ou, em última instância, ao abrir o peito de alguém e fazer uma observação; e a causalção refere-se ao fato do coração bombear sangue através do corpo.

De acordo com Searle, devido à má compreensão destes conceitos, decorre uma confusão que persiste entre a afirmação de que devemos, na busca pela verdade, eliminar ao máximo os preconceitos subjetivos pessoais e a afirmação de que a realidade do mundo não contém nenhum elemento irreduzivelmente subjetivo; tudo é objetivo. Ou seja, a ausência de uma correta distinção entre os conceitos de epistemologia e ontologia acabam por confundir o modo pelo qual se busca o conhecimento com aquilo que se deseja conhecer. Essa confusão é consequência de outro mal-entendido, sendo este a distinção ontológica e epistemológica dos termos subjetivo-objetivo. Epistemicamente, a objetividade é um ideal que deve ser buscado pela ciência. Porém, ontologicamente, é um equívoco, pois, como já vimos, Searle defende que nem toda realidade é objetiva, parte dela é subjetiva — fenômenos conscientes.

O fato de a consciência ter como uma de suas características a subjetividade, afirma Searle (1998), não implica na impossibilidade do desenvolvimento de um estudo objetivo acerca da mesma e não demonstra que a consciência não faz parte do aparato fundamental da realidade, ou que esteja impossibilitada de ser um objeto de investigação científica. Como observamos, Searle frisou a importância de não serem confundidos os conceitos de ontologia e de epistemologia. Mesmo a

consciência sendo ontologicamente subjetiva, não se segue a impossibilidade de que a mesma não possa sofrer uma investigação epistemicamente objetiva, na perspectiva de Searle. Ou seja, mesmo não sendo possível reduzir ontologicamente a consciência às suas causas subjacentes, tal qual o calor à energia cinética molecular, é possível aplicar uma redução causal epistemicamente objetiva à consciência e, a partir de então, desenvolver um estudo adequado e objetivo da mesma.

Para Searle, a investigação científica da consciência é fundamental. Ele afirma que sua irreducibilidade ontológica não traz consequências impróprias à ciência. Na conclusão da obra *O Mistério da Consciência*, encontramos a afirmação de Searle segundo a qual o problema da consciência consiste na explicação exata do modo com o qual os processos neurobiológicos causam nossos estados subjetivos de ciência e sensibilidade, e também de que forma eles, “[...]” “são percebidos” nas estruturas cerebrais, como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral”. (SEARLE, 1998, p.207).

Ele afirma que se pudéssemos responder as perguntas causais — qual é a causa da consciência e o que ela causa —, a partir de então, a resposta para as demais perguntas seria uma tarefa fácil. Searle acredita que se obtivéssemos conhecimento de toda a história causal, teríamos possibilidade de responder, seguramente, perguntas como: “qual a localização de tais e tais processos no cérebro, e por que necessitamos deles?”.

Percebemos, assim, que Searle nega a possibilidade de ser desenvolvida uma redução ontológica nos fenômenos conscientes, mas defende a possibilidade de ser feita, de modo objetivo, uma redução causal — *reducibilidade causal* (tese III). É importante que fique clara a distinção existente entre os conceitos desses dois tipos de reduções. A forma de redução que realmente nos interessa para a continuação de nosso estudo é a *redução ontológica*, negada por Searle. Assim sendo, sempre que forem utilizados os termos *irreduzível*, *reduzível*, *reducibilidade*, *irreducibilidade* ou *redução*, estarei me referindo ao conceito de *redução ontológica*. Quando for necessário fazer referência à *redução causal*, os termos que implicam na noção de redução sempre estarão acompanhados do termo *causal*.

4. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Faremos, nesta seção, uma recapitulação dos principais pontos tratados até aqui. Percebemos, durante a seção 1, que historicamente os termos *mental* e *físico* foram concebidos enquanto termos contrapostos e auto-excludentes. Vimos que os filósofos clássicos da antiguidade, Platão e Aristóteles, conceberam essa ideia a partir da contraposição entre alma e corpo. Percebemos também que essa concepção de contraposição entre alma e corpo perpassou os séculos do período antigo e se fez ainda presente na Idade Média. Passado o período medieval, a mesma contraposição continuava sendo defendida, a exemplo dos escritos cartesianos na Idade Moderna. Já na contemporaneidade, frases do tipo “o problema dele não é físico, mas sim mental” expressam muito bem a contraposição histórica existente entre mental e físico. Desse modo, percebemos que a aceitação da contraposição entre mental e físico é algo marcante na história do pensamento ocidental e se encontra muito presente ainda hoje.

Assim sendo, vimos que um dos grandes esforços do filósofo americano John Rogers Searle é romper com os conceitos tradicionais acerca dos termos *mental* e *físico* e desenvolver uma ressignificação para os mesmos. Para tanto, vimos que Searle propõe uma analogia entre a consciência e a liquidez da água. A partir da analogia, nos foi possível observar que, para Searle, a consciência é uma propriedade que emerge da organização causal do funcionamento cerebral, do mesmo modo que a liquidez da água é uma propriedade emergente das moléculas de H₂O. Assim sendo, percebemos que Searle concebe os fenômenos mentais enquanto fenômenos físicos, e rompe com a contraposição entre mental e físico historicamente aceita.

Já na seção 2, buscamos analisar o modo com o qual John Searle concebe e define o fenômeno da consciência. Em meio à análise, percebemos que, para Searle, a consciência é um fenômeno biológico genuíno, tão natural quanto os demais fenômenos biológicos – fotossíntese, digestão, entre outros. Vimos que o fenômeno biológico da consciência, para Searle, só se distingue dos demais fenômenos biológicos pelo fato de possuir uma característica essencial, expressa pela combinação qualidade, subjetividade e unidade. Observamos também que essa combinação faz com que a consciência exista de modo distinto dos demais

fenômenos; faz com que a consciência exista enquanto uma realidade em primeira pessoa. Essa realidade em primeira pessoa corresponde a uma ontologia subjetiva, e distingue-se dos demais fenômenos pelo fato dos mesmos pertencerem a uma ontologia objetiva; uma realidade em terceira pessoa. Assim sendo, percebemos que Searle define a consciência enquanto um fenômeno biológico inteiramente físico, subjetivo, emergente e sistêmico — *propriedade emergente* (tese I). A irreduzibilidade da consciência nos foi assunto para a *seção 3*.

Durante a *seção 3* investigamos alguns dos argumentos searleanos em prol da irreduzibilidade dos fenômenos conscientes. Observamos que a tese básica presente em cada um dos argumentos expressa a ideia de que os fenômenos conscientes não podem ser reduzidos tal qual são reduzidos outros fenômenos físicos. De acordo com a teoria searleana, a consciência não é passível de redução ontológica pelo fato de nenhuma redução ser suficiente para expressar as qualidades subjetivas presentes na unidade dos fenômenos conscientes. Toda e qualquer redução deixaria de fora a característica essencial da consciência — a combinação qualidade, subjetividade e unidade. Logo, observamos que a conclusão de Searle é que a consciência corresponde a uma ontologia irreduzivelmente subjetiva, distinta dos demais fenômenos naturais objetivos — *irreduzibilidade ontológica* (tese II).

Assim sendo, percebemos que a teoria do naturalismo biológico afirma a existência de duas ontologias, duas realidades: uma objetiva — fenômenos que ocorrem em terceira pessoa — e outra subjetiva — fenômenos que ocorrem em primeira pessoa — que é a consciência. Ainda na *seção 3*, percebemos que, apesar de Searle negar a redução ontológica dos fenômenos conscientes, ele defende a ideia de que a consciência pode ser estudada cientificamente, a partir de uma redução causal — *reduzibilidade causal* (tese III).

Desse modo, se apresenta a nós o seguinte cenário: (*seção 1 e 2*) a consciência é uma propriedade mental e, portanto física do cérebro, emergente da atividade cerebral (tese I), e deve ser entendida enquanto um fenômeno biológico genuíno com características distintas dos demais fenômenos biológicos; (*seção 3*) a consciência é um fenômeno ontologicamente irreduzível (tese II) e causalmente reduzível (tese III) aos processos cerebrais objetivos.

A partir de uma análise geral de nossa investigação até o momento, é possível observarmos que há certa tensão entre as teses I e III: se a teoria de Searle

defende que os estados mentais são causados por processos cerebrais, como é possível sustentar que os estados mentais são irreduzíveis aos processos cerebrais? Isto é, se a mente é tão física quanto os processos cerebrais responsáveis pela sua emergência, como é possível operar o conceito de irreduzibilidade do mental aos seus processos cerebrais subjacentes? Como é possível sustentar um conceito de identidade entre elementos irreduzíveis entre si?

Parece haver, assim, certa lacuna explicativa no naturalismo biológico de John Searle. Por mais que concebamos os fenômenos mentais enquanto propriedade emergente dos processos cerebrais, a irreduzibilidade parece contradizer a inferência de Searle acerca de uma identidade entre a mente e os processos cerebrais, visto que Searle afirma que a mente é uma propriedade física e irreduzível do cérebro. Desse modo, o naturalismo biológico parece, em princípio, um tanto quanto incoerente, visto que Searle busca atribuir uma identidade entre fenômenos mentais e processos cerebrais e, ao mesmo tempo, sustentar que ambos são irreduzíveis entre si.

Veremos, na segunda parte de nosso estudo, se Searle responde de alguma forma aos questionamentos levantados na presente seção, tendo em vista seu conjunto de obras a tratar desse tema.

PARTE II: SERIA O NATURALISMO BIOLÓGICO UMA TEORIA INCOERENTE?²¹

Esta época é, ao mesmo tempo, a mais excitante e a mais frustrante, em minha vida intelectual, para o estudo da consciência. Excitante porque o tema consciência voltou a ser respeitado — de fato, quase que considerado central — como matéria de investigação da filosofia, psicologia, ciências cognitivas e até da neurociência. Frustrante porque todo o assunto ainda está infestado de equívocos e erros que eu suponha já terem sido superados. (SEARLE, 1998, p.23).

(John Rogers Searle)

Identidade, causa e efeito, são termos de uso razoavelmente comuns em nossa vida cotidiana. Quando alguém adoece, devido a algum tipo de infecção, por exemplo, é muito comum questionarmos: qual foi a *causa* da infecção? Ao obtermos a resposta, é também comum dialogarmos no sentido de saber se a medicação está surtindo *efeito*. Tal qual *causa e efeito*, *identidade* também é um termo bastante utilizado por nós em nosso dia-dia, em uma pluralidade de casos. É bastante fácil pensarmos em exemplos: quando observamos dois irmãos gêmeos *idênticos*, de imediato concebemos o conceito de identidade. Ou quando questionamos se um sorvete possui o *mesmo* sabor de outro sorvete, também estamos concebendo o conceito de identidade. Ambos os termos são comumente utilizados por nós. Possuímos noções de senso comum acerca deles que nos possibilitam a compreensão de um diálogo, tal qual no exemplo acima utilizado para os conceitos de causa e efeito.

Porém quando tratamos tais termos de forma filosófica, as noções de senso comum, em certos casos, podem acabar por nos levar a afirmar certos equívocos. De certo modo, poderíamos pensar que as noções de senso comum são insuficientes para expressar toda a extensão de aplicação de tais termos. Para no uso investigativo da relação mente-cérebro, em Filosofia da Mente, Searle adverte no sentido de que devemos abandonar essas concepções comumente pensadas para os termos *identidade, causa e efeito*, e nos apresenta novas noções para os mesmos, as quais afirma serem adequadas para pensarmos a relação mente-cérebro. Esse novo modo de pensar os conceitos de identidade, causa e efeito, é

²¹ Uma versão semelhante à parte dois do presente estudo foi organizada e publicada em formato de artigo, no ano de 2021, pela Revista Reflexões, com o seguinte título: *Epifenomenalismo ou sobre-determinação causal: consequências do naturalismo biológico?* (2021).

visto por Searle enquanto fundamental para não interpretarmos tal relação de modo equivocado.

Em princípio, a teoria do naturalismo biológico nos pareceu apresentar certas incoerências, pelo fato de afirmar uma identidade entre os processos cerebrais subjetivos e objetivos e, ao mesmo tempo, sustentar que ambos são irreduzíveis entre si. Da aceitação simultânea do conceito de identidade e de irreduzibilidade, por parte de Searle, surge nosso questionamento: como sustentar uma identidade entre dois elementos irreduzíveis entre si? Porém é possível que essas aparentes incoerências resultem do ato de pensarmos a teoria do naturalismo biológico tendo como base os conceitos triviais de identidade, causa e efeito.

Assim sendo, a segunda parte de nosso estudo tem por objetivo investigar o modo com o qual John Searle trabalha cada um desses conceitos no naturalismo biológico, com vista a observarmos a existência, ou não, de incoerências em sua teoria. Ainda enquanto objetivo, investigaremos também se os conceitos de sobredeterminação e epifenomenalismo possuem implicação com a teoria searleana. Para tanto, nossa investigação se dividirá em dois momentos: em um primeiro momento, investigaremos acerca de como se dá a relação mente-cérebro, pensada por Searle em sua teoria, tendo como base os conceitos searleanos de identidade, causa e efeito. Em um segundo momento, investigaremos os argumentos searleanos em prol da negação da implicação dos conceitos de sobredeterminação e epifenomenalismo no naturalismo biológico, argumentos estes, presentes em seu artigo *Por que não sou um dualista de propriedades* (2014).²² E passamos nossa análise ao primeiro ponto.

1. É POSSÍVEL HAVER UMA IDENTIDADE ENTRE ELEMENTOS IRREDUTÍVEIS ENTRE SI?

No decorrer de nossa investigação, desenvolvida na primeira parte do presente estudo, nos foi possível perceber a defesa de Searle acerca de uma identidade entre os fenômenos físicos e os fenômenos mentais, exemplificada pelo

²² Originalmente publicado no ano de 2002, pelo Journal of Consciousness Studies, sob o título *Why I Am Not a Property Dualist*.

autor a partir de uma analogia entre a consciência e a liquidez da água. Como vimos, Searle define a consciência enquanto uma propriedade emergente inteiramente física do cérebro (tese I). Essa propriedade emergente, como observamos, é concebida por Searle enquanto um fenômeno biológico genuíno. Também nos foi possível observar que o fenômeno biológico da consciência é defendido por Searle enquanto um fenômeno irreduzivelmente subjetivo (tese II) e causalmente redutível (tese III). Isto é, a redução causal se aplica à consciência, mas disso não ocorre que possamos reduzir seu modo de existência — sua ontologia — aos processos cerebrais objetivos, responsáveis por sua emergência. Assim sendo, concluímos a primeira parte do estudo levantando certas questões ao naturalismo biológico: se a teoria de Searle defende que os estados mentais são causados por processos cerebrais, como é possível sustentar que os estados mentais são irreduzíveis aos processos cerebrais? Isto é, se a mente é tão física quanto os processos cerebrais responsáveis pela sua emergência, como é possível operar o conceito de irreduzibilidade do mental aos seus processos cerebrais subjacentes? Como é possível sustentar um conceito de identidade entre elementos irreduzíveis entre si?

Observamos, durante a primeira parte, que Searle, em várias passagens, argumenta em prol da diferença existente quando comparadas as características da consciência e as características dos demais fenômenos naturais. A consciência, na visão de Searle, possui características que não podem ser relatadas em padrões objetivos, a partir de uma redução ontológica, pelo fato de serem características qualitativas e subjetivas, e ocorrerem de modo unificado. Os elementos da qualidade, subjetividade e unidade, como vimos, expressam a característica essencial da consciência e a distingue dos demais fenômenos naturais. O conceito de irreduzibilidade, defendido por John Searle, parece girar, fundamentalmente, em torno dessa característica. Isto é, não haveria como reduzir as qualidades subjetivas dos campos unificados de consciência a padrões cerebrais objetivos, pelo fato de os padrões cerebrais objetivos possuírem características distintas. Assim sendo, teríamos a irreduzibilidade da consciência enquanto consequência das diferenças existentes entre as características dos processos cerebrais e as características da consciência.

Isso pode ser observado na passagem de Searle por nós analisada anteriormente, na qual Searle argumenta em prol da irreduzibilidade da sensação de

dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa.²³ A dor, para Searle, é em grande parte causada por descargas neurônicas, de modo objetivo, em terceira pessoa, e a sensação subjetiva, consciente, de primeira pessoa, é o que constitui o fenômeno da dor. Haveria, assim, dois níveis de descrição ocorrendo no mesmo instante: a sensação subjetiva de dor, de primeira pessoa e as descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Ambas seriam propriedades físicas do cérebro, porém com características distintas: uma subjetiva — sensação de dor — e outra objetiva — descargas elétricas e demais processos cerebrais. Ou seja, Searle aceita que a sensação subjetiva de dor é causada por descargas elétricas e demais processos cerebrais, mas nega que a sensação de dor se reduza às descargas elétricas e aos demais processos cerebrais.

A grande dificuldade da teoria do naturalismo biológico parece vir da aceitação de que os fenômenos conscientes tais quais a dor, por exemplo, são causados por processos cerebrais objetivos, mas que os mesmos não podem ser ditos como somente processos cerebrais objetivos. Ou seja, parece que os fenômenos conscientes, na perspectiva searleana, estão para além dos processos cerebrais objetivos. Mas não é isso que Searle busca afirmar, pois segundo ele a consciência não é uma coisa distinta do cérebro. Não há sequer um “elo” entre consciência e cérebro — a consciência, como vimos, é definida por Searle enquanto uma propriedade emergente; um fenômeno biológico, físico e natural do cérebro. Isso pode ser observado em uma passagem da obra *A Redescoberta da Mente*, na qual Searle expõe alguns erros do dualismo tradicional e chama a atenção para o modo correto de pensar a consciência:

A consciência não é uma “coisa”, é uma *característica ou propriedade do cérebro* no sentido em que, por exemplo, a liquidez é uma característica da água. [...] Não há nenhum “elo” entre a consciência e o cérebro, assim como não há nenhum elo entre a liquidez da água e as moléculas de H₂O. Se a consciência é uma característica de alto nível do cérebro, então não pode haver nenhuma dúvida sobre a existência de um elo entre a característica e o sistema do qual esta é uma característica. (SEARLE, 1997, p. 155, grifo do autor).

Percebemos, assim, que Searle nega que a consciência seja uma “coisa”. Por consequência, Searle nega que exista um “elo” entre consciência e cérebro,

²³ Cf. *supra*, pp.33-34.

justamente pelo fato de a consciência não ser uma coisa, e o cérebro, outra. Assim sendo, Searle reafirma que a consciência é uma característica do cérebro. Desse modo, percebemos que, na perspectiva de Searle, cérebro e consciência não são coisas distintas.

Contudo, também nos foi possível perceber, através dos estudos desenvolvidos até o presente momento, que um cérebro consciente, na perspectiva searleana, possui diferentes características. Vimos, por exemplo, que Searle entende que os processos objetivos do cérebro causam o fenômeno consciente dor, mas não são constitutivos do fenômeno consciente dor, pois são as sensações subjetivas que constituem tal fenômeno. Os processos cerebrais que causam tal fenômeno e o fenômeno propriamente dito possuem características distintas — por um lado os processos cerebrais, com características objetivas, de terceira pessoa, e, por outro, o fenômeno consciente dor, com características subjetivas, de primeira pessoa.

Assim sendo, é possível afirmarmos que o naturalismo biológico acaba por defender a seguinte ideia: a consciência e os processos cerebrais que causam a consciência são, em resumo, distintas características físicas de *uma mesma coisa*: do cérebro. Por um lado uma característica física subjetiva — consciência —, e, por outro, uma característica física objetiva — os processos cerebrais subjacentes. É desse ponto que surge nossos questionamentos quanto aos critérios de identidade adotados por Searle, visto que a irreduzibilidade das características subjetivas parece se contrapor ao conceito de identidade: qual é a relação de identidade existente entre as características subjetivas e as características objetivas do cérebro, visto que o âmbito subjetivo emerge do âmbito objetivo de modo a se tornar irreduzível?

É possível encontrarmos alguns indícios de uma possível resposta para essa questão, mas nada de modo claro e pontual, nos seis primeiros livros de Searle a tratar de modo mais específico do problema da consciência, sendo estes, em ordem cronológica, *Intencionalidade: Um Ensaio da Filosofia da Mente* (1995), publicado originalmente em (1983), *Mente, Cérebro e Ciência* (1984), *A Redescoberta da Mente* (1997), publicado originalmente em 1992, *O Mistério da Consciência* (1998), publicado originalmente em 1997, *Mente Linguagem e Sociedade* (2000), publicado originalmente em 1998 e *Consciência e Linguagem* (2010), publicado originalmente em 2002. Contudo, em sua sétima obra a tratar acerca desta temática, intitulada

Mind: A Brief Introduction (2004), Searle afirma que nossos critérios tradicionais de identidade, causa e efeito, utilizados para os demais fenômenos naturais, devem ser abandonados, e indica possíveis novos conceitos a serem utilizados para a relação contida entre os processos cerebrais objetivos e os fenômenos conscientes subjetivos.

1.1 Identidade e causalidade

No quarto capítulo da obra *Mind: A Brief Introduction*, Searle aponta quatro suposições errôneas concebidas pela tradição filosófica: a distinção entre mental e físico; as noções de redução e redutibilidade; as noções de causalidade e eventos; e a noção de identidade. Neste momento de nossa investigação, as noções que requerem nossa atenção são: a noção de causalidade e eventos e a noção de identidade. Visando um melhor desenvolvimento de nosso estudo, trabalharemos em separado cada uma destas noções.

1.1.1 Causalidade e eventos

Searle, ao tratar da noção de causalidade, afirma que há duas diferentes noções de causalidade:

Muitas das relações causais estão entre eventos discretos ordenados no tempo. Um caso paradigmático, muito amado pelos filósofos, é o caso de uma bola de bilhar chocando-se com a outra e parando, enquanto a segunda bola de bilhar se afasta. Mas nem todas as causações são como essa. Em muitos casos de causação a causa é simultânea ao efeito. (SEARLE, 2004, p.86 - tradução minha).

Ou seja, nessa passagem, Searle expressa a ideia de que há pelo menos duas relações de causação: uma cujos eventos são causas de outros eventos, que por sua vez são efeitos de um evento anterior, de modo sucessivo e ordenado no tempo — tal qual o exemplo da bola de bilhar, que ao chocar-se com a segunda bola,

para, e esta, por sua vez, distancia-se da primeira — e outra na qual tanto a causa quanto o efeito ocorrem de modo simultâneo. De acordo com Searle (2004), é possível percebermos a existência dessa segunda noção de causação observando, por exemplo, os objetos que nos rodeiam, visto que os mesmos exercem uma pressão onde se encontram — efeito —, pressão essa causada pela força da gravidade — causa. Isto é, nesse caso não há uma sequência sucessiva de eventos ordenados no tempo, cuja causa precede o efeito — tal qual no exemplo das bolas de bilhar —, mas sim a ocorrência simultânea de causa e efeito, visto que a gravidade é uma força contínua na natureza e não se encontra separada dos eventos.

Essa noção de causação, pensada no caso dos eventos que estão sob efeito da gravidade, é aplicada por Searle para a relação causal entre microfenômenos de um nível inferior e macroestruturas de um nível superior. Para exemplificar, Searle nos dá o exemplo da solidez dos objetos:

Olhe novamente para os objetos ao seu redor. A mesa suporta livros. O fato de que a mesa suporta livros é causalmente explicado pelo comportamento das moléculas. Para a solidez, como já mencionei anteriormente, nós fazemos uma redução ontológica sobre a base da redução causal. Mas a terminologia poderia ter seguido outro caminho. Nós poderíamos ter dito que a solidez tem a ver com o fato de como as coisas resistem à pressão, são impenetráveis por outros objetos e suportam outros objetos. E isto é causalmente explicado pelo comportamento das moléculas. Não escolhemos este caminho porque pensamos que a microestrutura nos dá uma explicação mais profunda. Dizemos que a solidez é simplesmente o movimento vibratório de moléculas em estruturas reticuladas, e isso explica o fato de que um objeto suporta o outro. O ponto, no entanto, é que nós estamos discutindo a ordem causal da natureza, e esta ordem não diz respeito a eventos discretos e sequenciais no tempo, mas sim de microfenômenos que explicam macroestruturas de sistemas. (SEARLE, 2008, p.86 – tradução minha).

Ou seja, Searle chama a atenção para o fato de que a solidez é uma característica de uma macroestrutura, a qual pode ser explicada pelos seus microfenômenos subjacentes. Os comportamentos das moléculas são microfenômenos que causam as características de impenetrabilidade, resistência e demais características de um objeto sólido. Desse modo, a solidez é uma característica de uma macroestrutura resultante de um sistema de microfenômenos. Poderíamos substituir o termo *resultante* pelo termo *emergente*, e dizer que a solidez é uma característica emergente da organização causal de um sistema de

moléculas, tal qual observamos anteriormente na analogia com a liquidez da água, proposta por Searle.²⁴

O objetivo de Searle, ao fazer uso do exemplo da solidez, é argumentar a favor da ideia de que a noção de causalidade, trivialmente pensada — tal qual no exemplo com as bolas de bilhar —, não é compatível com a causação decorrente nas macroestruturas de sistemas. A noção de causalidade nas macroestruturas de sistemas deve ser pensada tal qual pensamos os eventos que ocorrem sob efeito da gravidade, de tal modo que tanto o efeito quanto a causa ocorrem simultaneamente. As moléculas que compõem uma macroestrutura de um sistema sólido seriam, assim, tanto causa quanto efeito do próprio sistema, simultaneamente — *simultaneidade entre causa e efeito* (tese IV).

Essa noção de causação é de suma importância para o desenvolvimento do conceito de identidade de ocorrências na teoria de Searle. É a partir dessa noção que a teoria searleana argumenta a favor da ideia de que a consciência não pode ser pensada a partir de uma concepção trivial de causação, tal qual pensamos o choque de uma bola de bilhar para com a outra, pois a consciência seria, tal qual a solidez, uma característica emergente de certa organização causal de microfenômenos. É a partir dessa concepção de causação que se torna possível aplicar o conceito de identidade de ocorrências entre a consciência e os processos cerebrais objetivos. Vejamos agora em que consiste o conceito de identidade de ocorrências, em Searle.

1.1.2 Identidade de ocorrências

De acordo com Searle (2004), atribuir critérios de identidade para objetos como planetas ou compostos tal qual a água, entre outros, é algo razoavelmente claro. Porém atribuir critérios de identidade para eventos, tal qual o evento mental de viver a experiência de uma festa de aniversário, por exemplo, é algo bem mais complicado, visto que precisamos decidir o quão ampla deve ser tal atribuição.

²⁴ Cf. *supra*, pp.47-48.

Ao tratar sobre o conceito de identidade, Searle importa o exemplo dado por Jaegwon Kim na obra *Philosophy of Mind* (1998) — através do qual Kim busca exemplificar a tese central presente no reducionismo defendido pela *teoria de identidade ocorrência-ocorrência* —, e o remodela de tal modo a se tornar compatível com a tese de que para cada ocorrência de processos neurobiológicos, há de terminada ocorrência de processos fenomenológicos, de tal modo que a fenomenologia do evento não se reduza a seus processos objetivos subjacentes. Vejamos a passagem:

O caso é um pouco como o exemplo de Jaegwon Kim para a identidade de ocorrência. Toda ocorrência de objeto colorido é idêntica a ocorrência de objeto com forma. Que isso é verdadeiro não há dúvida, mas isso não mostra que ser colorido e possuir forma são a mesma coisa. Do mesmo modo, podemos ter uma noção de processos neurobiológicos grande o suficiente de tal modo que toda ocorrência de processo de dor é uma ocorrência de processos neurobiológicos no cérebro, mas disso não se segue que a sensação dolorosa de primeira pessoa é a mesma coisa que o processo neurobiológico de terceira pessoa. (SEARLE, 2004, p.87 — tradução minha).

Antes de adentrarmos no estudo acerca da aplicação do conceito de identidade de ocorrências, que Searle nos propõe, é de suma importância fazermos uma ressalva: há uma ramificação do materialismo chamada *teoria de identidade ocorrência-ocorrência*. Essa ramificação é uma versão aprimorada da *teoria de identidade tipo-tipo* — outra ramificação do materialismo.²⁵ Quando Kim faz uso de tal exemplo, ele está se propondo a exemplificar a ideia básica presente na *teoria materialista de identidade ocorrência-ocorrência*. Searle importa o exemplo de Kim e o retrabalha de tal modo a compatibilizá-lo com a teoria do *naturalismo biológico*. É

²⁵ Tanto a teoria da identidade tipo-tipo quanto à teoria da identidade ocorrência-ocorrência são ramificações que pertencem à corrente materialista. Ambas defendem uma forma de redução dos fenômenos mentais aos processos cerebrais. A teoria da identidade tipo-tipo argumenta que todos os tipos de estados mentais são redutíveis a *determinados* tipos de estados cerebrais. A única distinção entre estados mentais e estados cerebrais se dá unicamente pelo modo com o qual o mesmo fenômeno é descrito. Ou seja, há apenas uma mudança na descrição de um mesmo evento, pois todo estado mental é inteiramente redutível a certo estado cerebral. A teoria da identidade ocorrência-ocorrência segue a mesma linha de pensamento dos teóricos da identidade tipo-tipo, visto que defende também que todo estado mental possui um estado cerebral pelo qual pode ser inteiramente reduzido. Porém há uma distinção significativa quanto à restrição causal dos estados mentais quando comparado tais ramificações. Como afirma Keith Maslin: “A teoria tipo-tipo insiste que cada tipo de estado mental resultará idêntico a um tipo de estado físico, e esses não serão exceção à regra. Isso faz com que essa hipótese seja muito forte e exigente.” (MASLIN, 2009, p.79). Já a teoria ocorrência-ocorrência abre espaço para múltiplas possibilidades de realização de um estado mental. Ou seja, um estado mental não ocorre necessariamente por um único tipo de estado cerebral, tal qual postulado pela teoria tipo-tipo, e sim de múltiplas formas.

importante termos em mente que o conceito de identidade de ocorrências, trabalhado por Searle, não possui implicação alguma com as teorias acima citadas, visto que ambas pertencem à tradição materialista e argumentam em prol do reducionismo. Como já nos foi possível observar, a teoria do naturalismo biológico defende a irreducibilidade dos fenômenos mentais. Logo, nem a teoria da identidade tipo-tipo, nem a teoria da identidade ocorrência-ocorrência, aos moldes do fisicalismo, são compatíveis com a teoria do naturalismo biológico. Feito essa ressalva, voltamos nossa investigação para o conceito de identidade de ocorrências pensado por Searle em sua teoria.

Como observamos anteriormente, Searle acredita que a consciência e os processos cerebrais que causam a consciência se constituem enquanto características distintas e irreducíveis entre si: características subjetivas — consciência — e características objetivas — processos cerebrais subjacentes. Desse modo, Searle defende a ideia de que para cada evento mental existem duas características: características fenomenológicas — características subjetivas da consciência — e características neurobiológicas — características objetivas dos processos cerebrais. Searle, fazendo uso do conceito de identidade de ocorrências, acaba por aceitar a existência de uma identidade entre as características neurobiológicas objetivas e as características fenomenológicas subjetivas, mas nega que ambas possam ser ditas como sendo a mesma coisa. Searle aceita a afirmação trivial de que todo estado mental é idêntico a um estado cerebral, porém nega que os mesmos possam ser reduzidos aos processos neurofisiológicos objetivos, tal qual acreditam os teóricos da identidade, por exemplo.

Esse modo de conceber a identidade entre os processos cerebrais objetivos e os fenômenos conscientes subjetivos parece salvaguardar uma diferença entre ambos, diferença esta compatível com o conceito de irreducibilidade defendido por Searle. Ambas as características pertencem a um mesmo evento, porém não se constituem enquanto uma mesma coisa, tal qual cor e forma — *identidade de ocorrências* (tese V). Essa ideia ficará mais clara ao pensarmos o conceito de identidade de ocorrências juntamente com o conceito de causalção, há pouco por nós investigado. Para tanto, com objetivo de desenvolvermos da melhor forma possível o raciocínio, cito uma pequena passagem da obra *Consciência e Linguagem*, de Searle:

Os processos cerebrais causam a consciência, mas a consciência não é uma substância ou uma entidade a mais. É apenas uma característica de nível superior de todo o sistema. Assim, é possível resumir da seguinte maneira as duas relações cruciais entre consciência e cérebro: os processos neurônicos de nível inferior no cérebro causam a consciência, e a consciência é apenas uma característica de nível superior de um sistema composto de elementos neurônicos de nível inferior. (SEARLE, 2002, p.05).

Como observamos em nossa investigação acerca do conceito de causalidade, os microfenômenos que compõem as macroestruturas de sistemas devem ser pensados como sendo causa e efeito, simultaneamente. Na passagem acima, percebemos a afirmação de Searle de que os processos cerebrais causam a consciência, mas que nem por isso a consciência deve ser entendida como algo a mais, e sim como uma característica de nível superior do sistema cerebral. Pensando acerca do conceito de causação, trabalhado por Searle, poderíamos afirmar que os processos neurônicos causam a consciência e, ao mesmo tempo, compõem a característica de nível superior chamada *consciência* – causa e efeito, simultaneamente. Ou seja, a consciência deve ser entendida enquanto uma característica emergente de nível superior; uma macroestrutura de um sistema, emergente da atividade de um conjunto de processos neurônicos de nível inferior no cérebro.

Assim sendo, o conceito de identidade de ocorrências parece se encaixar perfeitamente nessa argumentação. As características fenomenológicas, do cérebro, – a consciência – seriam causadas por características neurobiológicas no cérebro, a partir do modelo de causação pensado por Searle. Desse modo, um cérebro consciente seria um evento composto por duas características distintas: uma fenomenológica, e outra, neurobiológica. Na ocorrência de um estado consciente de dor, por exemplo, haveria tanto a ocorrência de características neurobiológicas de nível inferior quanto a ocorrência de características fenomenológicas de nível superior. Ou seja, para toda ocorrência de processo de dor, haveriam a ocorrência de processos neurobiológicos e a ocorrência de processos fenomenológicos, no cérebro, de modo a estabelecerem uma identidade entre as ocorrências. Porém, tal qual afirma Searle (2004), isso não significaria que a sensação subjetiva de dor, de primeira pessoa, e os processos neurobiológicos objetivos, de terceira pessoa, seriam a mesma coisa.

Parece, assim, que Searle consegue sustentar a existência de uma identidade entre os fenômenos conscientes subjetivos e os processos cerebrais objetivos, de tal

modo que a irreducibilidade ontológica dos fenômenos conscientes seja preservada, sem cair em contradição. A partir desse conceito de identidade, as aparentes incoerências por nós encontradas anteriormente quando comparadas às teses I e III, são dissipadas.²⁶

Porém muitos acreditam que o uso desse conceito de identidade parece ser insuficiente para dissipar todos os impasses teóricos do naturalismo biológico de Searle.²⁷ A ideia é de que, ao ser aceito o conceito de identidade de ocorrências, surgiria outra dificuldade: afirmar uma identidade cujas características dos elementos são irreduzíveis entre si, parece levar à afirmação de que o comportamento é determinado por duas características distintas, isto é, pelas características subjetivas – consciência – e pelas características objetivas – processos neurobiológicos. Ou seja, haveria, assim, duas causas para o comportamento de levantarmos o braço, por exemplo, – algo que, como veremos na sequência, é negado pela teoria do naturalismo biológico, visto que a mesma afirma que o comportamento possui uma única causa. Por outro lado, se negássemos que o comportamento de levantarmos o braço possui duas causas, precisaríamos, necessariamente, aceitar que uma das características não possui poderes causais, e aceitar isso seria aceitar o epifenomenalismo. Veremos, no decorrer da próxima seção, se a aceitação desse conceito de identidade, por parte de Searle, realmente implica em tais consequências para a teoria do naturalismo biológico.

2. ENTRE A SOBREDETERMINAÇÃO E O EPIFENOMENALISMO?

²⁶ Cf. *supra*, pp. 41.

²⁷ Vários pensadores do campo da Filosofia da Mente acreditam que a teoria do naturalismo biológico sustenta uma postura dualista, devido ao seu conceito de irreducibilidade. Outros acreditam que a teoria searleana incorre em contradição. Tárik Prata cita diversos autores cujas interpretações se deram de tal modo: “De fato, muitos dos críticos do naturalismo biológico são expoentes do fisicalismo por ele criticado (cf. Stich (1987); Dennett (1993); Churchland (1994)). Mas é um fato digno de nota que uma das críticas mais recorrentes ao naturalismo biológico (a de que esta seria uma teoria *incoerente*) se encontra também em autores aversos ao *mainstream* fisicalista (cf. Nagel (1993)). A acusação de incoerência é encontrada frequentemente na literatura (cf. Crane (1993); Olafson (1994); Snowdon (1994); Corcoran (2001)) e ela me parece especialmente contundente quando são consideradas as ideias de Searle acerca da noção de *redução*.” (PRATA, 2011, p. 558-559). O próprio Prata é um crítico do Naturalismo Biológico, visto que, em seu artigo *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?* (2011), ele conclui que o único modo de Searle tornar sua teoria coerente é reelaborando sua concepção de irreducibilidade. Veremos na terceira parte de nosso estudo algumas das principais críticas tecidas ao naturalismo biológico.

A teoria do naturalismo biológico foi, por muitos, interpretada enquanto uma proposta dualista ou incoerente, interpretação esta decorrente da aceitação, por parte de Searle, do conceito de irreducibilidade dos fenômenos conscientes. Desse modo, Searle publica o artigo *Por que não sou um dualista de propriedades*, no qual visa argumentar em prol dos motivos pelos quais sua teoria não pode ser pensada como sendo uma teoria dualista ou contraditória. Em meio a essa argumentação, Searle traz para a discussão os conceitos de sobre-determinação, epifenomenalismo e fechamento causal do mundo físico. Antes de voltarmos nossa investigação para os argumentos utilizados por Searle em defesa de sua teoria, presentes no escrito acima citado, vejamos primeiramente em que consiste o epifenomenalismo e a sobre-determinação causal.

2.1 Epifenomenalismo

O epifenomenalismo é uma das correntes de pensamento do campo da Filosofia da Mente, pouco defendida. Para os filósofos da mente, o epifenomenalismo não pode ser entendido enquanto uma forma de dualismo ou materialismo. O epifenomenalismo parece se alocar, de certo modo, em meio ao dualismo e ao materialismo. Essa posição se dá pelo fato de o epifenomenalismo aceitar e, ao mesmo tempo, negar algo, tanto do materialista quanto do dualismo.

Há certa aproximação do epifenomenalismo para com o dualismo, decorrente do fato de os epifenomenalistas defenderem que os fenômenos qualitativos da mente não podem ser reduzidos aos processos físicos objetivos — tese da qual os dualistas comungam. Porém o epifenomenalismo diverge do dualismo ao afirmar que todo o comportamento humano é determinado por processos físicos objetivos — tese da qual os materialistas comungam. Isto é, o epifenomenalismo concebe tanto aspectos do dualismo quanto do materialismo, ficando, assim, em meio a ambas as perspectivas.

A palavra *epifenomenalismo* é composta pela união do termo grego *epi* e da palavra *fenomenalismo*. O termo *epi* é um termo da língua grega utilizado para fazer referência à *em cima de*. *Epifenomenalismo*, desse modo, significa um fenômeno

ocorrendo em cima de outro fenômeno. O epifenomenalismo surge ainda no século XIX, a partir dos trabalhos do biólogo britânico Thomas Henry Huxley (1825-1895) e do filósofo Shadworth Hodgson (1832-1912). A ideia básica do epifenomenalismo, como afirma Maslin,

[...] é de que um fenômeno produz outro que é dependente dele, assim como uma luz adequadamente colocada e um objeto projetam uma sombra em uma parede. O comportamento da sombra é dependente da do comportamento da luz e do objeto, e não pode variar independentemente da forma como eles se comportam. A sombra não possui a capacidade de produzir qualquer alteração na luz e no objeto. De maneira semelhante, tem sido sustentado que processos físicos no cérebro produzem e sustentam estados mentais, mas que estes estados não podem ter qualquer efeito nos processos cerebrais dos quais eles dependem, e são causalmente impotentes para suscitar quaisquer mudanças físicas. (MASLIN, 2009, p.288).

Outro exemplo bastante interessante, muito utilizado para aclarar a tese básica do epifenomenalismo, é o exemplo da locomotiva. Sabemos que uma locomotiva, ao se movimentar, exala fumaça. A fumaça, de certo modo, acompanha a locomotiva durante todo o seu caminho. Porém, como sabemos, a fumaça não implica no movimento da locomotiva; ela apenas acompanha a locomotiva. A fumaça, desse modo, é um subproduto advindo do conjunto de fatores que implicam no movimento da locomotiva. Ou seja, a fumaça é um epifenômeno, visto que surge a partir de outro fenômeno e não possui poder causal algum para com o mesmo — a fumaça não consegue empurrar ou frear a locomotiva, por exemplo.

Tal qual pensamos a relação locomotiva-fumaça, poderíamos pensar a relação mente-cérebro. Isto é, os estados mentais seriam apenas subprodutos advindos dos processos cerebrais, subprodutos que acompanhariam todos os processos cerebrais, porém sem eficiência causal alguma. Os fenômenos mentais seriam apenas resultados dos processos cerebrais e não possuiriam poder causal no comportamento, do mesmo modo que a fumaça não possui poder causal no comportamento da locomotiva.

Essa, em resumo, é a tese básica defendida pela corrente epifenomenalista. Como é possível percebermos, o epifenomenalismo é uma teoria muito pouco intuitiva, visto que sua aceitação implica na negação de toda a eficácia causal de

nossa vida mental.²⁸ Como afirma Fagundes, aceitar o epifenomenalismo seria aceitar que, por exemplo,

[...] o sabor que você sente ao provar um molho de macarrão nada tem a ver com a sua decisão de adicionar mais pimenta a ele, ou de que os timbres escutados por um músico não possuem qualquer influência sobre as músicas que ele escreve. (FAGUNDES, 2015, p.169).

2.2 Sobredeterminação causal

Sobredeterminação causal é um conceito razoavelmente fácil de ser explicado, e também compreendido. A ideia básica é a de que, se certo efeito for sobredeterminado, então ele possui duas causas. É bastante simples pensarmos um exemplo para aclarar a relação de sobredeterminação: suponhamos que nossa mente é distinta de nosso cérebro e que tanto mente quanto cérebro são responsáveis pelo movimento de, por exemplo, levantarmos o braço. Isto é, suponhamos que tanto a decisão mental de levantar o braço quanto o córtex motor, por exemplo, causam o efeito de fazer o braço levantar. Essa suposição afirma o conceito de sobredeterminação, visto que determinado efeito — o braço levantou — possui duas causas — decisão mental e os processos físicos ocorrendo no córtex motor.

Em Filosofia da Mente, sobreterminação causal é um conceito importante, visto que implica, fundamentalmente, na relação mente-cérebro. Poderíamos afirmar, grosso modo, que as teorias que defendem uma distinção entre mente e cérebro, acabam por se defrontar com a necessidade de escolher entre a sobredeterminação ou o epifenomenalismo. Ou seja, se uma distinção entre mente e cérebro é afirmada, ou deve ser aceito que o comportamento possui duas causas — por um lado mente, e, por outro, cérebro —, ou deve ser aceito que há apenas uma causa para o comportamento e que uma das partes — mente-cérebro — não possui poderes causais, sendo, assim, um epifenômeno. Percebemos, assim, que esse

²⁸ Como já mencionado, o pensamento epifenomenalista não possui muitos defensores. Um dos expoentes do pensamento epifenomenalista — talvez o maior deles — é o filósofo australiano Frank Cameron Jackson (1943). Jackson, em seu texto *O que Mary não sabia* (2011), tece uma crítica ao fisicalismo, tendo como objetivo demonstrar que as informações físicas são insuficientes para capturar os aspectos subjetivos da experiência consciente: os qualia.

dilema entre aderir à sobredeterminação causal ou ao epifenomenalismo surge enquanto consequência da afirmação de que os processos mentais e os processos cerebrais são distintos.

Compreendido em que concernem os conceitos de epifenomenalismo e sobredeterminação causal, passamos agora à análise dos argumentos presentes no texto *Por que não sou um dualista de propriedades*, de Searle, com vista a observarmos se o conceito de identidade de ocorrências, postulado por Searle para a relação mente-cérebro, em sua obra *Mind: A Brief Introduction*, é suficiente para sustentar uma *unidade* mente-cérebro, ou se a teoria searleana se defronta com o dilema epifenomenalismo ou sobredeterminação causal.

2.3 Epifenomenalismo ou sobredeterminação causal: um dilema para o naturalismo biológico?

Percebemos, durante a seção anterior, que um cérebro consciente, para Searle, corresponde a um evento composto por duas características distintas: uma fenomenológica, e outra, neurobiológica. Vimos que a característica neurobiológica faz referência aos processos objetivos do cérebro. Quanto à característica fenomenológica, percebemos que seu referencial são os processos subjetivos, de primeira pessoa, do cérebro, tal qual o processo de dor, por exemplo. Vimos ainda que os processos subjetivos são causados pelos processos objetivos, mas não se reduzem a eles pelo fato de serem irreduzivelmente subjetivos. Desse modo, investigaremos agora se a afirmação de irreduzibilidade dos fenômenos conscientes, por parte de Searle, implica, ou não, em epifenomenalismo ou sobredeterminação causal.

Em uma passagem do artigo *Por que não sou um dualista de propriedades*, é possível notarmos, claramente, a recusa de Searle à aceitação de que nosso comportamento possui duas causas:

A consciência é causalmente redutível aos processos cerebrais, porque todas as características da consciência resultam causalmente de processos neurobiológicos acontecendo no cérebro, e a consciência não tem poderes causais próprios além dos poderes causais da neurobiologia subjacente.

Mas, no caso da consciência, a redutibilidade causal não leva à redutibilidade ontológica. (SEARLE, 2002, p. 108).

Ou seja, Searle afirma que a consciência é um resultado de processos cerebrais objetivos, do cérebro, e que a mesma não possui poder causal algum além dos poderes causais presentes em sua base neurobiológica subjacente. Em outras palavras, os poderes causais subjetivos da consciência e os poderes causais objetivos dos processos neurobiológicos, seriam os mesmos. Desse modo, Searle nega que o conceito de sobre-determinação faça parte de sua teoria. O ato de levantarmos o braço possuiria, assim, apenas uma causa, visto que os poderes causais de ambas as características seriam exatamente os mesmos.

Searle não argumenta contrariamente ao conceito de sobre-determinação, apenas, mas também em prol de afastar o epifenomenalismo de sua teoria:

Mas se a consciência não tem poderes causais adicionais à sua base neurobiológica, então isso não implica em epifenomenalismo? Não. Compare: a solidez do pistão não tem poderes causais à sua base molecular, mas isto não mostra que a solidez seja epifenomênica (tente fazer um pistão de manteiga ou água). (SEARLE, 2002, p.111).

A analogia com o pistão, proposta por Searle, é bem interessante para aclarar a ideia. A tese central do argumento é: do mesmo modo que a solidez do pistão é uma propriedade emergente, advinda da organização causal de seus elementos subjacentes, a consciência também o é, e do mesmo modo que a solidez é causalmente eficiente, a consciência também o é. Nem a solidez do pistão nem a consciência possuem poderes causais adicionais a sua base subjacente, porém, em ambos os casos, a propriedade emergente é causalmente eficaz — *característica causalmente eficiente* (tese VI). De acordo com Searle, pelo fato de a consciência não ser nada além de sua base neural,

[...] os problemas do epifenomenalismo e do fechamento causal do físico simplesmente não surgem para mim. É claro que o universo é causalmente fechado, e podemos chamá-lo de 'físico', se preferirmos; mas não podemos dizer 'físico' como o oposto de 'mental'; porque é igualmente óbvio que o mental é parte da estrutura causal do universo [...]. Os problemas do epifenomenalismo e do fechamento causal do físico somente podem surgir se se utiliza a terminologia tradicional e se se levam a sério suas implicações. Eu estou tentando nos fazer abandonar essa terminologia. (SEARLE, 2002, p. 111).

A ressignificação dos termos *mental* e *físico*, como já nos foi possível observar, é de suma importância para uma correta compreensão da teoria do naturalismo biológico. Searle acredita que, pelo fato das características mentais serem propriedades emergentes, no cérebro, e inteiramente físicas do cérebro, tanto o fechamento causal do mundo físico quanto o epifenomenalismo não lhe são problemas. Na perspectiva de Searle, como vimos no decorrer de nosso estudo, um evento cerebral consciente é um evento composto por duas características físicas: por um lado a consciência subjetiva, de primeira pessoa, e, por outro, os processos cerebrais objetivos, de terceira pessoa. Ambas as características pertencem a um mesmo evento e devem ser entendidas enquanto características físicas que possuem o mesmo poder causal.

Os argumentos de Searle, para muitos, são insuficientes para resolver todos os problemas do naturalismo biológico. Muitos críticos de Searle acreditam que, pelo fato do naturalismo biológico conceber o conceito de irreducibilidade dos fenômenos conscientes, sua teoria ou apresenta incoerências, ou fica em meio ao dilema epifenomenalismo ou sobre-determinação causal.

Não vejo incoerências na proposta do naturalismo biológico e também não acredito que a teoria searleana esbarra no dilema epifenomenalismo ou sobre-determinação causal. Essas incoerências e fragilidades advertidas pelos críticos do naturalismo biológico parecem ser resultado de uma má compreensão da teoria searleana quanto a conceitos centrais do naturalismo biológico, tal qual a fisicalidade do mental, o conceito de causa e efeito, o conceito de identidade, o conceito de propriedade emergente e de irreducibilidade. Na terceira parte de nosso estudo, investigaremos algumas das principais críticas tecidas ao naturalismo biológico com vista a refletirmos se há real relevância para a fundamentação das mesmas ou se não passam de meros equívocos, advindos de uma má compreensão da teoria de Searle.

3. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Faremos, nesta seção, uma recapitulação dos principais pontos tratados até aqui. Ainda na primeira parte de nosso estudo, percebemos que Searle desenvolve

um movimento que poderíamos considerar enquanto fundamental em sua teoria, sendo este, a ressignificação dos termos *mental* e *físico* e *subjetivo* e *objetivo*. Como observamos, é a partir dessa ressignificação que Searle caracteriza a consciência enquanto uma propriedade emergente inteiramente física do cérebro (tese I). Vimos ainda que, ao emergir dos processos cerebrais, a consciência apresenta certas características que acabam por distingui-la dos demais fenômenos naturais: qualidade, subjetividade e unidade. Por possuir essas características, percebemos que a consciência é definida por Searle enquanto um fenômeno biológico subjetivo, ontologicamente, irreduzível (tese II), mas passível de redução causal (tese III).

Cientes da irreduzibilidade ontológica dos fenômenos mentais, defendida por Searle, iniciamos os estudos da segunda parte de nossa investigação procurando por possíveis incoerências na teoria searleana, visto que o conceito de irreduzibilidade pareceria afirmar uma distinção entre os processos mentais e os processos cerebrais, algo que parecia se contrapor a inferência de Searle acerca de uma identidade entre os processos cerebrais objetivos e subjetivos, dado que a mente é defendida por Searle enquanto uma propriedade física e, ao mesmo tempo, irreduzível do cérebro. Desse modo, iniciamos a *seção 1* investigando acerca da relação contida entre mente-cérebro. No decorrer da investigação, percebemos que a teoria do naturalismo biológico afirma que a consciência não é uma coisa que está para além do cérebro, que não há sequer um “elo” para a relação mente-cérebro, mas sim que a consciência é uma característica do cérebro. Percebemos, assim, que Searle define a consciência enquanto uma característica fenomenológica subjetiva, de primeira pessoa, do cérebro, e seus processos subjacentes enquanto uma característica neurobiológica objetiva, de terceira pessoa, do cérebro. Compreendido os conceitos acerca das duas características, passamos a investigar a relação causal contida entre ambas.

Quanto à relação causal, percebemos que a teoria do naturalismo biológico desconsidera a relação causal trivialmente pensada — tal qual no exemplo das bolas de bilhar, ao se chocarem uma com a outra —, pela qual as ocorrências de causa e efeito se encontram separadas no tempo. Vimos que o conceito de causação, defendido por Searle enquanto adequado para a relação mente-cérebro, é um conceito cuja causa e efeito não se encontram separados no tempo. Ou seja, um conceito cuja causa e efeito ocorrem simultaneamente (tese IV). Vimos que, para Searle, esse conceito de causação é próprio das macroestruturas de sistemas, tal

qual observamos no exemplo da solidez. Assim sendo, percebemos que Searle estende o conceito de causação, pensado nas macroestruturas de objetos sólidos, para a macroestrutura do cérebro. A partir desse conceito de causação, vimos que a consciência passa a ser pensada enquanto uma característica fenomenológica subjetiva, causada por processos neurobiológicos objetivos.

Para sustentar uma identidade entre a característica fenomenológica subjetiva e a característica neurobiológica objetiva, percebemos que a teoria searleana faz uso do conceito de identidade de ocorrências, pelo qual é afirmado que toda ocorrência de processo de dor, por exemplo, é idêntica a ocorrência de processo neurobiológico, mas que a sensação subjetiva de dor, de primeira pessoa, e o processo neurobiológico objetivo, de terceira pessoa, não são a mesma coisa (tese V). Compreendido o conceito de identidade, percebemos que não haveria incoerências na teoria do naturalismo biológico quanto à afirmação de que a mente é uma propriedade física e irreduzivelmente subjetiva do cérebro. Assim sendo, prosseguimos com nossa investigação.

Já na seção 2, tendo em vista a afirmação de Searle quanto à existência de duas características no cérebro — característica fenomenológica e característica neurobiológica —, passamos a investigar se o comportamento possuiria duas causas — se seria sobredeterminado por processos neurobiológicos objetivos e processos fenomenológicos subjetivos — ou se haveria apenas uma causa para o comportamento e uma das características acabaria por ser epifenomênica. A partir de algumas passagens do artigo *Por que não sou um dualista de propriedades*, percebemos que Searle nega tanto a sobredeterminação quanto o epifenomenalismo. Assim sendo, passamos a analisar, a partir dessas passagens, os argumentos de Searle em prol da sustentação de tais negações. Depois de feita a análise, concluímos que a consciência é causalmente eficaz (tese VI) e, quando pensado o conceito searleano de causação juntamente com sua concepção de identidade, não há espaço para o conceito de sobredeterminação causal ou para o epifenomenalismo no naturalismo biológico.

Assim sendo, parece que o naturalismo biológico não pode ser acusado de ficar em meio ao dilema epifenomenalismo ou sobredeterminação causal, ou de ser uma teoria incoerente. Contudo, há diversas críticas acerca desses pontos. Desse modo, o objetivo da próxima parte de nosso estudo será analisar alguns dos principais críticos do naturalismo biológico, com vista a observar se essas críticas

são corretamente fundamentadas ou se são resultado de uma compreensão equivocada da teoria do naturalismo biológico.

PARTE III: UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DE ALGUNS CRÍTICOS DO NATURALISMO BIOLÓGICO

“Não é, com efeito, empresa fácil transmitir e explicar o que pretendemos, porque as coisas novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas.” (BACON, 2003, Livro I, XXXIV).

(Francis Bacon)

O fazer filosófico, em sua grande parte, se dá a partir de críticas e debates acerca de um tema. Muitas críticas levam ao desenvolvimento de novas concepções, as quais, por sua vez, sofrem outras críticas e assim sucessivamente. Muitas críticas são construtivas. Muitas são críticas de caráter refutatório. E muitas são, simplesmente, críticas equivocadas.

A filosofia é vista por muitos enquanto a arte de elaborar conceitos. Não devemos discordar desse ponto de vista, pois em Filosofia os conceitos são nossa maior ferramenta, e a partir deles nos é possível elaborar novos conceitos e reformular conceitos antigos.

Na construção de uma teoria filosófica são utilizados vários conceitos, os quais visam defender e sustentar uma ou mais ideias. Muitas teorias são criticadas por possuírem contradições internas. Muitas outras são criticadas por não possuírem argumentos fortes o suficiente para sustentar aquilo que visam defender. Muitas dessas críticas são corretas e relevantes, mas muitas outras são incorretas ou não possuem relevância alguma, tal qual ocorre na *falácia do espantalho*, em que toda a argumentação tem como base de crítica um argumento cujo entendimento está distorcido. Uma crítica incorreta ou irrelevante resulta, muitas vezes, de uma compreensão equivocada acerca da teoria que se está criticando.

Poderíamos pensar que uma teoria filosófica é sustentada por uma corrente de conceitos, na qual cada conceito é um elo dessa corrente. Um único conceito interpretado equivocadamente já é o suficiente para romper a corrente conceitual e, por consequência, levar à consciência daquele que está interpretando, que a teoria possui um elo frágil, o que a torna inteiramente insustentável. Vejo que muitas das

críticas tecidas ao naturalismo biológico decorrem do desconhecimento ou da equivocada interpretação de um ou dois conceitos.

O objetivo da terceira parte do presente estudo será apresentar alguns dos críticos do naturalismo biológico e seus argumentos. Veremos, a partir dos mesmos, se tais críticas são coerentes ou se resultam de uma interpretação equivocada ou do desconhecimento de alguns conceitos da teoria do naturalismo biológico. Iniciaremos nossa análise investigando as críticas de Paul M. Churchland (1942) à teoria do naturalismo biológico, presentes na obra *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998). Posteriormente, analisaremos as críticas de Thomas Nagel (1937) à teoria de Searle, presentes em sua obra *Other Minds* (1995). Por fim, analisaremos as críticas de Tárík de Athayde Prata ao naturalismo biológico, em específico aquelas presentes em seus artigos *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?* (2011) e *O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle* (2014). E passamos nossa análise aos argumentos críticos de Paul Churchland.

1. AS CRÍTICAS DE PAUL M. CHURCHLAND

Paul M. Churchland é um pensador reconhecido no campo da Filosofia da Mente.²⁹ Churchland defende uma ramificação do materialismo chamada *materialismo eliminacionista* – mais conhecido como *eliminativismo*.³⁰ De modo bastante resumido, a ideia básica defendida pelo eliminativismo é de que todas as nossas crenças de senso comum, sobre a mente, constituem uma espécie de teoria

²⁹ Dentre seus diversos trabalhos na área, ganham destaque as obras *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998) – a qual reúne uma coleção de ensaios de Paul Churchland e sua esposa, Patricia Churchland (1943), a tratar dessa temática – e *Matéria e Consciência* (2004) – na qual Churchland desenvolve uma introdução aos estudos em Filosofia da Mente.

³⁰ Luiz R. C. Stern, em sua aprofundada pesquisa sobre o materialismo eliminacionista, investiga acerca das origens do materialismo e conclui que “a expressão materialismo eliminacionista como negação da existência de estados mentais é recente e foi introduzida por James Cornman em 1968, num artigo denominado “Na Eliminação das ‘Sensações’ e Sensações”. Materialismo Eliminacionista de Paul Churchland e Patricia Churchland No entanto, a ideia básica foi expressa por C.D. Broad em seu clássico “A Mente e seu Lugar na Natureza”, em que Broad discute e rejeita um tipo de “materialismo puro” que considera estados mentais como atributos não presentes no mundo. As raízes principais do materialismo eliminacionista podem também ser encontradas nos escritos de numerosos filósofos de meados do século XX, com destaque para Wilfred Sellars, Willard V.O. Quine, Paul Feyerabend e Richard Rorty. (STERN, 2013, p.25-26).

primitiva; uma *psicologia popular*. Na perspectiva eliminativista, a psicologia popular é uma ilusão conceitual ou linguística, decorrente do conceito habitual de mente, e é considerada uma concepção falsa e enganosa. Desse modo, o eliminativismo busca demonstrar que, para um estudo científico do cérebro, tal ilusão deve ser eliminada; as noções de senso comum acerca do mental devem ser eliminadas. Em explicação da teoria eliminacionista, Churchland, em sua obra *Matéria e Consciência* (2004), afirma que:

[...] a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva. Desse ponto de vista, a psicologia popular não é apenas uma representação incompleta de nossas naturezas interiores; ela é pura e simplesmente uma representação distorcida de nossas atividades e estados internos. Consequentemente, não podemos esperar que uma explicação realmente adequada de nossa vida interior feita pela neurociência revele categorias teóricas que correspondam exatamente às categorias do arcabouço de nosso senso comum. Dessa forma, devemos esperar que o antigo arcabouço seja simplesmente eliminado, e não reduzido, por uma neurociência amadurecida. (CHURCHLAND, 2004, p.75-76).

O eliminativismo pode ser considerado a ramificação mais radical do materialismo, visto que busca eliminar as noções de senso comum acerca do mental. Apesar de seu radicalismo, há vários defensores dessa concepção, a exemplo de Paul Churchland e de sua esposa, Patricia S. Churchland (1943).

Defensor de uma postura materialista tão radical, é de se esperar que as concepções de Churchland entrem em discordância com as concepções de John Searle. Em seus ensaios críticos, presentes na obra *On The Contrary: Critical Essays 1987-1997* (1998) — obra que reúne algumas publicações de Paul e Patricia Churchland, durante os anos de 1987-1997 —, encontra-se um artigo escrito por Paul Churchland, no ano de 1994, em crítica à obra *A Redescoberta da Mente*, obra essa na qual Searle expõe sua teoria do naturalismo biológico.³¹ Nesse trabalho, Paul Churchland tece fortes críticas à teoria não reducionista de John Searle.

Já de início, Churchland (1998) afirma que a teoria searleana contém um abismo ontológico entre os fenômenos mentais e os fenômenos físicos, fixado pelo próprio Searle, e é a partir desse abismo que Searle se apoia ao argumentar em contraposição a toda e qualquer forma de reducionismo. Churchland afirma que a

³¹ Tal artigo foi publicado por Paul Churchland, primeiramente em: *London Review of Books*, 16, no. 9 (1994), as a review of Searle, J. R. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass: The MIT Press.

recusa de Searle ao materialismo e, por consequência, sua aversão ao reducionismo,

[...] é inadequadamente motivada, doutrinariamente instável e totalmente contradita por todas as lições relevantes de nossa história científica. Considere primeiro a sua motivação. A questão central é a afirmação de Searle de que os fenômenos mentais são irreduzíveis às características objetivas do cérebro físico. O ponto de discórdia aqui, de acordo com Searle, é o caráter subjetivo dos estados mentais, como oposto a todo e qualquer estado físico de caráter objetivo. Em face desta profunda divergência de caráter em cada lado da suposta equação, como os fenômenos mentais poderiam ser idênticos ou, de alguma forma, constituídos a partir de fenômenos puramente físicos? Eles são tão diferentes quanto o giz do queijo. (CHURCHLAND, 1998, p. 116 — tradução minha).

Ou seja, Churchland afirma que a aversão de Searle ao reducionismo é motivada pela ideia básica de que, se o caráter subjetivo dos estados mentais é distinto de todo e qualquer estado físico de caráter objetivo, então os fenômenos mentais não poderiam ser constituídos inteiramente a partir de fenômenos físicos. Churchland afirma que Searle comunga desse argumento — posteriormente veremos que a teoria de Searle não se mostra, por completa, adepta a esse argumento — e faz uso de uma resposta, por ele tida como padrão, em refutação ao mesmo:

Há também uma resposta padrão e bastante devastadora para este tipo de argumento, uma resposta que tem estado em livros didáticos de graduação por uma década. Na interpretação mais óbvia e razoável, dizer que os estados mentais de John existem em caráter subjetivo é apenas dizer que os estados mentais de John são conhecidos exclusivamente por John por introspecção. E dizer que os estados cerebrais físicos de John são objetivos é apenas negar que seus estados cerebrais físicos tenham a propriedade hifenizada em questão. Declarado cuidadosamente, o argumento tem, assim, a seguinte forma: 1. Os estados mentais de John são conhecidos exclusivamente por John por introspecção. 2. Os estados cerebrais físicos de John não são conhecidos exclusivamente por John por introspecção. Portanto, uma vez que possuem *propriedades divergentes*, 3. Os estados mentais de John não podem ser idênticos a nenhum dos estados físicos do cérebro de John. Uma vez colocado nesta forma, no entanto, o argumento é instantaneamente reconhecível por qualquer lógico como cometendo uma forma familiar de falácia, uma falácia apresentada mais claramente nos dois exemplos a seguir. 1. A aspirina é conhecida por John como um analgésico. 2. O ácido acetilsalicílico não é conhecido por John como um analgésico. Portanto, uma vez que possuem *propriedades divergentes*, 3. A aspirina não pode ser idêntica ao ácido acetilsalicílico [...].(CHURCHLAND, 1998, p.116-117, grifo meu — tradução minha).

Esse argumento, como podemos perceber, busca demonstrar, por analogia, que tal modelo de raciocínio é falacioso. O que ocorre é que o personagem do

exemplo, o “John”, não possui *conhecimento* acerca da identidade contida entre a aspirina e o ácido acetilsalicílico. Por não conhecer tal identidade, decorre a conclusão de “John” de que as propriedades da aspirina e do ácido acetilsalicílico não são as mesmas e, por consequência, que a aspirina e o ácido acetilsalicílico não são idênticos.

As *propriedades divergentes* levantadas pelo argumento — os estados mentais de John e os estados cerebrais físicos de “John” — consistem nos itens a serem conhecidos por “John”. O argumento busca, de certo modo, dar respostas epistêmicas para as propriedades divergentes de “John” — “John” conhece os estados mentais exclusivamente por introspecção e “John” não conhece os estados cerebrais físicos exclusivamente por introspecção. Isto é, o argumento busca responder a questão de “como conhecemos algo?”, uma questão inteiramente epistêmica. Porém nenhuma propriedade epistêmica corresponde a uma característica intrínseca da propriedade em si. Ou seja, o argumento desenvolve uma construção epistêmica da subjetividade, uma resposta acerca do modo como conhecemos a subjetividade, e John Searle pretende uma construção ontológica da subjetividade; ao que ela corresponde na realidade.

Conhecimento e realidade correspondem a dois âmbitos distintos. É importante retomarmos as distinções apresentada por Searle, as quais observamos anteriormente. De acordo com Searle, as respostas para questões ontológicas, epistemológicas e causais são distintas, visto que questionam âmbitos distintos: “o que é isto?” — ontologia —, “como adquirimos conhecimento disto?” — epistemologia — e “o que isto causa?” — causação. As questões de ordem epistêmica questionam por um conhecimento acerca do objeto analisado. Já as questões ontológicas, questionam pela existência do objeto em si. No caso dos processos cerebrais, tanto os processos conscientes quanto os não conscientes podem ser conhecidos objetivamente, visto que a subjetividade é defendida por Searle enquanto algo plenamente passível de redução causal (tese III). A redução causal tem como finalidade responder questões de ordem epistêmica, de modo inteiramente objetivo. É a partir da redução causal que os fenômenos conscientes devem ser conhecidos, e não por introspecção, tal qual *ocorre* no exemplo.³² Para Searle, não conhecemos

³² John Searle, inclusive, tece uma crítica ao conceito de introspecção, o qual, por muitos, é visto enquanto uma faculdade especial da consciência: “Em resumo, se “por introspecção” queremos dizer meramente refletir sobre nossos próprios estados mentais, então não há nenhuma objeção à

a consciência de uma forma, e os processos cerebrais não conscientes, de outra. Ambos devem ser conhecidos cientificamente da mesma forma: objetivamente. Contudo, apesar de ambos serem passíveis de conhecimento objetivo, isso não significa que ambos são a mesma coisa; processos cerebrais objetivos e processos cerebrais subjetivos são duas características com realidades distintas — realidade objetiva e realidade subjetiva —; duas características de uma mesma coisa: do cérebro.

Porém Churchland está ciente das pretensões de John Searle e de seu conhecimento para com a falácia presente nesse argumento:

De fato, como ilustram os dois paralelos claramente falaciosos, a verdade das premissas do argumento precisa refletir nada mais do que a esmagadora ignorância de John sobre o que ocorre de ser idêntico com o que. E, tal qual ocorre nos paralelos, ocorre no original também. Apesar de seu apelo inicial, o argumento é não sequitur. Embora ele não tente proteger o leitor disso, o texto de Searle indica que ele está ciente desta falácia familiar, pois ele insiste brevemente (p. 117) que ele não pretende fazer uma construção "epistêmica" da subjetividade, que é precisamente o que a reconstrução acima do argumento da subjetividade envolve. Mas além dessa construção mais natural e familiar, que outra construção existe? Searle pretende uma construção ontológica. O Argumento da Subjetividade, ele explica, destina-se a fazer "um ponto sobre quais características reais existem no mundo e quais não, exceto de forma derivada, sobre como sabemos sobre essas características". Bem, agora nós precisamos saber quais características - além das ilícitas "características epistêmicas" que acabamos de discutir - deveriam discriminar os estados mentais como sendo para sempre distintos dos estados físicos do cérebro. (CHURCHLAND, 1998, p.117-118 — tradução minha).

Ou seja, Churchland compreende que Searle não está buscando por uma construção epistêmica da subjetividade, mas sim uma construção ontológica. O argumento falacioso ao qual Churchland apresenta a refutação e que, segundo ele, motiva Searle a assumir tal posição, pretende fazer, meramente, uma construção epistêmica da subjetividade. Logo, a refutação não se estende a Searle. Além disso, o argumento ao qual Churchland apresenta à refutação não é defendido pelo naturalismo biológico. Como observamos, o argumento é concluído com o seguinte

introspecção. Isto acontece o tempo todo, e é crucial para qualquer forma de autoconhecimento. Mas, se por "introspecção" queremos dizer uma capacidade especial, exatamente como a visão, somente menos colorida, que temos para *(in)specionar intro*, então me parece que não existe tal capacidade. Não poderia existir, porque o modelo de inspeção intro exige uma distinção entre o objeto inspecionado e a sua inspeção, e não podemos fazer essa distinção no caso de estados conscientes. Podemos dirigir um estado mental a outro; podemos pensar sobre nossos pensamentos e sentimentos; e podemos ter sentimentos sobre nossos pensamentos e sentimentos; mas nada disso envolve uma faculdade especial de introspecção. (SEARLE, 1997, p.207-208).

questionando: “como os fenômenos mentais poderiam ser idênticos ou, de alguma forma, constituídos a partir de fenômenos puramente físicos?”. O argumento visa demonstrar o caráter de irredutibilidade dos fenômenos mentais estabelecendo uma distinção entre propriedades físicas e mentais, algo que, como vimos no decorrer de nosso estudo, é claramente negado por Searle.

Durante a primeira parte de nosso estudo, percebemos o esforço de John Searle no sentido de desfazer o sentido de contraposição tradicionalmente aceito acerca dos conceitos de mental e físico. Percebemos que, em analogia à liquidez da água, Searle afirma que “a consciência é uma propriedade mental, e portanto física, do cérebro, no sentido em que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas” (tese I). Tanto a liquidez quanto a mente são uma propriedade emergente de determinado sistema; uma propriedade inteiramente física que emerge do comportamento dos elementos que compõem determinado sistema. Desse modo, a afirmação de Churchland, no sentido de que tal argumento motiva a posição não reducionista de Searle, é completamente equivocada, visto que Searle se esforça para demonstrar exatamente o contrário; se esforça para demonstrar que os estados mentais consistem inteiramente de estados físicos do cérebro.

É possível percebermos que Churchland interpreta a teoria de Searle sem considerar a ressignificação dada por Searle aos termos *físico* e *mental*. Isso pode ser observado no final da passagem do texto de Churchland, acima citada, na qual aparece: “agora nós precisamos saber quais características - além das ilícitas “características epistêmicas” que acabamos de discutir - deveriam discriminar os estados mentais como sendo para sempre distintos dos estados físicos do cérebro.” Ou seja, parece que Churchland não concebe a ideia de que a mente, tal qual afirma a teoria do naturalismo biológico, é uma propriedade inteiramente física, do cérebro.

Seguindo com sua crítica ao naturalismo biológico, Churchland analisa o seguinte argumento, de Searle, contra o reducionismo:

[...] se tentássemos uma tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam *deixadas de lado*. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa. (SEARLE, 1997, p. 169-170, grifo meu).

A crítica de Churchland se prende ao fato de Searle afirmar que as características subjetivas *seriam deixadas de lado*. Para Churchland, o fato de tais características *serem deixadas de lado* não é algo que demonstra uma distinção ontológica entre as características subjetivas e as objetivas, mas sim nossa ignorância científica, advinda da ausência de teorias específicas:

Por que a Mecânica Estatística (a teoria do século XIX que reduziu com sucesso o calor e a temperatura) também não explica os efeitos subjetivos da temperatura na consciência humana? Claramente porque tal explicação exigiria, em adição à Mecânica Estatística, uma teoria adequada do cérebro humano e de suas atividades cognitivas, algo que apenas recentemente começamos a construir. Da mesma forma, por que a Mecânica das Ondas (a teoria do século XVIII que reduziu com êxito os fenômenos acústicos) também não explica os efeitos subjetivos do som na consciência humana? Claramente, porque tal explicação exigiria, em adição à Mecânica das Ondas, uma teoria adequada do cérebro humano e de suas atividades cognitivas, algo que apenas recentemente começamos a construir. E assim por diante. Note bem que todas essas teorias "deixam de lado", como inexplicáveis e não reduzidas, uma vasta variedade de outras propriedades esotéricas além daquelas encontradas na consciência humana. A Mecânica Estatística (SM), por exemplo, também deixa de lado os efeitos do calor e da temperatura no PNB do Peru, [...] nas infecções pneumônicas em bebês, na produção de anchova na Antártica, na podridão de matéria vegetal no solo da floresta, e assim por diante. Cada um desses fenômenos requer alguma teoria adicional além da SM para que seja abordada com sucesso. Portanto, não é surpresa que cada um seja "deixado de lado" pela própria SM. E ninguém é tentado a insistir, com base nesses argumentos, que tais fenômenos devam ser considerados como características ontologicamente distintas, irreduzíveis, *não físicas da realidade*. Os efeitos do calor e da temperatura na percepção consciente humana estão exatamente na mesma posição. (CHURCHLAND, 1998, p.119-120, grifo meu — tradução minha).

Percebemos, a partir dessa passagem, que os fenômenos entendidos por Searle como irreduzivelmente subjetivos (tese II) são vistos por Churchland como fenômenos que simplesmente não possuem, até então, uma teoria científica específica que os explique adequadamente. De modo sarcástico, Churchland argumenta que da mesma forma que a Mecânica Estatística *deixa de lado* os efeitos da temperatura na consciência humana, ela também *deixa de lado* os efeitos do calor e da temperatura no PNB do Peru. Ou seja, Churchland quer demonstrar que a Mecânica Estatística não tem como objetivo explicar questões sobre a consciência ou sobre o PNB do Peru, por exemplo, e que tais questões demandam teorias específicas que visem explicar fenômenos específicos. Em resumo, Churchland nega que os fenômenos mentais sejam *deixados de lado* quando expostos às reduções, e defende que a ciência está caminhando no sentido de construir teorias que possam eliminar os fenômenos que hoje entendemos como puramente mentais.

Em dado momento da obra *A Redescoberta da Mente*, Searle afirma que o que encontramos na história do materialismo é a tensão recorrente entre a

[...] ânsia de apresentar uma explicação da realidade que deixe de lado qualquer referência às características especiais do mental, como consciência e subjetividade, e, ao mesmo tempo, explicar nossas "intuições" sobre a mente. (SEARLE, 1997, p.79-80).

A posição materialista assumida por Churchland é razoavelmente semelhante ao que Searle expõe. Churchland ancora seus argumentos na esperança de que um dia a ciência possa nos trazer teorias coerentes com o reducionismo e explicações incontestáveis para nossas intuições sobre a mente, as quais Churchland descreve como mera *psicologia popular*.

A argumentação de Churchland não parece refutar o argumento de Searle referente ao *deixa de lado*, pelo contrário, apenas confirma que, até então, não há teorias científicas que consigam refutar tal argumento. Ainda no final de sua argumentação, é possível observarmos, novamente, a má compreensão, por parte de Churchland, para com a ressignificação operada por Searle aos conceitos de mental e físico, quando Churchland afirma que "ninguém é tentado a insistir, com base nesses argumentos, que tais fenômenos devam ser considerados como características ontologicamente distintas, irreduzíveis, *não físicas da realidade*".

Por fim, Churchland conclui seu texto desenvolvendo uma última crítica, referente ao conceito de causalção que Searle concebe:

A dificuldade, para Searle, é que cada um dos muitos exemplos científicos reais disponíveis para o que ele chama de "formas de causalção micro para macro" também são casos em que a macropropriedade em questão é constituída por alguma característica da micro-realidade subjacente. Por exemplo, a rápida compressão das moléculas de um gás em um volume menor causará, de fato, o aumento da temperatura do gás, mas a temperatura é constituída pela energia cinética média dessas moléculas. (CHURCHLAND, 1998, p.120 — tradução minha).

A crítica de Churchland busca demonstrar incoerências na teoria de Searle acerca do conceito de causalção. Da aceitação de Searle acerca do conceito de irreduzibilidade, Churchland acredita decorrer a negação de que a macroestrutura contenha características da micro-realidade subjacente. Contudo, acredito que já tenha ficado bastante claro até aqui que a teoria do naturalismo biológico não nega que a macroestrutura comungue das características de seus elementos subjacentes,

pois ambas se *constituem enquanto características inteiramente físicas do sistema cerebral*. Ou seja, ambas as características comungam de um mesmo elemento: a fisicalidade (teses I, IV e V). Porém, o que o naturalismo biológico discorda é que, no caso dos fenômenos mentais, as características subjetivas de nível macro possam ter sua realidade — *enquanto característica de um sistema* — reduzida ao nível micro (tese II). Nesse sentido, as características se constituiriam enquanto duas realidades inteiramente físicas, mas irreduzíveis: uma realidade em nível do sistema — os fenômenos mentais subjetivos em nível macro — e outra enquanto parte do sistema, mas em nível inferior — os fenômenos subjacentes objetivos em nível micro. Os fenômenos mentais seriam, assim, inteiramente constituídos pela física dos elementos subjacentes ao sistema, e possuiriam, em nível de sistema, uma característica que seus elementos constituintes, singularmente, não possuem, a saber, consciência.

A crítica de Churchland parece, assim, inválida. Isso se evidencia pela melhor articulação dos conceitos de causalção e de identidade, desenvolvida por Searle em sua obra *Mind: A Brief Introduction*. Porém vale ressaltar que *Mind: A Brief Introduction* só foi escrita por Searle no ano de 2004, doze anos depois da obra *A Redescoberta da Mente* e dez anos após a crítica de Churchland.

Na obra *Mind: A Brief Introduction*, como observamos, Searle defende a ideia de que os fenômenos mentais devem ser pensados a partir de um novo modelo de causalção e de um novo modelo de identidade (teses IV e V). As características fenomenológicas, do cérebro — a consciência —, seriam causadas por características neurobiológicas no cérebro, a partir do modelo de causalção, pensado por Searle, no qual tanto causa quanto efeito ocorreriam simultaneamente (tese IV). E ambas as características passariam a ser consideradas idênticas, dentro do modelo de identidade de ocorrências (tese V). Desse modo, toda ocorrência de um evento fenomenológico seria idêntica à ocorrência de um evento neurobiológico, tal como observamos anteriormente, de modo mais aprofundado.³³

Em resumo, as críticas de Churchland à obra *A Redescoberta da Mente* não refutam e nem possuem grande relevância para a teoria do naturalismo biológico. As aparentes inconsistências encontradas por Churchland são facilmente dissipadas após uma leitura atenta do conjunto de obras de Searle a tratar dessa temática.

³³Cf. *supra*, pp.50-52.

2. AS CRÍTICAS DE THOMAS NAGEL

Contrariamente à posição defendida por Paul M. Churchland, Thomas Nagel afirma a existência de fenômenos conscientes subjetivos e defende que os mesmos não são passíveis de redução. Em seu artigo *What is it like to be a bat?* (1974), Nagel argumenta que os fenômenos conscientes são irreduzíveis pelo fato de ocorrerem em um âmbito subjetivo, o qual possibilita que determinado organismo tenha a experiência de *ser como* determinado organismo. O fenômeno subjetivo de *ser como* determinado organismo é, para Nagel, uma experiência privada e irreduzível. Argumentando em prol dessa tese, Nagel propõe o seguinte exemplo:

Eu disse que a essência da crença de que morcegos têm experiência está em que haja algo que é ser como um morcego [*that there is something that it is like to be a bat*]. Atualmente, sabemos que a maior parte dos morcegos (microchiroptera, para ser preciso) percebem o mundo externo primariamente por um sonar, localizando-se pelo eco, detectando as reflexões dos seus próprios gritos rápidos, sutilmente modulados e de alta frequência, nos objetos ao seu alcance. Seus cérebros são projetados [*designed*] para correlacionar os impulsos enviados com os ecos subsequentes, e as informações assim adquiridas permitem aos morcegos discriminações precisas acerca da distância, tamanho, forma, movimento e textura, comparáveis às que fazemos pela visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar a nenhum sentido que possuímos, quanto à forma das suas operações. E não há razão para se supor que ele seja, subjetivamente, parecido com algo que nós possamos experimentar ou imaginar. (NAGEL, 2005,p.249).

Ou seja, Nagel busca demonstrar, através de seu argumento, que a experiência de ver o mundo tal qual “o morcego vê o mundo” é algo impossível para nós humanos. Poderíamos até especular modelos de como seria perceber o mundo de tal modo. Contudo, jamais teríamos acesso à mesma experiência consciente do morcego; o pleno fenômeno qualitativo de ser um morcego é inalcançável por nós humanos, pois é algo subjetivo e restrito à biologia do morcego. De acordo com o argumento, não há como reproduzirmos a experiência consciente de *ser como* um morcego, pois a experiência do morcego é subjetivamente irreduzível a fenômenos demonstráveis no âmbito de terceira pessoa. O único que pode saber *como é ser* um morcego é o morcego!

A partir desse argumento, Nagel estende o conceito de irreducibilidade da experiência consciente, pensada no caso do morcego, para toda e qualquer experiência consciente. Ou seja, tanto o morcego quanto os seres humanos, possuem experiências conscientes que ocorrem em um âmbito completamente restrito, inobservável pelos demais. Todas as experiências conscientes são essencialmente subjetivas e inexpressáveis de outro modo que não seja a partir da própria experiência de *ser como* determinado organismo. Logo, a conclusão de Nagel é que, pelo fato de não ser possível sabermos *como é ser* determinado organismo, há um âmbito da realidade que é irreducivelmente subjetivo e que, por consequência, está fora do alcance explicativo da física. Isto é, Nagel acredita que não é possível reduzirmos o aspecto *de ser como* determinado organismo aos eventos físicos subjacentes de tal organismo.

Esse escrito de Nagel é bastante influente no campo da Filosofia da Mente e representa um grande desafio às teorias que buscam reduzir a consciência aos processos cerebrais. Segundo Nagel, uma teoria reducionista deve explicar em termos físicos as próprias características fenomênicas da consciência. De acordo com Nagel (1974), tal explicação parece ser algo impossível quando considerado o caráter subjetivo da consciência; o fenômeno de *como é ser* determinado organismo.

A teoria defendida por Thomas Nagel é conhecida em Filosofia da Mente como a *teoria do aspecto dual*: “A concepção de que o cérebro é a sede da consciência, mas seus estados conscientes não são meros estados físicos, é chamada de teoria do aspecto dual”. (NAGEL, 2007, p. 34) Essa tese é aprofundada por Nagel em sua obra *Visão a Partir de Lugar Nenhum* (2004). De modo resumido, a teoria do aspecto dual afirma que o cérebro é um *objeto* que possui *aspectos* físicos e *aspectos* mentais. Quando bebemos uma limonada, por exemplo, de acordo com a teoria do aspecto dual, é produzido em nosso cérebro um estado ou processo com dois aspectos: por um lado um aspecto físico, envolvendo um conjunto de alterações químicas e elétricas, e, por outro, um aspecto mental, o qual refere-se à experiência acerca do sabor da limonada.³⁴

³⁴ Não acredito que a teoria do aspecto dual consiga evitar o dualismo; afirmar que o aspecto mental é algo não físico é assumir certo comprometimento com o dualismo de propriedades. Ou seja, uma única coisa, neste caso o cérebro, possuiria duas propriedades distintas: propriedade física — aspecto físico — e propriedade mental — aspecto mental. Desse modo, a teoria do aspecto dual e o dualismo de propriedades acabam por defender uma mesma posição: há no cérebro duas propriedades distintas — por um lado físicas, e, por outro, mentais.

Percebemos, assim, que a posição defendida por Nagel concebe a existência e a irreducibilidade dos fenômenos conscientes. Nesse sentido, poderíamos afirmar que Thomas Nagel e John Searle estão de acordo. Porém disso não se segue que Thomas Nagel não seja um crítico do naturalismo biológico.³⁵ Em sua resenha crítica, originalmente publicada no dia 04 de março de 1993, pelo *The New York Review of Books*, intitulada “*The mind wins!*”, e republicada na obra *Other Minds* (1995), acerca da obra *A Redescoberta da Mente*, de John Searle, Nagel desenvolve algumas críticas à teoria do naturalismo biológico. A principal delas se dá quanto à afirmação de Searle de que o mental é físico. Vejamos a passagem na qual Nagel expõe essa crítica:

Suponhamos que garantíssemos que os estados de consciência são propriedades do cérebro causadas por, mas não redutíveis à sua atividade neuronal. Isso significa que seu cérebro, por exemplo, tem um ponto de vista no qual todas as suas experiências atuais são aspectos. *Mas qual é a justificção para chamar físicas a essas características do cérebro, as quais são irreducíveis e subjetivas? O que significa chamá-las de físicas?* Certamente elas são de “nível superior”, no sentido de que as mesmas só podem ser atribuídas ao sistema como um todo, e não as suas partes microscópicas; elas também são emergentes, no sentido de que se explicam somente pela interação causal daquelas partes. No entanto, por maior que seja a variedade de fenômenos físicos, a objetividade ontológica é uma de suas condições definidoras centrais. Mesmo assim, como já observamos, Searle insiste que a consciência é ontologicamente subjetiva. (NAGEL, 1995, p.105 grifo meu – tradução minha).

Percebemos, a partir da citação acima, que Nagel questiona Searle quanto à fisicalidade do mental, tendo em vista os conceitos de irreducibilidade e causalção, defendidos por Searle. A partir do conceito de irreducibilidade, de Searle, Nagel acredita decorrer a impossibilidade de afirmarmos que os estados conscientes são físicos. Como observamos, Nagel questiona quanto ao significado e a justificção,

³⁵ A principal discrepância entre o naturalismo biológico, de John Searle, e a teoria do aspecto dual, de Thomas Nagel, parece decorrer do fato de Searle buscar defender uma identidade entre o mental e o físico e Thomas Nagel negar tal identidade. Em resumo, como já nos foi possível observar, a teoria do naturalismo biológico afirma que a característica fenomenológica do cérebro – a consciência – é inteiramente física. Já a teoria do aspecto dual, como também já observamos, defende que o fenômeno da consciência não pode ser dito como inteiramente físico – “A concepção de que o cérebro é a sede da consciência, mas seus estados conscientes não são meros estados físicos, é chamada de teoria do aspecto dual.” (NAGEL, 2007, p. 34). Essa ideia é defendida por Nagel em diversas passagens de seus escritos: “Parece haver dois tipos muito distintos de coisas que acontecem no mundo: as coisas que pertencem à realidade da física, que muitas pessoas podem observar de fora, e as coisas que pertencem à realidade mental, que cada um de nós experimenta interna e individualmente.” (NAGEL, 2007, p. 36). Ou seja, o principal ponto de conflito entre as teorias do naturalismo biológico e do aspecto dual parece decorrer do modo como ambas concebem os conceitos acerca do físico e do mental.

de Searle, ao chamar a consciência de física — “*qual é a justificção para chamar físicas a essas características do cérebro, as quais são irredutíveis e subjetivas? o que significa chamá-las de físicas?*”. Quanto à justificção, é evidente que Nagel, tendo em vista sua teoria do aspecto dual, concordaria com a afirmação de que a consciência *resulta* dos processos químicos, elétricos e, como um todo, físicos do cérebro.³⁶ Assim sendo, parece ser plenamente justificável que o resultado de determinado processo físico deva ser físico. Além disso, no que mais poderia resultar? Daqui *germina* certa vontade de resposta em nós, a qual está *enraizada* em nossas noções de senso comum, que nos motiva a dizer: o mental, é claro!

Esse é um dos grandes empecilhos para o desenvolvimento de uma teoria que explique, adequadamente, a mente. No decorrer de seu conjunto de escritos, Searle adverte que o vocabulário tradicional é inadequado para os estudos em Filosofia da Mente. Isto é, as contraposições acerca dos termos *mental-físico* e *subjetivo-objetivo* geram equívocos nos estudos em Filosofia da Mente, os quais tornam o problema mente-corpo algo insolúvel.

A teoria do naturalismo biológico defende que a macroestrutura — os fenômenos da consciência — são inteiramente compostos de microestruturas subjacentes; isto é, a consciência é plenamente composta de elementos físicos. A consciência é um resultado físico, advindo de um sistema de causação plenamente físico (tese I). Desse modo, é possível afirmarmos que o conceito de causalidade, proposto por Searle (tese IV), é suficiente para justificar a fisicalidade da mente, a qual é questionada por Thomas Nagel.

Não vejo essa crítica de Nagel enquanto algo que cause dificuldades para o naturalismo biológico. Porém o mesmo raciocínio, apenas com modificações na base do argumento, parece causar sérias dificuldades à teoria do aspecto dual: como é possível resultar um aspecto não físico de um processo inteiramente físico?

³⁶ Mesmo acreditando que a consciência, em si mesma, não seja física, parece ser necessário que Nagel, a partir de sua teoria do aspecto dual, aceite que os fenômenos da consciência *resultam* do funcionamento cerebral objetivo. Como já observamos, a teoria do aspecto dual afirma que decorrem dos processos cerebrais, dois aspectos: aspecto físico e aspecto mental. Há uma passagem de Nagel na qual essa afirmação aparece de modo claro: “[...] quando você morde uma barra de chocolate, produz-se no seu cérebro um estado ou processo com dois aspectos: um aspecto físico, envolvendo várias alterações químicas e elétricas, e um aspecto mental — a experiência do sabor do chocolate.” (NAGEL, 2007, p. 34). Em outra passagem de seus escritos, já em crítica a Searle, na qual Nagel analisa a analogia entre a consciência e a liquidez da água, proposta por Searle, ele afirma: “Não se pode esperar nada comparável no caso dos neurônios, apesar de ser *empiricamente evidente que os estados de consciência são as consequências necessárias da atividade neuronal.*” (NAGEL, 1995, p.106 grifo meu — tradução minha). Ou seja, Nagel afirma que ambos os aspectos — físicos e mentais — são resultados de um único processo, o qual é físico, objetivo e observável.

Percebemos, assim, que é mais razoável e menos enigmático pensarmos a consciência enquanto uma característica física, resultante de um processo físico. Logo, a crítica de Nagel parece não se sustentar.

Quanto à segunda parte da crítica — “*o que significa chamá-las de físicas?*” —, há uma passagem em Searle que responde de forma interessante:

‘Consciência’ não dá nome a um fenômeno distinto, separado, algo além [over and above] de sua base neurológica, mas sim dá nome a um estado no qual o sistema neurológico pode estar. Assim como a forma do pistão e a solidez do bloco de cilindros não são algo além [over and above] dos fenômenos moleculares, mas são, sim, estados do sistema de moléculas, também a consciência do cérebro não é algo além [over and above] dos fenômenos neuronais, mas sim algo no qual o sistema neuronal está. (SEARLE, 2002, p. 109).

Ou seja, chamar a consciência de física significa dizer que há certo estado neurológico em um sistema; uma macroestrutura, composta de micro elementos, a qual faz parte da realidade física do universo e, em complemento a passagem acima, se constitui enquanto um campo unificado de fenômenos subjetivos e qualitativos, os quais são genuinamente biológicos.

Dando sequência à sua resenha crítica, Thomas Nagel segue analisando e lançando questionamentos à teoria do naturalismo biológico. Vejamos a passagem subsequente à passagem que acabamos de analisar:

Searle não fala suficientemente sobre essa questão. Supostamente ele acredita que se os cérebros são feitos de partículas físicas, automaticamente se segue que todas as suas propriedades são físicas. E ele cita uma observação de Noam Chomsky, o qual sustenta que assim que entendermos algo, nós o chamaremos de “físico”. Mas se “físico” for, nesse sentido, um termo meramente honorífico (outro modo o qual Chomsky coloca tal ponto), qual é o conteúdo metafísico da afirmação de Searle de que as propriedades mentais são físicas, e sua enfática rejeição ao dualismo de propriedades? Ele diz, depois de tudo, que a distinção ontológica entre subjetivo e objetivo marca “diferentes categorias de realidade empírica”. Para dizer, posteriormente, que nos resta um universo que contém um componente físico irredutivelmente subjetivo como um componente da realidade física, o qual apenas apoia uma afirmação essencialmente dualista na linguagem, que expressa uma forte aversão ao dualismo. (NAGEL, 1995, p.105, grifo meu — tradução minha).

Percebemos, a partir da passagem acima, que a crítica tecida por Nagel faz referência ao modo com o qual Searle concebe a realidade — a qual, de acordo com a teoria do naturalismo biológico, possui características físicas objetivas e características físicas subjetivas. Poderíamos responder a crítica de Nagel a partir

de sua própria crítica: “a distinção ontológica entre subjetivo e objetivo marca “diferentes categorias de realidade empírica”” — posição contrária ao dualismo. Ou seja, tanto as características subjetivas quanto as objetivas pertencem a uma única e mesma coisa: a fisicalidade de nossa realidade; a realidade empírica. Como já observamos, Searle defende que a consciência possui uma característica que os demais fenômenos da natureza não possuem, sendo esta a combinação dos elementos qualidade, subjetividade e unidade. Vimos que a presença dessa combinação faz com que a consciência se distinga dos demais fenômenos naturais, e a torna uma característica ontologicamente irreduzível da realidade (tese II). Porém disso não se segue que temos uma realidade dualista, visto que ambas as características — subjetivas e objetivas — fazem parte do âmbito físico do universo (teses I, IV e V).

Para respondermos de melhor modo a essa crítica de Nagel, observemos outra passagem presente nos escritos de Searle:

Vivemos exatamente em um mundo e existem tantas maneiras diferentes de dividi-lo quantas você quiser. Além do eletromagnetismo, da consciência e da atração gravitacional, há declínios em taxas de juros, pontos marcados em partidas de futebol americano, razões para suspeitar da lógica modal quantificada, e resultados eleitorais na Flórida. Agora, rápido, os resultados eleitorais foram mentais ou físicos? E quanto aos pontos marcados em uma partida de futebol americano? Eles existem apenas na mente do pontuador [scorekeeper] ou seriam melhor considerados, em última análise, fenômenos eletrônicos no placar? *Penso que essas não são questões interessantes, tampouco significantes.* Vivemos em um só mundo, e ele tem muitos tipos diferentes de características. (SEARLE, 2002, p. 108, grifo meu).

Ou seja, vivemos em um único mundo, o qual é composto por diversas características, tanto objetivas quanto subjetivas. Tanto o placar, que fica marcado no painel eletrônico, quanto à interpretação do placar, presente na consciência do pontuador, são fenômenos físicos presentes em um mesmo mundo: um mundo físico. São distintas características físicas presentes no mundo empírico: por um lado um conjunto de elementos eletroeletrônicos, que causam uma característica ontologicamente objetiva, sendo esta as imagens que aparecem no placar eletrônico; por outro lado um conjunto de neurônios e processos eletroquímicos ocorrendo no cérebro, os quais causam uma característica ontologicamente subjetiva, sendo esta a consciência, a qual possibilita que o pontuador interprete a

imagem presente no placar e, ao interpretá-la enquanto números, compreenda se tais números são favoráveis ou desfavoráveis a sua equipe.

Poderíamos afirmar, em resumo, que as maiores críticas de Thomas Nagel à teoria do naturalismo biológico se encontram nas duas passagens por nós analisadas na presente seção. Acredito que os argumentos apresentados são suficientes para respondermos satisfatoriamente às suas críticas. Vale ressaltar que esse texto foi publicado por Nagel no ano de 1993. Há alguns elementos da teoria do naturalismo biológico que foram aprimorados por Searle em escritos posteriores.³⁷ Dois elementos, em específico, que reforçam satisfatoriamente a teoria do naturalismo biológico, são os conceitos de identidade de ocorrências e de causa e efeito (teses IV e V), desenvolvidos por Searle em sua obra *Mind: A Brief Introduction*, a qual foi publicada onze anos depois da publicação da resenha crítica de Nagel. É provável que esses novos argumentos que integram hoje o naturalismo biológico não sejam suficientes para fazer com que Nagel mude sua posição, mas talvez sejam suficientes para fazer com que Nagel repense os conceitos e afirmações de sua própria teoria.

3. AS CRÍTICAS DE TÁRIK PRATA

Em parte de suas pesquisas, Tárík de Athayde Prata se deteve à análise da teoria do naturalismo biológico, a qual resultou na publicação de diversos artigos científicos relacionados à teoria searleana. Dentre a esses artigos, encontram-se os artigos intitulados *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?* (2011) e *O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle* (2014). No primeiro artigo mencionado, Prata tece algumas críticas baseadas no que ele descreve como o *problema da causação mental* na teoria do naturalismo biológico. Já no segundo, Prata conclui que o naturalismo biológico pode ser lido como um dualismo de propriedades.

³⁷ *Mente Linguagem e Sociedade*, publicado originalmente em 1998, *Consciência e Linguagem*, publicado originalmente em 2002 e *Mind: A Brief Introduction*, publicado originalmente em 2004. Nesses textos, Searle introduz, altera e reforça alguns argumentos presentes em sua proposta original, a qual foi exposta na obra *A Redescoberta da Mente*, originalmente publicada em 1992, obra essa a qual Nagel baseia as críticas que acabamos de analisar, as quais estão presentes em seu texto “*The Minds Wins*”, publicado em 1993.

Poderíamos afirmar que, relacionado ao problema da causalção/relação mente-cérebro na teoria do naturalismo biológico, esses são dois dos artigos mais *maduros* de Prata, visto que ele revisa e altera algumas de suas posições defendidas em escritos anteriores. Vejamos as críticas tecidas por Prata em cada um desses escritos.

3.1 É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?³⁸

No decorrer desse escrito, Prata defende que, devido ao modo com o qual John Searle trabalha seu conceito de irreducibilidade dos fenômenos mentais, a teoria do naturalismo biológico fica em meio ao dilema epifenomenalismo ou sobredeterminação causal. De acordo com Prata, uma das partes desse dilema, a sobredeterminação causal,

[...] seria uma consequência das asserções de que a consciência é causalmente eficaz sobre o comportamento humano, de que os processos cerebrais são causalmente eficazes sobre o comportamento humano e, por fim, da asserção de que a consciência e os processos cerebrais não são idênticos. (PRATA, 2011, p.570).

Conforme já argumentei no decorrer do presente estudo, não vejo que a teoria do naturalismo biológico possa ser enquadrada enquanto uma proposta que, indiretamente, conceba o conceito de sobredeterminação. Tanto o micro nível quanto o macro nível estão inteiramente conectados à consciência (teses I, IV e V). Ou seja, a consciência é uma característica subjetiva de nível macro — nível de sistema —, e é causada por processos objetivos de nível micro — elementos isolados. Os microelementos de sua constituição são, quando pensados separadamente, inteiramente objetivos, mas quando pensados enquanto partes de certa ordenação causal sistemática, possuem, enquanto coletivo, características subjetivas; o sistema possui características subjetivas.

Isto é, da ocorrência de um processo neurobiológico potencialmente consciente implica na ocorrência de um processo fenomenológico consciente. Tanto

³⁸ Artigo publicado por Prata no ano de 2011, pela revista *Manuscrito — Revista Internacional de Filosofia*.

o processo neurobiológico quanto o fenomenológico são físicos, ocorrendo no cérebro. O processo fenomenológico subjetivo possui, em sua base subjacente, os elementos neurobiológicos objetivos responsáveis por causar sua realidade enquanto sistema. Ambos os processos — neurobiológicos e fenomenológicos — ocorrem simultaneamente, de tal modo que os elementos que fazem parte da causa são também parte do efeito, visto que não se encontram separados no tempo (tese IV). Em outras palavras, ambos os processos são compostos pela mesma fisicalidade.

Logo, é possível deduzirmos que ambos os processos possuem os mesmos poderes causais (teses IV e V). Por consequência, não se segue a crítica de Prata, decorrente da afirmação de que a teoria do naturalismo biológico *esbarra* no conceito de sobredeterminação; não se segue a afirmação de que o comportamento humano possui duas causas. Da asserção de que a consciência e os processos cerebrais não são ontologicamente idênticos não se segue que, na teoria de Searle, o comportamento humano seja sobredeterminado, tal qual conclui Prata. A não identidade ontológica decorre do fato de haver uma realidade em nível superior — nível de sistema — e outra em nível inferior — nível elementar. No entanto, o conceito de causalidade, de Searle, garante que o comportamento humano possui uma só causa, visto que os processos neurobiológicos estão na causa e, ao mesmo tempo, no efeito enquanto consciência. Processos neurobiológicos e processos fenomenológicos são, em suma, características de diferentes níveis de uma mesma coisa: do cérebro. O comportamento, desse modo, é causado por uma única coisa: o cérebro operando em dois níveis de descrição — micro nível e macro nível.

Ainda argumentando para o fato de que a o naturalismo biológico acabaria por defender, indiretamente, o conceito de sobredeterminação, Prata segue com sua crítica:

Em primeiro lugar, considerando sua adesão ao ponto de vista neurocientífico, Searle, ao considerar os processos cerebrais como causalmente eficazes sobre o comportamento humano, tem de estar comprometido com a ideia de que esses processos são causalmente eficazes em virtude de suas propriedades *objetivas* (tanto no nível micro quanto no nível macro), que são aquelas estudadas pelas neurociências, de modo que a afirmação da eficácia causal das propriedades subjetivas é um acréscimo às capacidades causais neurobiológicas, o que leva à sobredeterminação. Em segundo lugar, o modo como Searle argumenta para a irreducibilidade ontológica, fundamentando-a em um *modo de existência* subjetivo (Searle (1992, p. 117); (2004, p. 120-1)) e considerando as teorias fisicalistas essencialmente incapazes de dar conta dessa

subjetividade no modo de existência (cf. Searle (1992, p. 30)), parece claramente comprometê-lo com um dualismo de propriedades, o qual, somado à recusa do epifenomenalismo, leva à sobredeterminação. (PRATA, 2011, p.570, grifo do autor).

Creio que essa argumentação de Prata também não se sustenta. Pensemos: cada neurônio, por exemplo, tem sua parcela de causalidade dentro do sistema, e o sistema como um todo, causa o comportamento humano. Logo, poderíamos dizer que o sistema que causou o comportamento humano é causado por micro elementos objetivos subjacentes. Levando em consideração a noção searleana de causa e efeito, poderíamos afirmar que os elementos subjacentes que causam o sistema estão tanto na causa do sistema quanto no efeito do sistema. Isto é, participam tanto no micro nível quanto no macro nível. Desse modo, poderíamos dizer que o comportamento é causado por um sistema que possui características subjetivas resultantes de determinado ordenamento causal de elementos objetivos. Ou seja, novamente a crítica de Prata não se segue.

É possível deduzirmos, assim, que a eficácia causal é tanto objetiva quanto subjetiva, mas que disso não ocorre que há duas causas, visto que objetivo e subjetivo são tanto causa quanto efeito. Isto é, os mesmos elementos que se encontram na causa, se encontram no efeito, formando, assim, uma unidade física causalmente eficiente (tese VI e V). Daí também decorre que não se segue a afirmação de Prata de que o naturalismo biológico se enquadra enquanto um dualismo de propriedades, visto que ambas as propriedades — fenomenológicas e neurobiológicas — se *unificam* enquanto um único sistema, inteiramente físico.

Ainda na crítica presente na passagem acima, Prata afirma que a eficácia causal das propriedades subjetivas seria, na teoria do naturalismo biológico, um acréscimo às capacidades causais neurobiológicas. Mas como poderíamos pensar a consciência enquanto um acréscimo? Pensar a consciência desse modo parece ser um equívoco de raciocínio resultante de certas noções de senso comum, pelo qual imaginamos a consciência enquanto algo separado do cérebro. Como já nos foi possível observar, Searle adverte que a consciência não pode ser pensada como uma coisa, mas sim enquanto uma característica do sistema cerebral.

Vimos, assim, que a teoria do naturalismo biológico parece não aceitar o conceito de sobredeterminação causal, o qual compõe uma das partes do dilema indicado por Prata — sobredeterminação causal-epifenomenalismo. Veremos agora a

outra parte do dilema, a qual, de acordo com Prata, também nos é possível enquadrarmos o naturalismo biológico:

Além disso, o epifenomenalismo está estreitamente vinculado a outras teses defendidas por Searle. Em uma passagem onde ele formula a noção de redução causal em termos gerais ele afirma que um fenômeno é causalmente redutível a outro quando “não tem poderes causais em adição aos poderes causais” (Searle (2004, p. 119)) desse outro fenômeno. E, naturalmente, o mesmo valeria para o caso da redução causal da consciência. Searle afirma que: “a consciência é causalmente redutível a processos cerebrais, porque (...) a consciência *não tem capacidades causais por si mesma* em adição às capacidades causais da neurobiologia subjacente” (Searle (2002b, p. 60), grifo meu), o que parece claramente uma formulação do epifenomenalismo. (PRATA, 2011, p.571).

Nessa passagem, Prata faz uso de um dos argumentos de Searle para elaborar sua crítica. Prata acredita que da afirmação de Searle de que “a consciência é causalmente redutível a processos cerebrais, porque (...) a consciência não tem capacidades causais por si mesma em adição às capacidades causais da neurobiologia subjacente” decorre que a consciência seja causalmente inerte ao comportamento humano, isto é, um epifenômeno. Porém o argumento searleano caminha em sentido completamente oposto. Para Searle a consciência não possui poderes causais em adição às capacidades causais da neurobiologia subjacente pelo fato de a consciência e a neurobiologia subjacente possuírem exatamente os mesmos poderes causais (teses IV, V e VI). Como já afirmamos ao discutirmos acerca do conceito de sobredeterminação, o conceito de causa e efeito searleano visa garantir que tanto o micro nível quanto o macro nível são causalmente eficientes, pelo fato do micro nível causar e, ao mesmo tempo, ser parte do macro nível — causa e efeito simultaneamente.

Observadas as críticas de Prata relacionadas ao problema da causação na teoria do naturalismo biológico, vejamos agora os argumentos de Prata no sentido de concluir que o naturalismo biológico deve ser lido enquanto um dualismo de propriedades.

3.2 O Caráter Dualista da Filosofia da mente de John Searle³⁹

³⁹ Artigo publicado por Prata no ano de 2014, pela revista *Discusiones Filosóficas*.

O motivo geral pelo qual Tárík Prata defende que a teoria do naturalismo biológico deve ser considerada enquanto uma forma de dualismo de propriedades é que, segundo ele,

[...] Searle se afasta veementemente do reducionismo, em virtude dos argumentos anti-reducionistas apresentados por alguns dos maiores filósofos da mente na atualidade, Saul Kripke (1972), Thomas Nagel (1974) e Frank Jackson (1982), argumentos que, diga-se de passagem, são amplamente considerados como responsáveis pela ascensão do dualismo de propriedades na atual filosofia analítica. Searle aceita as conclusões desses argumentos, e considera que a diferença essencial entre propriedades subjetivas e objetivas (Cf. Searle, *The Rediscovery* 117 [170]) inviabiliza qualquer *descrição* de fenômenos mentais conscientes em termos que se referem a fenômenos objetivos, circunstância que inviabiliza uma redução. (PRATA, 2014, p.57, grifo do autor).

A partir dos estudos desenvolvidos até aqui, acredito que tenha ficado bastante claro que a teoria do naturalismo biológico é, em termos ontológicos, uma proposta anti-reducionista. Os argumentos defendidos pelos filósofos destacados por Prata, os quais, segundo ele, são aceitos por Searle, são argumentos que sustentam como conclusão a ideia de que os fenômenos de primeira pessoa são irreduzíveis pelo fato de possuírem características irreduzivelmente subjetivas. Em resumo, a irreduzibilidade defendida por tais autores é ontológica. Nesse ponto, Searle realmente aceita tais argumentos. Contudo, há algo importante para salientarmos aqui: Searle concebe tal conclusão apenas dentro do âmbito ontológico, e não epistêmico. Ao expor as conclusões de tais filósofos, Searle conclui:

Esse fato tem consequências óbvias: meu conhecimento de que estou com dor tem uma espécie de fundamento diferente daquele do meu conhecimento de que você está com dor. Contudo, o detalhe anti-reducionista do argumento é ontológico, e não epistêmico. (SEARLE, 1997, p.170-171).

A partir de então, Searle passa a argumentar em prol da redução causal, no sentido de mostrar que o fato de aceitarmos a irreduzibilidade ontológica não implica na impossibilidade de *conhecermos* a consciência, a qual pode, a partir de tal redução, ser investigada de modo científico e objetivo. Desse modo, percebemos que Searle refina as conclusões de tais autores, mostrando que a irreduzibilidade não se dá em todos os âmbitos, mas apenas no ontológico.

Porém, pelo fato de Searle aceitar a irreducibilidade dentro do âmbito ontológico, Prata acredita que o naturalismo biológico esbarra no problema de que:

[...] se o universo físico pode ser completamente descrito em termos referentes a fenômenos objetivos, mas tais termos são incapazes de expressar o modo como fenômenos subjetivos são vivenciados, então uma descrição completa do universo em termos objetivos é logicamente compatível com a total ausência de subjetividade, o que equivale a dizer que um universo fisicamente idêntico ao nosso, mas sem consciência, é logicamente possível, o que, para os dualistas, fundamenta a tese de que a consciência é algo “acima e além” (over and above) das propriedades físicas. (PRATA, 2014, p.58).

De acordo com Prata, Searle, ao se posicionar de tal modo, não consegue evitar o argumento da *possibilidade lógica*, o qual aparece na obra *The Conscious Mind* (1996), de David Chalmers (1966). O argumento da possibilidade lógica, exposto por Chalmers através de um experimento de pensamento, refere-se ao seu

[...] principal e mais conhecido argumento em oposição ao fisicalismo, embasa-se na possibilidade lógica-metafísica de existência de um mundo fisicamente idêntico ao nosso, porém desprovido de consciência; um mundo de zumbis. Esse mundo pensado por Chalmers seria composto por uma estrutura física indiscernível da nossa; cada ser, planta, objeto e demais elementos que fazem parte de nosso mundo possuiriam uma cópia fisicamente idêntica no outro mundo. Cada um de nós humanos teria uma cópia física perfeita lá, porém sem tipo algum de estado consciente. (NOARA, 2020 B, p.149-150).

Prata (2014) afirma que Searle não só esbarra no argumento da possibilidade lógica, mas, *evidentemente*, aceita tal argumento. Em uma passagem do artigo *Dualism Revisited* (2007), Searle afirma que ele mesmo já usou “[...] uma versão mais *fraca e cautelosa* desse argumento”. (SEARLE, 2007, p.177, grifo meu) É a partir dessa passagem — na qual Searle afirma ter feito uso de modo mais *fraco e cauteloso* do argumento —, que Prata afirma que esse argumento é *evidentemente aceito* por Searle. Porém essa afirmação de Searle se encontra em uma seção intitulada *Refutation of the argument for dualism*. Isto é, Searle não aceita o argumento *tal qual* apresentado pelos dualistas, pelo contrário, visa refutá-lo. Tal tentativa de refutação pode ser observada em vários escritos de Searle, a exemplo da obra *Mind a Brief Introduction*⁴⁰ e *O Mistério da Consciência*⁴¹, além do artigo

⁴⁰ Nessa obra, é possível observarmos os argumentos de Searle nas seções IV e V, de *Consciousness Parte I*.

acima citado. Desse modo, parece mais coerente dizer que Searle *evidentemente se contrapõe*, do que *evidentemente aceita* tal argumento.

Apesar de Prata afirmar que Searle, *evidentemente*, aceita o argumento da possibilidade lógica, Prata está ciente dos argumentos searleanos em prol da negação do argumento da possibilidade lógica. Prata (2014) expõe os argumentos de Searle e conclui que, ao se contrapor ao argumento da possibilidade lógica, Searle busca sustentar tal posição atribuindo às *leis da natureza uma necessidade lógica*, muito mais forte do que uma *necessidade nomológica*. De acordo com Prata, é incoerente a afirmação de que há uma necessidade lógica para as leis naturais, visto que nada nos impede de imaginarmos um mundo possível onde nossas leis teriam suas constantes com valores diferentes, tal

[...] como no caso do exemplo levantado por Chalmers (*The Conscious Mind* 36), da lei natural de acordo com a qual a pressão exercida por um mol de gás depende sistematicamente de sua temperatura e volume. Trata-se da lei $pV = KT$, onde K é uma constante, e é evidentemente concebível para nós um mundo no qual o valor da constante K fosse maior ou menor. (PRATA, 2014, p.59).

Contudo, o argumento de Searle parece caminhar no sentido de afirmar que um mundo fisicamente idêntico ao nosso deveria salvaguardar, também, o mesmo conjunto de leis e constantes físicas que nosso mundo possui. Ou seja, parece não estar em jogo a possibilidade ou impossibilidade lógica de pensarmos as leis naturais sob diferentes constantes, mas sim o fato de que, ao imaginarmos um mundo fisicamente idêntico ao nosso, deveríamos imaginá-lo juntamente com o conjunto de leis que rege tudo aquilo que está presente em nosso mundo físico, algo que, ao que tudo indica, é desconsiderado pelo argumento dualista da possibilidade lógica e, inclusive, por Prata.

Há uma passagem em *Dualism Revisited* em que, argumentando contrariamente ao argumento da possibilidade lógica, Searle expõe claramente essa ideia:

No nível mais fundamental, acho que este argumento está equivocado. E a razão é, no mais fundamental nível, as leis não apenas descrevem o comportamento de partículas físicas existentes de forma independente, mais que isso, satisfazer as leis é parcialmente constitutivo das partículas.

⁴¹ Nessa obra, parte do capítulo VI é dedicada a argumentar contra o argumento da possibilidade lógica.

Então, por exemplo, Deus não cria primeiro elétrons e depois decide dar a eles uma carga negativa, ao invés, a carga negativa é parte da essência de ser um elétron. A imagem, em suma, que está por trás do extenso argumento do zumbi é esta: muitos filósofos gostam de pensar que o mundo é feito de partículas físicas, onde as partículas físicas são como pequenos grãos de areia, e então as leis da natureza determinam em que direção os grãos de areia são soprados. Nesta concepção, uma vez que você tem os grãos de areia e você tem as leis da natureza que determinam a direção que eles são soprados, você ainda tem que adicionar consciência aos grãos de areia. Acho que há algo estranho nessa imagem. Eu sei que muitos filósofos têm essa imagem e até mesmo alguns físicos falam desse modo, mas acho que é incorreto pensar que as partículas existem independentemente das leis que determinam seu comportamento. Em vez disso, as leis definem parcialmente as partículas: as leis são parcialmente constitutivas das partículas. Em minha opinião, dada à constituição da realidade, a consciência tem que seguir do mesmo modo que qualquer outra propriedade biológica, tal como a mitose, a meiose, a fotossíntese, a digestão, a lactação ou a secreção de bile, e assim se segue. (SEARLE, 2007, p.177, grifo meu — tradução minha).

Ou seja, Searle defende que o ato de imaginarmos um mundo fisicamente idêntico ao nosso pressupõe que imaginemos, também, o mesmo conjunto de leis físicas responsáveis por reger nossa realidade, visto que, na visão de Searle, tais leis constituem, parcialmente, as partículas presentes em nosso mundo físico. Nesse caso, a consciência surgiria enquanto um efeito necessário do agrupamento de elementos físicos que constituem o sistema cerebral, independentemente do mundo em que tal agrupamento de elementos se encontre. Isto é, um mundo fisicamente idêntico ao nosso é um mundo cujos elétrons possuem cargas negativas e seres humanos possuem cérebros conscientes. Se formos pensar um mundo idêntico ao nosso, não parece ser coerente negarmos as leis naturais e suas constantes físicas, as quais são responsáveis por constituírem o mundo do jeito que ele é, pois, caso o fizéssemos, precisaríamos justificar quais critérios de identidade estariam sendo pressupostos entre os dois mundos, se é que haveria alguma identidade aí.

Em resumo, Prata conclui o artigo *O Caráter Dualista da Filosofia da mente de John Searle* afirmando que, por aceitar o conceito de irreducibilidade, Searle acaba por comprometer a teoria do naturalismo biológico com o argumento da possibilidade lógica e, por consequência, com o dualismo de propriedades. Não acredito que a teoria do naturalismo biológico se comprometa com o argumento da possibilidade lógica. Acredito ser um movimento forçado tentar enquadrar a teoria do naturalismo biológico enquanto uma teoria dualista tendo como base apenas a afirmação de que o naturalismo biológico é afetado pelo argumento da possibilidade lógica, argumento este combatido por Searle em vários de seus escritos.

No geral, acredito que as críticas de Tárík Prata ao naturalismo biológico, presentes nos dois artigos por nós analisados, não se seguem. Não vejo a teoria do naturalismo biológico enquanto uma teoria que fique em meio ao dilema sobredeterminação causal ou epifenomenalismo. Também não vejo que o naturalismo biológico possa ser “rotulado” enquanto um dualismo de propriedades. Creio que tais concepções advêm de uma equivocada interpretação de conceitos que se mostram centrais no naturalismo biológico, tal qual o conceito de causalidade e o conceito de identidade (teses IV e V). Compreender corretamente tais conceitos é fundamental para um bom entendimento do naturalismo biológico.

4. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Faremos, nesta seção, uma retomada dos principais pontos discutidos até aqui, de tal modo que possamos mapear o caminho investigativo por nós percorrido até então. Durante a primeira parte de nosso estudo, buscamos entender o conceito de consciência defendido pela teoria do naturalismo biológico. Em meio a essa busca, percebemos que a consciência, para Searle, é um fenômeno biológico inteiramente físico, que ocorre em primeira pessoa de modo subjetivo e é ontologicamente irreduzível e causalmente redutível (teses I, II e III). Percebemos que subjetividade, qualidade e unidade são os três elementos que compõem a característica essencial da consciência, característica esta que, por consequência, diferencia a consciência dos demais fenômenos naturais e a torna um fenômeno irreduzível da realidade.

Já na segunda parte do presente estudo, aprofundamos nossa investigação na teoria do naturalismo biológico. Essa investigação mais aprofundada foi motivada por algumas dúvidas quanto à proposta de Searle: há uma identidade entre processos cerebrais e consciência? Como é possível uma identidade entre dois elementos irreduzíveis entre si? Do conceito de irreduzibilidade searleano decorre o dilema sobredeterminação causal ou epifenomenalismo na teoria do naturalismo biológico? Poderíamos afirmar que essas foram questões que nortearam e instigaram a investigação da segunda parte de nosso estudo.

Em meio à investigação dessas três questões, percebemos que os conceitos de causa e efeito (tese IV) e identidade de ocorrências (tese V), de Searle, são fundamentais para respondermos às questões acima. Vimos que, a partir do conceito de identidade de ocorrências, a teoria do naturalismo biológico consegue sustentar que a consciência subjetiva e seus processos neurobiológicos subjacentes objetivos são idênticos, de tal modo que a irreduzibilidade ontológica não implica em contradição. Desse conceito de identidade, juntamente ao conceito de causa e efeito, de Searle, nos foi possível observar que o dilema sobre-determinação causal ou epifenomenalismo não é problema para o naturalismo biológico. Ou seja, percebemos, assim, que os conceitos de causa e efeito e de identidade de ocorrências, defendidos por Searle, são fundamentais para respondermos aos questionamentos acima pontuados.

Já na terceira parte de nosso estudo, conhecedores de tais conceitos, buscamos apresentar alguns críticos do naturalismo biológico. De certo modo, poderíamos afirmar que as críticas de Paul Churchland, Thomas Nagel e Tárík de Athayde Prata, as quais foram apresentadas aqui, possuem algo em comum: a ausência de compreensão acerca dos conceitos de causa e efeito e identidade de ocorrências de Searle (teses IV e V).⁴² Compreendido corretamente esses conceitos, a teoria searleana não parece apresentar contradição alguma.

Ambas as críticas parecem entender que a consciência em Searle é pensada enquanto algo que está para além dos processos neurobiológicos. Mas isso não se segue. A consciência, de acordo com Searle, é causada por processos neurobiológicos no nível micro e realizada por esses mesmos processos neurobiológicos no nível macro. O conceito no qual causa e efeito são indistinguíveis no tempo é fundamental para compreendermos o que está sendo dito aqui. Isto é, dos processos neurobiológicos que ocorrem no micro nível resultam os processos fenomenológicos conscientes que ocorrem no macro nível. Em ambas as ocorrências se encontram os mesmos elementos: por um lado, enquanto processos objetivos no micro nível e, por outro, enquanto parte de processos subjetivos em nível de sistema; em nível macro. Ou seja, o micro nível é tanto causa quanto efeito, no macro nível.

⁴² Vale ressaltar, novamente, que Thomas Nagel e Paul Churchland não chegaram a tomar conhecimento desses conceitos, visto que os mesmos só foram trabalhados por Searle em 2004, mais de dez anos depois das críticas de Nagel e Churchland serem publicadas.

Em resumo, não acredito que as críticas ao naturalismo biológico, apresentadas no presente estudo, se sustentem. Vejo bons argumentos nos escritos de Searle — tais quais os apresentados no presente estudo — capazes de refutá-las. Percebo que tais críticas resultam, fundamentalmente, ou da ausência de conhecimento das teses IV e V, ou da equivocada interpretação de tais teses.

Buscarei, durante a quarta parte de nosso estudo, em defesa da teoria do naturalismo biológico e em reforço aos argumentos de John Searle, apresentar alguns argumentos próprios. Desse modo, o objetivo da quarta parte de nosso estudo será, a partir de alguns experimentos mentais, aclarar ao máximo a teoria do naturalismo biológico, apresentando-a de diferentes formas e perspectivas.

PARTE IV: ESCLARECENDO A TEORIA DO NATURALISMO BIOLÓGICO

Qualquer coisa em que você acredite — seja a respeito do sol, da lua, das estrelas, da casa e da vizinhança em que você vive, seja sobre história, ciência, outros povos, até sobre a existência de seu próprio corpo — está baseada em suas experiências e pensamentos, sentimentos e impressões sensoriais. (NAGEL, 2007, p.07).

(Thomas Nagel)

Os exemplos propostos por Searle em prol da explanação da ontologia dos fenômenos conscientes, de sua constituição e de sua relação com os processos cerebrais, são vários. Vimos alguns deles no decorrer dos estudos que nos levaram até aqui. Porém, ainda assim, os exemplos e argumentos de Searle, para muitos de seus leitores, parecem ser insuficientes. A constatação de tal insuficiência, ao que parece, decorre de uma má compressão da proposta searleana ou do não conhecimento da mesma em sua totalidade.

Assim sendo, o objetivo da quarta parte do presente estudo será propor algumas reflexões adicionais à teoria do naturalismo biológico, as quais buscarão, a partir de outros pontos de vista, reforçar as teses I, II e III do naturalismo biológico, bem como propor aos leitores de Searle novos argumentos e experimentos mentais, os quais facilitarão seu entendimento acerca da teoria. Ainda no intuito de aclarar o entendimento, serão apresentados, no final de nosso estudo, dois diagramas propostos por Searle em sua explanação sobre a causação mental, bem como a discussão e os argumentos ali envolvidos. Também apresentarei um diagrama próprio, o qual buscará sintetizar o conceito de identidade juntamente da noção de causação, pensada por Searle para as características fenomenológicas subjetivas e para as características neurobiológicas objetivas.

Para tanto, a metodologia abordada para o desenvolvimento da quarta parte de nossa investigação se dará do seguinte modo: iniciaremos com um primeiro experimento mental, o qual buscará apresentar a redução ontológica enquanto algo impossível e a redução causal enquanto condição de possibilidade de conhecermos os fenômenos conscientes subjetivos de modo objetivo, mostrando, assim, que o conhecimento objetivo não é incompatível com a realidade subjetiva dos fenômenos conscientes. Depois de desenvolvido o primeiro experimento de pensamento, segue-

se um segundo experimento, pelo qual buscarei demonstrar que todo tipo de processo fenomenológico é dependente de uma *estrutura subjacente específica*, especificidade esta que resulta na irreduzibilidade. Já no terceiro experimento de pensamento, buscarei apresentar os motivos pelos quais a experiência subjetiva é inteiramente física, emergente e ontologicamente irreduzível aos processos cerebrais objetivos. Por fim, serão analisados dois diagramas apresentados por Searle a tratar da noção de causalção mental, bem como um diagrama próprio que visará ilustrar a relação entre os conceitos de identidade e causalidade defendidos pela teoria do naturalismo biológico. E passemos agora ao nosso primeiro experimento de pensamento.

1. O EXEMPLO DA VISÃO

Imaginemos alguém que precise fazer uma consulta em uma clínica de oftalmologia. É provável que esse alguém, ao decidir procurar por tal clínica, tenha percebido que está com dificuldades visuais. Ao chegar à clínica, esse alguém é atendido por um especialista. Após uma série de testes e observações, o especialista em oftalmologia chega à constatação de que há um distúrbio de refração na visão do paciente, pelo qual os raios luminosos formam o foco antes da retina. Em sua constatação final, o especialista afirma que o paciente possui, em cada um de seus olhos, 4,25° de miopia.

A partir desse número, é possível afirmarmos que o especialista obteve um conhecimento objetivo da deficiência visual do paciente. O especialista, a partir de seus testes e observações, concluiu que a experiência visual do paciente não estava ocorrendo do modo como deveria ocorrer, visto que sua constatação foi a de que o paciente possuía 4,25° de miopia. Poderíamos afirmar, assim, que o especialista obteve *acesso* à experiência visual do paciente *dentro de uma perspectiva epistêmica*, pela qual foi possível calcular, objetivamente, o nível de distúrbio de refração e concluir o grau de miopia na visão do paciente.

O ponto fundamental do exemplo, ao qual eu gostaria de chamar atenção, é: o especialista só *obteve acesso* à experiência visual do paciente *dentro de uma*

perspectiva epistêmica, não ontológica. Ou seja, o especialista, a partir de seus conhecimentos na área de oftalmologia e de sua percepção de um determinado conjunto de causas e efeitos, deduziu que o paciente possuía 4,25° de miopia. Mas desse conhecimento causal o especialista não obteve, em momento algum, *acesso à experiência visual do paciente dentro de uma perspectiva ontológica.* Pois a única forma de o especialista ter *acesso à experiência visual do paciente dentro de uma perspectiva ontológica* seria possuindo os mesmos 4,25° de miopia que o paciente possui. Ou seja, o especialista pode conhecer, de modo pleno, sobre a deficiência visual do paciente (tese III), mas caso não possua a deficiência visual que o paciente possui, jamais terá, de modo pleno, tal experiência visual (tese II).

A partir desse exemplo é possível percebermos o quão importante é a distinção que Searle nos propõe acerca dos conceitos de ontologia e epistemologia. Ou seja, o paciente *possui a experiência visual subjetiva* que contempla 4,25° de miopia. O especialista *possui conhecimento objetivo acerca das causas da experiência visual* que contempla 4,25° de miopia. O paciente *possui a coisa 4,25° de miopia.* O especialista possui conhecimento *sobre a coisa 4,25° de miopia.*

Aquele alguém, ao procurar por uma clínica especializada em oftalmologia e ser diagnosticado com 4,25° de miopia, percebeu que estava com dificuldades visuais; percebeu que, ao ver os objetos a partir de certa distância, os via de modo embaçado. É inegável que a experiência visual do paciente é uma experiência real. É inegável, também, que todos os testes desenvolvidos pelo especialista em oftalmologia, os quais se fizeram necessários para que o mesmo concluísse o diagnóstico, não foram suficientes para produzir no especialista a experiência visual do paciente. O especialista até poderia buscar meios para simular como seria ter a experiência visual de alguém que possui 4,25° de miopia — fazendo algum tipo de pressão sobre sua retina ou olhando através de algum tipo de lente que distorcesse sua visão, ou algo assim —, mas o especialista jamais poderia ter a plena experiência advinda dos 4,25° de miopia, caso não possuísse os mesmos 4,25° de miopia.

Logo, é possível concluirmos que a experiência visual do paciente é algo real, subjetivo e ontologicamente irreduzível (teses II). O máximo que o especialista pode alcançar com sua investigação é um número objetivo que expresse o tamanho da deficiência visual do paciente, a qual é irreduzivelmente subjetiva. Em outras palavras, a experiência é totalmente privada; é algo que ocorre em primeira pessoa

e que pode ser explicado em termos objetivos (tese III), mas *não pode ser obtido* em termos objetivos (tese II). Conhecer as causas dos 4,25° de miopia na experiência visual é insuficiente para possuir tal experiência visual.⁴³

Em resumo, tal experiência demanda uma constituição física-biológica, na qual esteja presente um distúrbio de refração visual que contemple 4,25° de miopia. É uma experiência subjetiva que se dá na própria estrutura e que não pode ter sua realidade reduzida a uma realidade objetiva. Não há como uma experiência, tal qual a do exemplo da visão, se realizar em uma estrutura que não possua as características básicas para a emergência da experiência. Ou seja, uma estrutura que não possua um distúrbio de refração de 4,25° de miopia jamais terá a plena experiência visual de uma estrutura que possui os 4,25° de miopia. Possuir determinado conjunto de experiências é uma consequência do *ato de ser determinada estrutura biológica*.⁴⁴ Essa ideia será mais bem elaborada no exemplo que veremos a seguir.

2. O EXEMPLO DO MORCEGO

Searle, ao tratar acerca do conceito de *superveniência*, afirma⁴⁵:

⁴³ O exemplo da visão de certa forma nos faz lembrar o clássico exemplo do *quarto de Mary*, desenvolvido por Frank Jackson, em seu texto *O que Mary não sabia* (2011). A partir de tal exemplo, Jackson tece uma crítica ao fisicalismo, tendo como objetivo demonstrar que as informações físicas são insuficientes para capturar os aspectos subjetivos da experiência consciente: os *qualia*. Há certa similaridade no desenvolvimento de ambos os exemplos, porém a conclusão é radicalmente distinta. Enquanto Jackson argumenta no sentido de concluir que os *qualia* – ou a consciência – são epifenômenos - e, em última instância, não físicos, dado que o estudo sobre todos os processos físicos que causam o fenômeno qualitativo de ver a cor vermelha são insuficientes para capturar a experiência de ver o vermelho -, o exemplo da visão nos leva a concluir que a consciência é física e possui eficácia causal, visto que o fenômeno qualitativo de ver de modo deficitário – embaçado - foi o que *causou* a ida do paciente ao oftalmologista, o qual, por meio de estudos objetivos sobre certa estrutura física, identificou as causas de tal deficiência.

⁴⁴ Por *ato de ser determinada estrutura biológica*, faço referência a uma unidade composta por certo conjunto de elementos orgânicos, os quais estão unidos por meio de um ordenamento causal. Em outras palavras, *ato de ser determinada estrutura biológica* busca expressar a ideia de que, quando certa criatura existe, tal existência se dá em acordo com sua constituição biológica. O *ato de ser determinada estrutura biológica* é o que expressa o modo de ser de determinado ser.

⁴⁵ A noção de superveniência é tratada por alguns filósofos da Filosofia da Mente, a exemplo de Jaegwon Kim, e se resume à ideia de que estados mentais são completamente dependentes de estados neurofisiológicos correspondentes, no sentido de que certa diferença nos estados mentais envolveria necessariamente uma diferença correspondente nos estados neurofisiológicos.

Na descrição que venho propondo, estados mentais são supervenientes em relação a estados neurofisiológicos no seguinte aspecto: causas neurofisiológicas de tipo idêntico teriam efeitos mentalísticos de tipo idêntico. Assim, tomando o famoso exemplo do cérebro-dentro-da-cuba, se você tivesse dois cérebros que fossem tipo-idênticos até a última molécula, então a base causal do mental garantiria que tivessem os mesmos fenômenos mentais. Nesta caracterização da relação de superveniência, a superveniência do mental em relação ao físico é determinada pelo fato de que estados físicos são causalmente suficientes, embora não necessariamente causalmente necessários, para os estados mentais correspondentes. Esta é apenas outra forma de afirmar que, no que diz respeito a esta definição de superveniência, identidade de neurofisiologia garante identidade de mentalidade; contudo, identidade de mentalidade não garante identidade de neurofisiologia. (SEARLE, 1997, p.180).

Ou seja, John Searle concorda com a ideia de que há uma relação entre fenômenos cerebrais e fenômenos mentais de tal modo que cérebros de tipo-idênticos implicariam em fenômenos mentais de tipo-idênticos. Searle também ressalta que a ocorrência de um fenômeno mental não pressupõe uma ocorrência neurobiológica necessária. Isto é, uma ocorrência de fenômeno mental pode ser causada por mais de um tipo de ocorrência neurobiológica. Com isso em mente, façamos outra experiência de pensamento.

Cada um de nós, como sabemos, possui um DNA específico, uma aparência específica, um comportamento específico; um corpo específico.⁴⁶ A partir disso, podemos afirmar com bastante certeza que cada um possui também um cérebro específico. Essa especificidade representa, de certo modo, um relativismo entre nossas estruturas biológicas. Tal relativismo aparece, mais claramente, quando comparamos dois membros de espécies distintas — um humano e um morcego, por exemplo. Mas também há tal relatividade quando comparamos dois membros de uma mesma espécie — dois humanos, por exemplo. Cada ser, estruturalmente, não é idêntico aos demais — a exemplo da digital ou do DNA de cada um. Assim sendo, poderíamos afirmar que a constituição biológica de cada organismo é, de certo modo, única na natureza.

Agora pensemos: imagine que você tivesse um interruptor, o qual, em certa posição, o transformaria de humano para morcego, e, em outra, de morcego para humano. Caso isso fosse possível, você, quando morcego, estaria preso a uma estrutura biológica de determinado morcego, e por consequência *pensaria* como um morcego, certo? Bem, nesse caso você jamais poderia pressupor como seria *ser*

⁴⁶ Digo *específico* pelo fato de nenhum corpo ser, molécula por molécula, idêntico a outro. Nesse sentido, cada corpo possui uma estrutura única na natureza.

como um humano, visto que seus *pensamentos* estariam restritos a estrutura biológica de um morcego. Do mesmo modo ocorre enquanto humano; você jamais poderia pressupor *como é ser* um morcego, visto que você está preso ao seu aparato cerebral cuja estrutura biológica é humana. Ou seja, você jamais poderá pressupor *como é ser como* um morcego.

Avançemos um pouco mais em nosso experimento mental: pensemos agora ser possível oscilar, gradativamente, através de um botão regulável, de humano para morcego, e vice versa, de tal modo que quando o botão estivesse totalmente para um lado, você seria completamente humano, e quando totalmente para o outro lado, você seria completamente morcego. Cada ponto em meio aos dois extremos corresponderia a uma das possíveis combinações homem-morcego. Quando sendo uma dessas combinações, você jamais poderia pressupor como seria *ser como* a combinação homem-morcego do ponto seguinte ou a do ponto anterior, pois você estaria restrito a certa estrutura biológica que não lhe permitiria ter acesso a uma subjetividade que não fosse a sua.

Assim sendo, é possível afirmarmos que é a estrutura biológica de cada *ser* que causa o *ser como* determinado *ser*. Logo, não faz sentido perguntar-me, por exemplo, “como é ser um morcego?”, visto que sou constituído por um composto orgânico cuja estrutura é radicalmente distinta da de um morcego. Ou seja, me encontro totalmente restrito a pensar dentro de minha própria estrutura biológica.

Esse argumento possui respaldo na aceção de Searle acerca do conceito de superveniência e tem como objetivo argumentar em prol da irreducibilidade ontológica da experiência consciente (tese II) e da noção de propriedade emergente (tese I). Como observamos, Searle defende que os fenômenos mentais subjetivos ocorrem em acordo com os eventos objetivos subjacentes que se manifestam na estrutura biológica, visto que ele afirma que cérebros de tipo-idênticos possuiriam fenômenos mentais de tipo-idênticos.

Desse modo, só é possível pressupormos, em nível de certeza, *como é ser como* determinado organismo se vivenciarmos o mundo a partir de uma estrutura básica subjacente idêntica a desse organismo, a qual seria responsável por causar os mesmos fenômenos mentais (tese I).⁴⁷ Isto é, a realidade subjetiva de cada

⁴⁷ Há uma única forma de garantirmos a existência de fenômenos subjetivos idênticos entre dois processos neurobiológicos que ocorrem em duas estruturas separadas: constatando uma identidade de tipo acerca dos processos objetivos decorrentes nas duas estruturas. Mesmo sem descartarmos a

organismo compreende a experiência do *ato de ser* determinado organismo. A experiência não pode ser reduzida ou pressuposta fora do âmbito da própria experiência (tese II). Padrões e dados objetivos são insuficientes para traduzir os fenômenos subjetivos da experiência pelo fato de toda e qualquer experiência ser dependente de uma estrutura subjacente. O conceito de experiência se reduz, aqui, ao próprio conceito de *ser*. *Ser como determinado organismo é ser idêntico a determinado ser; é possuir a estrutura subjacente perfeita para que seja possível a emergência de determinado ser* (tese I).⁴⁸

Desse modo, é possível percebermos o porquê dos fenômenos conscientes serem ontologicamente irreduzíveis: só nos é possível pressupormos uma experiência subjetiva, vivenciando essa experiência; só nos é possível termos a mesma experiência visual de alguém que possui 4,25° de miopia se possuímos os elementos e processos subjacentes básicos à experiência visual que esse mesmo alguém possui. O acesso à experiência só nos é possível quando vivendo tal experiência; quando sendo tal estrutura biológica. Por isso nos é lícito afirmar: o acesso ao *ser como determinado organismo* pressupõe o *ato de ser determinado organismo*. Uma experiência subjetiva não pode ser reduzida a números, a padrões objetivos ou a fórmulas químicas. Creio que essa ideia ficará mais clara ao desenvolvermos nosso terceiro experimento de pensamento.

3. O CÉREBRO DE GENELÍCIO

Imaginemos agora o seguinte experimento mental: um brilhante cientista, chamado Genelício, sofreu um acidente trágico e, após algumas semanas hospitalizado, veio a óbito. Imaginemos ainda que tal cientista, prezando pelo avanço da ciência, autorizou que, quando falecido, a comunidade científica tivesse total liberdade para desenvolver estudos em seu cérebro. Sendo Genelício portador

hipótese de que um mesmo fenômeno subjetivo possa ser causado por distintos processos neurobiológicos, a certeza acerca da identidade entre fenômenos subjetivos só pode se dar a partir da constatação dos fenômenos objetivos subjacentes, visto que não temos acesso à realidade dos fenômenos subjetivos. Em outras palavras, mesmo que dois eventos neurobiológicos distintos estivessem causando dois fenômenos mentais idênticos, não nos seria possível fazer tal constatação, visto que os fenômenos subjetivos possuem uma realidade restrita.

⁴⁸ Entendamos o termo “ser” enquanto a unidade que compõe uma *determinada* estrutura, sem qualquer implicação com os conceitos que são atribuídos a tal termo nos estudos em metafísica.

de uma mente brilhante, tendo em vista seus ilustres trabalhos científicos produzidos em vida, a comunidade científica não desperdiçou a oportunidade de explorar seu cérebro, e para desenvolver tal estudo, selecionou os mais renomados neurocientistas da atualidade. Eufóricos com a possibilidade do estudo, tais cientistas de imediato iniciaram seus trabalhos.

Imaginemos que, por meio de um trabalho em equipe, os cientistas removeram a cabeça do corpo e a levaram para o laboratório. Chegando ao laboratório, colocaram a cabeça de Genelício sobre uma mesa. Com todo o cuidado necessário, fizeram um corte horizontal na parte superior do crânio, o qual os possibilitou que acessassem todo o aparato cerebral. Após conseguirem o acesso, iniciaram-se os testes.

Pensemos que, utilizando uma série de equipamentos eletroeletrônicos e variados elementos químicos, os cientistas começaram a energizar algumas partes do cérebro de Genelício. Depois de muito trabalho, seguindo um procedimento de imensa precisão e ordenamento, todos os circuitos neuronais do cérebro foram energizados pelos cientistas. Pensemos ainda que, após alguns minutos energizado, o cérebro começou a mostrar alguns sinais de atividade. A cada minuto que se passava, os cientistas percebiam que mais áreas do cérebro iam sendo ativadas. Por fim, todo o cérebro de Genelício se mostrou ativo. Com tal resultado, é possível imaginarmos a alegria por parte dos cientistas. Mas digamos que, após a energização do cérebro, ocorreu algo que nenhum cientista esperava: o cérebro tornou-se consciente. A cabeça de Genelício, alimentada por um emaranhado de cabos e dutos com elementos químicos, portava um cérebro energizado, ativo e consciente.

Para que nosso experimento seja produtivo, avancemos com nosso exercício mental. O cérebro de Genelício estava, agora, totalmente ativo, consciente e de posse de todos os cinco sentidos que uma pessoa saudável possui: tato, olfato, paladar, visão e audição. Ou seja, *a cabeça de Genelício* está vendo o ambiente, ouvindo os cientistas e o barulho dos equipamentos, sentindo os fios tocando sua testa, sentindo o cheiro dos produtos químicos e o gosto do fluído que lhe está sendo injetado. Além de possuir os cinco sentidos, digamos ainda que a *cabeça de*

Genelício consegue, por meio da fala, se comunicar plenamente e se reconhece enquanto o brilhante cientista que foi.⁴⁹

Bem, é bastante óbvio que, em princípio, o exemplo parece extrapolar todos os limites teóricos e práticos atualmente conhecidos e aplicados pela ciência. Porém não é de nosso interesse pensar na possibilidade de aplicabilidade de nosso experimento mental, mas sim nas possíveis consequências teóricas e argumentativas que podemos extrair de tal experimento. Feito esta ressalva, seguimos com o raciocínio.

Imaginemos que após um longo diálogo entre os cientistas e o *cérebro de Genelício*, foi possível explicar toda a situação atual e os motivos pelos quais sua cabeça estava deslocada de seu corpo e interligada a tamanha quantidade de aparelhos. Após Genelício tomar consciência da situação, saber os motivos pelos quais estava ali e lembrar vividamente da imagem do momento de seu acidente, o mesmo, pensando no avanço da ciência, algo ao qual dedicou boa parte de sua vida, buscou colaborar para com o desenvolvimento de uma grande quantidade de testes.

Seguimos com nosso experimento de pensamento: no decorrer do desenvolvimento dos testes, foi possível perceber que Genelício conseguia distinguir perfeitamente entre o aroma da pipoca e do café, entre a terceira e a quinta sinfonia de Beethoven, entre o azul marinho e o celeste, entre o sabor do vinho e do suco de uva, entre o quente e o frio. Estavam ali, também, todas as memórias, conhecimentos, desejos, gostos, medos e angústias que fizeram parte da vida de Genelício. Ou seja, junto das trocas elétricas e químicas que ocorriam em meio aquela massa cinzenta — cérebro —, localizada no interior da cabeça de Genelício, encontrava-se também as ocorrências de processos fenomenológicos: imagens mentais, sentimentos, sensações e demais características conscientes que foram relatadas por Genelício. Depois de terem sido desenvolvidos todos os estudos necessários para um melhor entendimento do funcionamento e comportamento do

⁴⁹ É possível percebermos que inicia-se aqui um possível problema de identidade, decorrente do fato de ser, ou não, correto afirmarmos que o *cérebro de Genelício* é o *cientista falecido chamado Genelício*, visto que o mesmo mantém sua continuidade psicológica ao reconhecer-se enquanto o cientista brilhante e, ao mesmo tempo, não possui seu corpo como um todo, e tal continuidade psicológica está sendo produzida por elementos externos, tal como os equipamentos eletrônicos e os produtos químicos. Porém suscitar tal problemática não é o objetivo do presente exemplo. Desse modo, não nos é interessante levantarmos questionamentos acerca de se há ou não uma identidade entre a *o cérebro de Genelício — cujo funcionamento é induzido pelos cientistas —* e Genelício em sua vida plena.

cérebro, os cientistas, em consenso com Genelício, optaram por desligar os equipamentos que possibilitaram a reativação de seu cérebro.

A partir desse experimento mental, nos é possível pensar em algumas implicações: 1) a consciência, tal qual defendida pela teoria do naturalismo biológico, é uma propriedade causalmente emergente (tese I); 2) os fenômenos da consciência são irreduzivelmente subjetivos (tese II); 3) um mapa causal do cérebro nos daria a possibilidade de conhecermos como são causados os fenômenos subjetivos da consciência (tese III), mas não acesso à realidade de tais fenômenos.

As três afirmações acima estão em acordo com o exemplo e também com o naturalismo biológico. Ou seja, os cientistas, tal qual aparece no exemplo, fazendo uso de equipamentos, energia e demais elementos físicos, conseguiram causar consciência. A consciência, tal qual retrata o experimento, é um resultado inteiramente físico e emergente da organização causal, do cérebro. É uma propriedade causada por micro elementos e realizada pelos mesmos em nível de sistema (tese I). A consciência, enquanto característica sistêmica e fenomenológica, não é passível de redução ontológica, visto que tal ontologia só existe enquanto um sistema subjetivo. Ou seja, os cientistas poderiam elaborar um mapa causal perfeito do cérebro de Genelício, mas jamais teriam acesso aos fenômenos subjetivos que Genelício possui (tese II). O máximo que os cientistas conseguiriam descobrir, caso compreendessem perfeitamente o funcionamento do cérebro, seria, por exemplo, a voltagem utilizada em cada linha neuronal, a quantidade de neurônios que fazem parte de cada uma das linhas, o modo com o qual ocorre a comunicação entre os mesmos e a forma em geral pela qual aquele aglomerado de massa cinzenta funciona. Os cientistas conseguiriam números e dados que possibilitariam um mapeamento do cérebro e um *pleno conhecimento* acerca do mesmo (tese III). Porém as experiências de vida daquele cérebro seriam inacessíveis. Os desejos, as angústias, os medos e as paixões que fizeram parte da vida de Genelício seriam experiências inacessíveis. Por mais que os cientistas conseguissem construir toda a história causal do cérebro de Genelício, de modo a demonstrar todos os processos e toda a evolução ocorrida durante seu tempo em vida, isso não seria suficiente para trazer à luz toda a história mental de Genelício, todas as experiências por ele vividas em primeira pessoa.

Esta argumentação, de certo modo, reafirma a ideia de que a consciência, enquanto propriedade emergente (tese I), é plenamente passível de redução causal

(tese III), mas de redução ontológica (tese II), não. Como já pontuamos, uma experiência subjetiva não pode ser reduzida a números, a padrões objetivos ou a fórmulas químicas. Isto é, a experiência subjetiva ocorre em primeira pessoa e só pode *ser obtida* por meio da própria experiência subjetiva. Tal qual observamos no exemplo anterior, as experiências existentes em um cérebro pressupõem determinada estrutura cerebral; pressupõe determinada estrutura biológica. Não nos é possível apreendermos os fenômenos de outra consciência se não formos, nós mesmos, a base subjacente que faz com que emerja tal consciência. Para termos as experiências e os pensamentos de determinado cérebro, é necessário possuímos tal cérebro, pensarmos e vivermos a partir de tal cérebro.

De modo geral, esse exemplo, além de buscar reforçar algumas das teses presentes no naturalismo biológico, ilustra, indiretamente, o quão anti-intuitivas são as teses defendidas pelo materialismo reducionista. São anti-intuitivas pelo fato de que, caso estivessem corretas, deveríamos afirmar que — de uma forma ou de outra, dependendo do tipo de reducionismo —, todos os eventos mentais, presentes no cérebro de Genelício, são inteiramente redutíveis às trocas químicas e elétricas do cérebro, ao seu comportamento ou as suas funções. Todas as memórias, desejos, emoções, medos, entre outros fenômenos mentais de Genelício, seriam ditos como apenas um conjunto determinado de sinapses e processos específicos ocorrendo no cérebro.

O objetivo do exemplo não é tentar demonstrar que os fenômenos mentais são algo que estão para além dos processos que ocorrem no cérebro, mas sim que suas características subjetivas não podem ser ontologicamente descritas a partir de uma linguagem objetiva pautada em métodos de redução. Tanto os processos cerebrais objetivos quanto os processos cerebrais subjetivos são, fundamentalmente, processos cerebrais físicos; são duas características inteiramente físicas do cérebro. Porém, por ocorrerem no macro-nível, os processos, cujas características são fenomenológicas, se dão exclusivamente em primeira pessoa, o que impossibilita que sua ontologia seja descrita em uma linguagem objetiva, de terceira pessoa.

Em resumo, a vida fenomênica existente no cérebro de Genelício não pode ser descrita somente como impulsos elétricos e trocas de fluidos. Ela pode ser dita como causada a partir de tais impulsos elétricos e trocas de fluidos — tal como foi causada pelos cientistas —, mas não como apenas isso. Reduzir a existência das

experiências fenomênicas subjetivas às trocas de sinapses e fluídos é ignorar a característica fundamental do sistema: a consciência. Tal característica deve ser entendida enquanto causalmente redutível e explicável, mas ontologicamente irreduzível e inacessível.

Depois de termos feito esses exercícios de pensamentos e, a partir dos mesmos, desenvolvido argumentos em prol da sustentação de algumas das teses básicas do naturalismo biológico, vejamos agora um pouco mais sobre as noções de identidade e causalidade, defendidas por Searle.

4. MENTE-CORPO E CAUSALIDADE EM SEARLE

O suposto problema da causação mental na teoria do naturalismo biológico é denunciado por vários leitores de Searle, tal qual observamos anteriormente. Juntamente da ausência de entendimento acerca das teses IV e V, como já argumentado, parece que a suposição de tal problema, por parte dos críticos, é também induzida pela adesão da concepção tradicional acerca dos conceitos de mental e físico, a qual, de acordo com Searle, compreende que o mental possui as características da coluna do lado esquerdo, e o físico, as características da coluna do lado direito, apresentadas a seguir:

MENTAL	FÍSICO
Subjetivo	Objetivo
Qualitativo	Quantitativo
Intencional	Não intencional
Não localizado espacialmente	Localizada espacialmente
Nenhuma extensão no espaço	Com extensão no espaço
Não explicável por processos físicos	Causalmente explicável pela microfísica
Incapaz de agir causalmente no físico	Age causalmente e como um sistema é causalmente fechado

Tabela 1. Concepção tradicionalmente aceita com relação aos conceitos mental e físico, segundo Searle. Tabela adaptada de (SEARLE, 2004, p.81).

Essa concepção tradicional, a qual pensa as colunas acima enquanto dois conjuntos de características contrapostas, acaba por levar-nos ao desenvolvimento de quatro pressuposições que, de acordo com Searle, são inconsistentes e dão origem ao suposto problema da causação mente-corpo:

Nós podemos resumir com certa precisão, agora, o problema da causação mental: se os estados mentais são estados reais não físicos, é difícil entendermos como eles podem ter algum efeito sobre o mundo físico. Mas se eles tem efeitos reais sobre o mundo físico, então parece que temos sobredeterminação causal. De todo modo, parece não nos ser possível entender a ideia de causação mental. Existem quatro proposições que, juntas, são inconsistentes. 1. A distinção mente-corpo: o mental e o físico constituem reinos distintos. 2. O fechamento causal do físico: o reino físico é causalmente fechado, no sentido em que nada não físico pode entrar nele e atuar como uma causa. 3. O princípio da exclusão causal: onde as causas físicas são suficientes para um evento, não pode haver qualquer outro tipo de causa daquele evento. 4. Eficácia causal do mental: estados mentais realmente funcionam causalmente. Juntas, essas quatro proposições são inconsistentes [ou incompatíveis]. Uma saída é renunciar a quarta, mas isso equivale a aderir ao epifenomenalismo. [...] Em geral, como nós temos visto repetidamente, quando você tem um desses problemas filosóficos impossíveis, geralmente ocorre que você estava fazendo uma suposição falsa. Eu acredito que é o caso na presente instância. O erro está expresso na proposição 1, a tradicional distinção mente-corpo. (SEARLE, 2004, p.145 – tradução minha).

De acordo com John Searle, pensarmos que a mente e o corpo são duas coisas que constituem reinos distintos é o principal dos equívocos e é daí que se originam os demais equívocos, bem como o suposto problema da causação mental. Como já argumentei no decorrer do presente estudo, para John Searle o mental é uma característica inteiramente física, do cérebro. Isto é, não há dois reinos distintos – um reino físico e outro, mental –, mas sim um único: o da fisicalidade. O mental, como vimos, é defendido por Searle enquanto uma propriedade física em nível superior, a qual emerge da organização causal de seus elementos subjacentes.

A maior dificuldade para o correto entendimento da teoria do naturalismo biológico parece vir da ausência de conhecimento acerca da noção de causalidade pensada por Searle para a relação mente-corpo. Como já observamos, Searle nos adverte para o fato de que nem toda relação de causação ocorre do mesmo modo. Ou seja, há ocorrência de causação na qual causa e efeito se encontram separadas

no tempo, tal qual no clássico exemplo da bola de bilhar que, ao chocar-se com a segunda bola, para, e esta, por sua vez, distancia-se da primeira, mas também há ocorrência de causação na qual tal separação temporal entre causa e efeito não ocorre: é o caso da relação causal entre mente-corpo.

A relação de causação entre mente-corpo ocorre, de acordo com Searle, de modo simultâneo. Os elementos em nível micro, responsáveis por causar os fenômenos mentais em nível macro, são tanto causa dos fenômenos mentais quanto parte da física que compõe os fenômenos mentais; ou seja, parte do efeito. Para melhor entendermos essa relação, Searle propõe alguns diagramas:

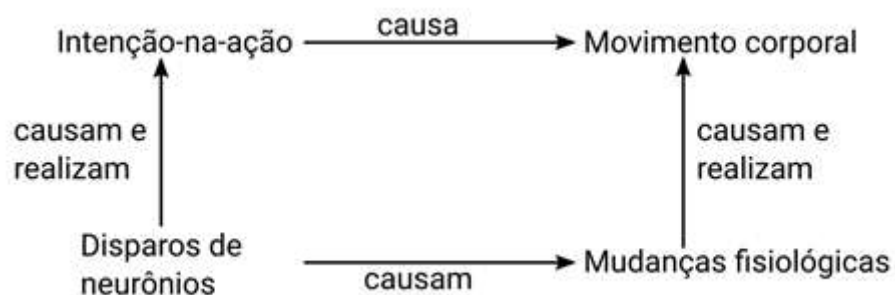


Figura 1. Relações causais entre disparos de neurônios, intenção-na-ação, mudanças fisiológicas, e movimento corporal, segundo Searle. Figura adaptada de (SEARLE, 2004, p.148).

É possível observarmos, a partir do diagrama acima, que os disparos de neurônios causam e, ao mesmo tempo, realizam a intenção em ação; isto é, os fenômenos mentais. Dizer que os disparos de neurônios causam e realizam é o mesmo que dizer que os disparos de neurônios são parte da causa e, ao mesmo tempo, do efeito da intenção em ação. Esse diagrama, apresentado por Searle, é interessante e eficaz para compreendermos a relação de causação. Porém Searle nos adverte que o mesmo pode nos passar a falsa impressão de que os fenômenos conscientes estão acima dos processos neuronais, o que, para Searle, não é verdade. Ou seja, como já observamos anteriormente, Searle afirma que a mente não está acima ou para além dos processos cerebrais. Assim sendo, Searle nos propõe um segundo diagrama:

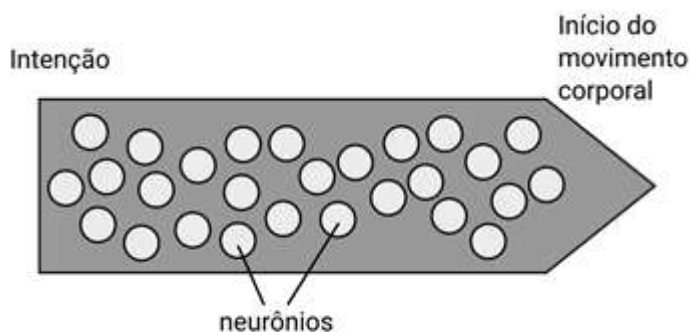


Figura 2. Relação entre intenção e início do movimento corporal segundo Searle. Figura adaptada de (SEARLE, 2004, p.148).

No diagrama acima, Searle nos convida a pensarmos os pequenos círculos como sendo os neurônios, e o sombreado enquanto sendo o estado consciente. Ou seja, a intenção consciente, aqui, não aparece como algo que está no topo, tal qual no diagrama anterior, mas como algo que se espalha pelo sistema de neurônios. O sombreado, desse modo, representa o estado consciente espalhado por todo o sistema.

É possível pensarmos, a partir do diagrama acima, que os neurônios se organizam em sistemas de tal modo que causam os estados de consciência, dos quais eles próprios são parte. É possível percebermos, novamente, a noção de causalção simultânea pensada por John Searle para a relação mente-corpo, na qual os mesmos elementos se fazem presentes tanto na causa quanto no efeito, simultaneamente.

Esta, em resumo, é a noção de causalção pensada por Searle para a relação mente-corpo (tese IV). É a partir desta noção de causalção que a teoria do naturalismo biológico deve ser lida. A partir dela, o naturalismo biológico ganha sustentação e suas aparentes contradições acerca da causalção mental são dissipadas.

Finalizando a presente discussão, apresento um diagrama cujo objetivo é tentar sintetizar o conceito de identidade juntamente da noção de causalção, pensada por Searle para as características fenomenológicas subjetivas e para as características neurobiológicas objetivas:

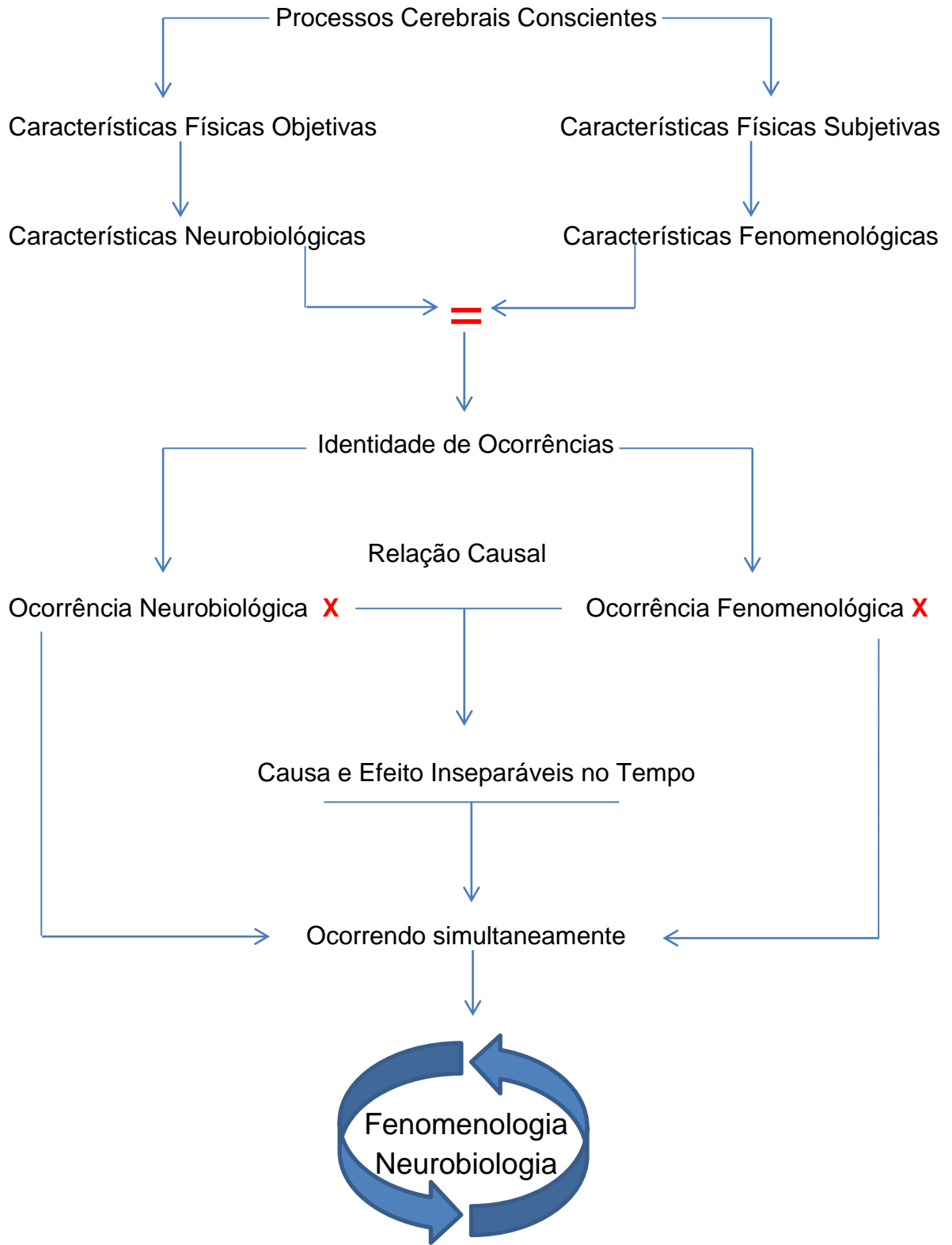


Figura 3. Relação de causação e de identidade entre os processos neurobiológicos objetivos e os processos fenomenológicos subjetivos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como nos foi possível observar no decorrer do presente estudo, a teoria do naturalismo biológico constitui-se de seis teses fundamentais, as quais trazem consigo diversas ressignificações conceituais. Compreender corretamente o modo como o autor trabalha esse conjunto de ressignificações é fundamental para um correto entendimento de sua teoria. Vimos, durante a primeira parte de nosso estudo, que o mental deve ser entendido enquanto um conceito desvinculado da ideia de imaterialidade. Vimos, também, que a subjetividade pode ser reduzida, causalmente, e estudada a partir de métodos objetivos, o que demonstra que subjetivo e objetivo não são, necessariamente, contraditórios. Já na segunda parte de nosso estudo, percebemos que a noção de causalidade, pensada por Searle para os fenômenos conscientes, é bem diferente da noção de causalidade que temos no senso comum, da qual surge em nós a ideia de que causa e efeito são dois eventos que ocorrem separados no tempo. Vimos, também, que a noção de identidade, proposta por Searle, é pensada para ocorrências de eventos em macroestruturas de sistemas, algo um tanto quanto distante de nossa noção de senso comum acerca do significado do conceito de identidade.

Compreender os conceitos em sua totalidade, bem como a forma com a qual tais conceitos estão sendo trabalhados pelo autor, é fundamental para não cometermos o erro de afirmar que há contradições ou incoerências na teoria do naturalismo biológico, tais quais as afirmações de alguns dos críticos que observamos durante o decorrer da terceira parte de nosso estudo.

Alguns desses conceitos, os quais sofreram as ressignificações operadas por Searle, nos soam um tanto quanto estranhos em um primeiro momento, a exemplo da afirmação de que *o mental é físico*. Contudo, como nos foi possível perceber, é exatamente a isso que o autor quer chamar a atenção quando afirma que devemos abandonar nosso vocabulário tradicional. Ou seja, o significado tradicionalmente aceito acerca dos termos *mental* e *físico*, por exemplo, servem apenas para confundir nossos estudos em Filosofia da Mente e obscurecer nossa investigação.

Desse modo, os experimentos de pensamento, por nós analisados no decorrer da quarta parte de nosso estudo, foram desenvolvidos no sentido de buscar esclarecer os argumentos centrais pensados por Searle na formulação de sua teoria.

Na formulação desses experimentos de pensamento, percebemos que duas expressões foram bastante utilizadas, sendo estas, *ato de ser* e *estrutura biológica*. Ambas as expressões são estranhas às obras de Searle, mas creio que são boas formas de pensarmos os conceitos centrais defendidos por Searle em sua teoria.

Um dos principais argumentos que exploramos em nossos experimentos de pensamento — e talvez o mais criticado dos argumentos de Searle — faz menção à noção de irreducibilidade ontológica dos fenômenos conscientes. Todos os exemplos, de certo modo, buscaram explicar os motivos pelos quais os fenômenos da consciência não podem ter sua existência — ou seja, sua ontologia — reduzida a números e a dados objetivos. Há em nós, quando conscientes, uma realidade que nos é própria; uma realidade que emerge de nossa estrutura biológica. Como argumentado no exemplo do morcego, é impossível termos as experiências subjetivas de uma estrutura biológica que não seja a nossa. Isto é, a experiência consciente está restrita à estrutura de cada organismo, e toda e qualquer tentativa de redução da experiência consciente de um organismo deixará de fora a subjetividade desse organismo; deixará de fora o *ato de ser* esse organismo. Como já argumentado, o acesso à realidade subjetiva de determinado organismo pressupõe o *ato de ser* esse organismo.

Acredito que a irreducibilidade ontológica é o argumento mais difícil de ser aceito por parte dos críticos, mas também o mais evidente de todos. Evidente pelo fato de que é indubitável que há vida no mundo e que parte dela é consciente. Tão indubitável quanto o fato de que toda vida consciente existe de tal modo que números e dados objetivos são insuficientes para *demonstrar sua essência*. Tais números e dados jamais serão suficientes para demonstrar, por exemplo, os sentimentos de satisfação e alegria que tenho ao estar escrevendo as considerações finais de minha dissertação. Esses sentimentos são uma experiência de vida; experiências de uma vida consciente.

Talvez a dificuldade em aceitar esses argumentos seja resultado de um *desespero científico*; uma grande dificuldade em aceitar que há algo no mundo cujos padrões de redução, utilizados pela ciência — redução ontológica —, são completamente impróprios para seu estudo. Tal desespero, por muitas vezes, faz com que os métodos de pesquisa ditem o tema, em vez da discussão. “Como o bêbado que perde as chaves do carro no matagal escuro, mas procura por elas sob a luz da rua, “porque a iluminação é melhor aqui””. (SEARLE, 1997, p.353-354)

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (v. III).
- BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza**. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. Pará de Minas, MG: Virtual Books Online M&M Editores Ltda, 2003.
- BRUCE, M; BARBONE, S. **Os 100 Argumentos Mais Importantes da Filosofia Ocidental**. 1ª.ed. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix LTDA, 2013.
- CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHALMERS, D. **O Enigma da Experiência Consciente**, Tradução: Luís M.S. Augusto. *Crítica*, 02 de julho de 2016. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf>>. Acesso em: 03/12/2019.
- CHURCHLAND, Paul; CHURCHLAND, Patricia. **On the Contrary: Critical Essays 1987-1997**. MIT Press, 1998, pp. 113-122.
- CHURCHLAND, M. P. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente**. São Paulo, SP: UNESP, 2004.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Difel, 1973.
- DESCARTES, René. **Paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 2000, pp. 223-304 (Col. Os Pensadores).
- Dutra, A. H. L. **Emergência e realismo perspectivista**. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 637-65, 2013. Disponível em: <<file:///C:/Users/Andr%C3%A9%20Noara/Downloads/78202-Texto%20do%20artigo-107425-1-10-20140401.pdf>>. Acesso em: 03/11/2021.
- FAGUNDES, J.O.A. **Epifenomenalismo de Qualia: Uma Lacuna Paradoxal Entre Sentir e Saber**. *Revista Ideação*, N. 32, JUL./DEZ. 2015, pp. 167-188. Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1300>>. Acesso em: 15/01/2020.
- HODGSON, H. S. **“Time and Space: a metaphysical essay”**. Longman Green edit. Londres, 1865
- HUXLEY, T. H. **On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History**. In: *“The Fortnightly Review 16 (New Series)”*: p. 555-580. Reprinted in: *Method and*

Results: Essays by Thomas H. Huxley, New York: D. Appleton and Company, (1898).

JACKSON, C. F. **O que Mary não sabia**, Tradução: Ricardo Miguel. *Crítica*, 15 de março de 2011. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<https://criticanarede.com/mary.html#footer>>. Acesso em: 20/01/2020.

KIM, Jaegwon. **Philosophy of Mind**. Colorado: Westview Press, 1996.

MASLIN, Keith. **Introdução a Filosofia da Mente**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

NAGEL, Thomas. **What Is It Like to Be a Bat?**. *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. Disponível em: <https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humananimals/tudies/lectures/32/nagel_bat.pdf>. Acesso em: 27/06/2018.

NAGEL, Thomas. **Como é ser um Morcego?**. Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/617/495>>. Acesso em: 03/11/2021.

NAGEL, Thomas. **“The mind wins!”** [Resenha sobre *The rediscovery of the mind*]. In: *New York Review of Books*, 4 de março, 1993.

NAGEL, Thomas. **Other Minds**. New York: Oxford University Press, Inc, 1995, pp.96-110.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NAGEL, Thomas. **Uma breve Introdução à Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PLATÃO. **Fédon**. 1.^a edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp.63-132.

PRATA, Athayde. T. **É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência?**. *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 2, p. 557-578, jul.-dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642005>>. Acesso em: 09/01/2020.

PRATA, Athayde. T. **O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle**. *Discusiones Filosóficas*. Año 15 N° 25, julio – diciembre 2014. pp. 43 – 62. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v15n25/v15n25a04.pdf>>. Acesso em: 01/12/2020.

SEARLE, R. J. **Mente, Cérebro e Ciência**. Lisboa: Edições 70, 1984.

SEARLE, R. J. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEARLE, R. J. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

SEARLE, R. J. **O Mistério da Consciência**. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, R. J. **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, R. J. **Why I Am Not a Property Dualist**. IN: Journal of Consciousness Studies, 9, nº 12, p. 57-64, 2002. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/dd6e/222aae7d7f6e6c904a7c9cc138a92430c452.pdf>>. Acesso em: 14/01/2020.

SEARLE, R. J. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEARLE, R. J. **Dualism Revisited**. Journal of Physiology. 2007: 169-178. Print.
Stoecker, R. and J. Searle. "Interview with John Searle". G. Grewendorf and G. Meggle (orgs.). Speech acts, mind and social reality: Discussions with John R. Searle. Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002. Print.

SEARLE, R. J. **Consciência e Linguagem**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010.

SEARLE, R. J. **Porque eu Não Sou um Dualista de Propriedades**. Tradução de José Renato Freitas Rêgo e Juliana de Orione Arraes Fagundes. Filosofando: Revista de Filosofia da UESB, ano 2, n. 2, p. 104-114, jul-dez de 2014. INSS: 2317-3785. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/2170>>. Acesso em: 14/01/2020.

NOARA, B. R. A. **A Ontologia da Consciência e suas Características sob a Ótica do Naturalismo Biológico**. Occursus Revista de Filosofia. Fortaleza, v.5, n.1, p. 141-166, Jan./Jun, 2020 A. Disponível em: <<http://www.seer.uece.br/?journal=Occursus&page=article&op=view&path%5B%5D=3900>>. Acesso em: 20/12/2020.

NOARA, B. R. A. **Uma Possível Solução ao Problema das Outras Mentes**. Polymatheia Revista de Filosofia. Fortaleza, v.13, n. 22, p. 144-157, Jan./Jun, 2020 B. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=PRF&page=article&op=view&path%5B%5D=3915&path%5B%5D=2893>>. Acesso em: 01/12/2020.

NOARA, B. R. A. **John Searle e a questão da consciência: um estudo introdutório a sua problemática**. Ensaio filosóficos. Rio de Janeiro, volume XXII, Dezembro de 2020. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo22/08_NOARA_Revista_Ensaio_Volume_XXII.pdf. Acesso em: 26/07/2021.

NOARA, B. R. Andre e BRZOZOWSKI, A. Jerzy. **Epifenomenalismo ou sobredeterminação causal: consequências do naturalismo biológico?** Revista Reflexões. Fortaleza, Ano 10, No 18 – Jan./Jun, 2021. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/epifenomenalismo-ou-sobredeterminacao-causal-consequencias-do-naturalismo-biologico/>. Acesso em: 26/07/2021.

STER, R. L. C. **O Materialismo Eliminacionista de Paul e Patricia Churchland.** – Porto Alegre, RS : Editora Fi, 2013.