



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO, FILOSOFIA
E HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS**

Elsa Marisa Muguruza Dal Lago

**MENTE, CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA
EM JOHN SEARLE**

Salvador
2013

Elsa Marisa Muguruza Dal Lago

**MENTE, CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA
EM JOHN SEARLE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências da UFBA/UEFS, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles

Salvador
2013

Elsa Marisa Muguruza Dal Lago

**MENTE, CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA
EM JOHN SEARLE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências da UFBA/UEFS, submetida à seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. João Carlos Salles (UFBA/Orientador)

Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho (PUCRJ)

Prof. Dr. Rafael Lopes Azize (UFBA)

Prof. Dr. Charbel Niño El-Hani (UFBA)

Prof. Dr. Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)

Aprovado em _06_/_09_/2013__.

Muguruza Dal Lago, Elsa Marisa.

Mente, ciência e consciência em John Searle / Elsa Marisa Muguruza Dal Lago. -
2013.

205 f.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Física, Salvador,
2013.

1. Searle, John R. 2. Filosofia da mente. 3. Consciência. 4. Dualismo.
5. Materialismo. 6. Intencionalidade (Filosofia). 7. Corpo e mente. I. Salles, João
Carlos.

II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Física. III. Título.

CDD - 128.2

Para Manuela e Camila

AGRADECIMENTOS

A Mauro, pelo seu estímulo constante, solidariedade e companheirismo.

Ao professor João Carlos Salles, meu orientador, pela sua disponibilidade e suas observações sérias e cuidadosas, permitindo assim, que este processo não fosse tão solitário.

Aos professores Charbel Niño El-Hani e Waldomiro J. Silva Filho pelas sugestões e comentários quando da qualificação, cujas contribuições, certamente, encontram-se presentes neste trabalho.

À CAPES, pela bolsa concedida.

Aos Diretores e colegas do IFBA, Campus Porto Seguro, por facilitarem o meu afastamento na etapa final de elaboração da tese.

Aos membros da minha pequena tribo, por compreenderem minhas ausências.

A meus alunos, finalmente, pelo constante desafio e interlocuções enriquecedoras e por tornarem menos dramática minha eterna incompletude.

Todo está en la palabra...Una idea entera se cambia porque una palabra se trasladó de sitio, o porque otra se sentó como una reinita adentro de una frase que no la esperaba y que le obedeció...Tienen sombra, transparencia, peso, plumas, pelos, tienen de todo lo que se les fue agregando de tanto rodar por el río, de tanto transmigrar de patria, de tanto ser raíces...

Pablo Neruda

Minha vontade livre, meu arbítrio, meu capricho, por estapafúrdio que seja, minha fantasia sobre-excitada até a demência, eis precisamente a coisa que se põe de lado, o interesse mais precioso que não pode encontrar lugar em nenhuma de vossas classificações, e que quebra em mil pedaços todos os sistemas, todas as teorias.

Dostoiévski

RESUMO

A proposta de naturalismo biológico sustentada por John Searle apresenta-se como alternativa de explicação da relação mente-corpo. Os problemas que dela se desprendem configuram um programa de pesquisa pautado pelo esforço de integrar as perguntas empíricas de investigação às questões ontológicas. Tendo em conta os embates do autor ocorridos no cenário contemporâneo da Filosofia da Mente, examinam-se os argumentos do filósofo em contraposição às correntes que defendem dualismos e materialismos nas suas diversas formas. Ao longo deste trabalho pretendeu-se, também, realizar uma avaliação crítica da controvertida noção de consciência como um estado emergente do cérebro, com propriedades irreduzíveis, cuja ontologia é de primeira pessoa. Uma revisão conceitual é necessária, porém, as investigações e teorizações implícitas no naturalismo biológico pressupõem os conceitos e as relações conceituais em questão. Isto, em nossa opinião, impediria que o naturalismo biológico fosse considerado uma alternativa tão sólida, quanto Searle acredita, para o problema mente-corpo. Na sua crítica às concepções metafísicas em geral, e na medida em que não dispõe de uma alternativa teórica suficientemente fortalecida, surgem contradições, talvez inevitáveis, que debilitam as suas afirmações, como por exemplo, o fato de negar e afirmar, simultaneamente, a identidade entre consciência e processos cerebrais. Discutem-se, ademais, os argumentos do filósofo ao defender a eficácia causal da consciência. Analisam-se os conceitos de intencionalidade e *Background* que pretendem explicar a causação intencional e os estados causalmente autorreferenciais. Por fim, examinam-se algumas possíveis implicações da aplicação do método de pesquisa com perfis de análise conceitual sobre os compromissos epistemológicos no ensino das ciências.

Palavras-chave: Searle, consciência, causação mental, intencionalidade, dualismo, materialismo.

ABSTRACT

The proposal of biologic naturalism sustained by John Searle presents itself as the alternative in explaining the mind-body relation. The problems that derives from it configures a research program guided by the effort of integrating the empirical questions of investigation to the ontological questions. Bearing in mind the discussions of the author that occurred in the contemporary field of Philosophy of Mind, the philosopher arguments are examined in contraposition to the currents that defends dualisms and materialisms in their diverse forms. Throughout this work it has also been intended to achieve a critical evaluation of the controversial notion of consciousness as a emergent state of the brain, with irreducible properties, whose ontology is in first person. A conceptual revision is necessary; nonetheless, the investigations and theorizations implicit in the biological naturalism assume the concepts and conceptual relations in question. That, in our opinion, would impede that biological naturalism were to be considered such a solid alternative, as Searle believes, to the mind-body problem. In his critic to the metaphysical conception in general, and in so far as it does not possess an theoretical alternative sufficiently strong, contradictions arise, perhaps inevitable, that weakens his affirmations, for instance, the fact that he both denies and affirms, simultaneously, the identity between consciousness and cerebral processes. The philosopher arguments in defending the causal efficacy of consciousness are discussed still. The intentionality and background concepts, that intend to explain intentional causality and the causally auto referential states are analyzed. Finally, a few possible implications of the application of the research method with profiles of conceptual analysis on the epistemological commitments are examined in the teaching of sciences

Key words: Searle, consciousness, mental causation, intentionality, dualism, materialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I: O PROBLEMA CORPO-MENTE	30
1.1 DUALISMO DE SUBSTÂNCIA	30
1.2 DUALISMO DE PROPRIEDADES	38
1.3 MATERIALISMO	41
1.4 BEHAVIORISMO	42
1.5 FISICLISMO	49
1.6 FUNCIONALISMO	58
1.6.1 FUNCIONALISMO COMPUTACIONAL	62
1.7 MONISMO ANÓMALO	75
1.8 MATERIALISMO ELIMINATIVO	78
CAPÍTULO II: ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA: PRESSUPOSTOS E PROBLEMAS.	84
2.1 SENSO COMUM	84
2.2 O REALISMO	86
2.3 DISTINÇÃO ENTRE MENTAL E FÍSICO	89
2.4 REDUÇÃO	91
2.5 CAUSALIDADE	93
2.6 IDENTIDADE	94
2.7 NEM MONISMO MATERIALISTA NEM DUALISMOS	95
2.8 OBJEÇÕES	98
CAPÍTULO III: NATURALISMO BIOLÓGICO	113
3.1 A CAUSAÇÃO MENTAL	123
3.2 EMERGENTISMO E REDUÇÃO CAUSAL	140
CAPÍTULO IV: A INTENCIONALIDADE E O BACKGROUND	149
4.1 INTENCIONALIDADE	157
4.2 O BACKGROUND	170
CONCLUSÃO	185
REFERÊNCIAS	198

INTRODUÇÃO

1

Muitos historiadores coincidem em afirmar que, durante a maior parte do século XX, a filosofia da linguagem foi a “filosofia primeira”. Outros ramos da filosofia eram considerados derivados daquela e dependiam dos resultados obtidos por ela para alcançar sua solução. Hoje, para muitos, boa parte dos novos horizontes do estudo da linguagem trouxe como consequência o deslocamento do foco da atenção da linguagem para a mente.

Searle (1997, 1999, 2006) analisa algumas das razões que provocaram esta nova orientação. Segundo ele, muitos dos que trabalharam na filosofia da linguagem viram numerosas questões linguísticas como casos especiais de problemas referidos à mente. O próprio uso da linguagem é interpretado como uma expressão de nossas capacidades mentais neurofisiologicamente fundadas, cujo funcionamento é compreensível em termos de habilidades mentais.

No caso particular de Searle, essa passagem é mais compreensível ainda quando se observa que, na sua formação filosófica¹, teve como professores alguns dos maiores expoentes do movimento da Filosofia Analítica, tais como John L. Austin, Gilbert Ryle, P. F. Strawson, que continuaram as pesquisas iniciadas por Frege, Russell, Moore e Wittgenstein. Seus trabalhos iniciais foram sobre filosofia da linguagem, com a teoria dos atos de fala, que teve sua primeira exposição com os estudos de seu mestre, Austin, sendo levada adiante por Searle. Neles já primava um primeiro deslocamento porque a linguagem era pensada, não tanto como uma forma de representação, com os seus problemas epistemológicos e sintáticos, mas como uma forma de fazer. Como afirma Bento Prado Jr. na apresentação que faz do livro de Searle, *O Mistério da Consciência* (1998): “[...] não são hipóteses muito arriscadas sobre o itinerário teórico de J.Searle para imaginar que o simples exame dos atos de fala implicava uma recuperação da ideia de sujeito”, referindo-se, aqui, ao abandono do interesse pela subjetividade por parte do positivismo lógico, que era considerado um falso problema metafísico.

¹ Searle inicia seus estudos filosóficos em Oxford a partir de 1952, época vista como “a era de ouro” da filosofia na Inglaterra, porém, somente após voltar aos Estados Unidos, desenvolve uma teoria geral dos atos de fala. (Cf. FAIGENBAUM, 2003, p. 29).

Dessa forma, parecia inevitável que o foco de suas pesquisas se deslocasse da linguagem para a mente, inclusive porque, nas palavras de Searle:

Uma vez que os atos de fala são um tipo de ação humana e uma vez que a capacidade da fala para representar objetos e estados de coisas faz parte de uma capacidade mais geral da mente para relacionar o organismo ao mundo, qualquer explicação completa da fala e da linguagem exige uma explicação de como a mente/cérebro relaciona o organismo à realidade, (SEARLE, 1995b, VIII).

Searle expressa uma posição polêmica quando considera que a filosofia da linguagem alcançou um período de relativo estancamento, atribuído a certos erros que sustentam a doutrina do externalismo, fundamentalmente pela sua incapacidade de apresentar uma descrição da linguagem sobre a base de uma premissa externalista, e afirma:

Eles pretendem uma descrição que não faça referência à mente do falante senão a como a corrente causal que conecta o falante com um objeto, permite que os seus enunciados se refiram a esse objeto, independentemente do que tenham na sua mente. Não terão êxito. (SEARLE, In: FAIGENBAUM, 2003, p. 68).

Porém, não somente os externalistas teriam sido os responsáveis pelo esquecimento da mente. Para Searle, no fundo, o que levou a acreditar plausível uma descrição do *significado* em termos neutros de terceira pessoa foram algumas confusões conceituais e o temor de cair em um dualismo metafísico. Nesse sentido, uma das suas preocupações constantes será eliminar as posições antagônicas, tais como externalismo/internalismo, materialismo/mentalismo, dualismo/monismo, etc., a partir das quais alternativas outras ficariam descartadas. Uma empreitada corajosa, se pensarmos nas dificuldades intrínsecas de um modelo filosófico que pretenda uma descrição do mundo em conformidade com o que a ciência fala desse mundo, sem omitir os domínios da subjetividade e sem que a unidade do mundo se veja comprometida.

A convicção de que o uso da linguagem representa uma expressão de nossas capacidades mentais mais fundamentais em termos biológicos o conduziram antes à procura de uma maior compreensão dos fundamentos das nossas habilidades mentais. E isso numa abordagem filosófica, que o lança além dos

problemas tradicionais específicos, abrindo o caminho para o programa do naturalismo biológico.

Para Searle, a questão essencial da filosofia em princípios do século XXI é enfrentar o desafio de fazer uma descrição de nós mesmos como agentes conscientes, atentos, livres, racionais, falantes, sociais e políticos, em um mundo, porém, que a ciência afirma estar constituído de partículas físicas sem sentido nem significado. Como explicar a relação da realidade humana com o resto da realidade? Nesse cenário, aprofundar-se na natureza mental implica escudrinhar os seus fundamentos epistemológicos para descrever a sua ontologia.

O papel causal do cérebro na formação da consciência e a afirmação de uma causalidade não redutiva nem eliminativa constituem o desenho da base empírica da teoria filosófica de Searle. Porém, desde que a redução só é concebível no âmbito da ontologia da consciência, um hiato se abre entre a epistemologia e a ontologia da vida mental, que o filósofo tenta resolver com argumentos baseados, prioritariamente, no senso comum.

Se, como afirma Searle, a mente é hoje o tópico central da filosofia e se concordamos que outras questões como a natureza da linguagem e do significado, a natureza da sociedade e a natureza do conhecimento são, de uma maneira ou de outra, casos especiais das características mais gerais da mente humana, cabe perguntar: metodologicamente, como devemos proceder ao examinar a mente?

2

Em Searle, é possível identificar, através da sua obra inteira, o que os filósofos analíticos conhecem como análise lógica². Na realidade, não é frequente encontrar, na sua obra, uma exposição de sua metodologia de trabalho. Porém, em uma entrevista, inquirido sobre se “existe o método filosófico John Searle”, responde, inicialmente, que não, pois teria usado diferentes métodos para diferentes questões, mas complementa:

² Pela trajetória teórica de Searle, pode-se dizer que pertence à tradição analítica, tendo seguido, em alguns aspectos, a trilha de Frege, Austin, Wittgenstein (o segundo) e, principalmente, de Peter Strawson, de quem foi aluno. Ainda assim, faz uma crítica geral a muitos filósofos analíticos “de Ryle a Rorty” por terem “um curioso preconceito contra o mental”, por levantarem uma série de dúvidas ontológicas a seu respeito. (Cf. SEARLE, 2010, p.336).

Quando desenvolvi a teoria dos atos de fala³ procurei analisar quais as condições necessárias e suficientes para a realização de atos de fala e para a enunciação de uma oração. Ou seja, nesse caso utilizei o método clássico da filosofia analítica: o de buscar condições necessárias e suficientes. Em certo sentido, apliquei também esse método ao estudo da intencionalidade. [...] O método é um tipo de análise lógica. (SEARLE, In: FAIGENBAUM, 2003, p.152).

Esse método o levaria a procurar a estrutura dos fatos por meio de perguntas como: que significa ter uma crença? Que é o dinheiro? Que é realizar um ato de fala? O que é sociedade? A análise lógica em questão deve ser entendida, pois, em um sentido amplo, pelo qual a operação começa a partir do que sabemos acerca do mundo, das entidades descritas pela física, a química, a biologia⁴. A partir daí, as perguntas que vão surgindo tenderão a procurar explicações de assuntos aparentemente sem relação ou que se encontram indiretamente relacionados. Dar prioridade aos fatos significa, em Searle, que, se eles contradizem certos pressupostos, são estes que devem ser descartados, e não os fatos. Se o ponto de partida são os fatos, as questões que mais lhe preocupam podem ser sintetizadas num único problema ou num problema maior, como, por exemplo: como é possível que, num mundo de fatos de partículas físicas e campos de força, possam existir a consciência, a intencionalidade, a propriedade, o dinheiro, etc. “Uma vez que vivemos num só mundo, deveríamos ser capazes de explicar exatamente como as diferentes partes desse mundo se relacionam entre si” (SEARLE, 2000, p.17).

Se for possível reconhecer, na obra de Searle, um verdadeiro sistema filosófico, há de ser pela sua preocupação em concatenar todas as questões num sentido coerente, que revele a unidade da realidade mesma. Sobre sua forma de trabalhar com filosofia, ele diz:

Meu modo de proceder consiste, primeiro, em analisar a questão. Na verdade, esta é a grande lição da filosofia linguística do século XX: não aceitar as questões como dados incontestes. É preciso analisá-

³ Conforme J. Austin –e Searle também – os atos de fala [*speech act*] são as unidades mínimas da comunicação linguística. Nesse sentido, à teoria da linguagem compete, não tanto as palavras ou expressões declarativas, e sim, um tipo particular de ação humana regada, ou seja, a ação mesma de falar.

⁴ Numa rápida revisão dos seus livros destinados à discussão dos problemas da filosofia da mente, verificamos que, na sua grande maioria, no primeiro capítulo, Searle apresenta os problemas e interrogantes fundamentais a que tratará de dar solução.

las antes de tentar respondê-las. Gosto de analisar a questão para ver se está fundada numa pressuposição falsa, se incorpora o problema em foco a um conjunto inadequado de paradigmas ou se os termos nela empregados são sistematicamente ambíguos. Acredito que, de um modo ou de outro, são inerentes aos problemas filosóficos sua própria demolição e sua própria reconstrução antes que possam ser resolvidos. (SEARLE, 2010, p. X-XI)

Searle pretende que sua obra seja o resultado de uma síntese escrita por um analista. Em algumas oportunidades, reconheceu que, na verdade, teria escrito, em toda a sua vida, uma obra só, na qual “cada novo livro é uma sorte de capítulo” (FAIGENBAUM, 2003, p.155), que relaciona vários problemas como o da mente, da linguagem e da realidade social, em um todo coerente. Também fica evidente seu propósito de evitar certas premissas que o levariam a afirmações evidentemente falsas. Por isso assegura que, em determinadas ocasiões, é necessário fazer afirmações que parecem obviamente verdadeiras⁵, para evitar o que ele denomina “erros filosóficos”:

Wittgenstein pensava que o erro filosófico era provocado, em primeiro lugar, por uma má compreensão dos mecanismos da linguagem, e também, por nossa tendência à generalização exagerada e à aplicação dos métodos da ciência em áreas para as quais eles não são apropriados. Penso que estas são, de fato, algumas das causas de erro filosófico – mas apenas algumas. (SEARLE, 2000, p.18)

Compreende-se assim, que considere que o óbvio é, às vezes, necessário, porque o que se mostra como óbvio só parece ser assim uma vez que foi dito, como, por exemplo, que existe um mundo real, que é possível ter certos tipos de conhecimento sobre esse mundo, etc.

Sobre o seu método de exposição, declara: “[...] tento afirmar a verdade e depois apresentar as falsidades que competem com ela, e que conferem à afirmação da verdade muito de seu interesse filosófico”. (Idem).

Em seu estilo expositivo, Searle acredita que se devem escolher exemplos claros, casos paradigmáticos que assegurem a compreensão do problema. Esta característica tem-lhe ocasionado críticas de ser um filósofo simples ou pouco

⁵ Em artigo publicado em *The New York Review of Books* e reproduzido em *O Mistério da Consciência* Daniel Dennett se refere ironicamente a elas como o “conjunto de verdades domésticas” defendidas por Searle. (Cf. SEARLE, 1998, p.137).

profundo, quando, na realidade, a simplicidade é um atributo da sua filosofia procurado conscientemente:

[...] quando a gente intenta expressar as coisas de um modo claro e simples, então, tudo parece muito fácil. Mas é precisamente devido a que é tão difícil, e a que a gente luta contra as dificuldades que, se trabalha com o suficiente empenho, se pode eventualmente expressar seus resultados com clareza. Porém, a clareza e a simplicidade são o resultado de um enorme labor, (...) Num dos meus livros digo que eu sigo um princípio muito simples: 'Se não és capaz de dizê-lo com clareza é porque tu mesmo não o entendeste'. (SEARLE, In: FAIGENBAUM, 2003, p. 154).

3

São vários e complexos os problemas que surgem quando objetivamos analisar a mente, por isso, entendemos que esboçar alguns dos problemas da filosofia da mente mais discutidos por Searle e no cenário contemporâneo nos deixará em melhores condições de explicar os objetivos desta tese. Com esse intuito, e seguindo o próprio método expositivo que o filósofo apresenta em várias de suas obras dedicadas à filosofia da mente, (Cf. 1997, 2000, 2002, 2004), lembramos como se chegou historicamente a pensar as questões que nos ocupam.

O ponto de partida, invariavelmente, é a época Moderna com a obra de René Descartes (1596-1650). Sem dúvida, sua concepção da mente foi a mais influente entre as propostas dos filósofos modernos. Porém, é necessário precaver-nos acerca da leitura que Searle realiza do filósofo francês. Admitindo que a sua interpretação não é a mais razoável nem a única, mas a de maior influência na história do tema, as críticas que Searle (2006) antepõe ao dualismo cartesiano podem ser muito bem catalogadas como triviais, principalmente por não considerar, com suas objeções, um dos grandes paradoxos em que Descartes incorre, enriquecendo a problematidade da questão. Isto é, quando Descartes, depois de ter argumentado exaustivamente que mente e corpo são duas substâncias distintas e mutuamente independentes, dedica-se a mostrar que ambos constituem uma “união substancial real” (Cf. DESCARTES, 1973b, Meditação Sexta).

É certo que a doutrina cartesiana que mais interessa a Searle é o dualismo, valendo-se dela para delinear os debates que surgem em torno da descrição da relação entre mente e corpo. Também é certo que a divisão da realidade em dois

tipos de entidades fundamentalmente distintos deixou no ar, flutuando até os dias atuais, o grande enigma sobre a natureza da consciência e a sua relação com o mundo físico. Contudo, afirmar que Descartes, entre outros “desastres”, nos legou “mais problemas que soluções” (Cf. SEARLE, 2006, p.27) é, no mínimo, diminuir a dívida histórica que a filosofia mantém com um dos principais arquitetos da noção de ‘pensamento científico’; tal como hoje a entendemos.

Searle parece seguir, sem crítica, o enfoque de boa parte dos comentadores, que interpretam o cartesianismo como sinônimo da doutrina do “fantasma na máquina”. De fato, a separação entre a coisa material e a coisa não-material é tema de uma acirrada controvérsia que se tornou mais viva a partir do livro *The concept of mind* (1949), escrito por Gilbert Ryle (1900-1976), autor da seguinte observação:

A combinação das suposições de que teorizar é a atividade primária da mente e de que é, intrinsecamente, uma operação privada, silenciosa ou interna, é um dos fundamentos do dogma do “fantasma na máquina”. (RYLE, 2005, p.26)

Segundo Ryle, o dualismo cartesiano seria o responsável por irradiar a ideia de que cada um de nós seria uma espécie de fantasma (nossa mente) que habita uma máquina (nosso corpo). Seguindo Descartes, o mundo do corpo estaria governado por leis mecânicas e o do espírito se desenvolveria em um meio não sujeito a tais leis. O que observa o filósofo anglófono - e muitos dos seus argumentos serão usados por Searle - é que o dualismo de substâncias leva a considerar que os acontecimentos do mundo físico são exteriores – incluindo o próprio corpo –, enquanto os fenômenos da alma são internos. Para Ryle, esse dualismo interno/externo é somente uma metáfora, pois não temos como verificar que o espírito é interno ou que tenha um *status* espacial. A esse conjunto de erros sobre a natureza e lugar dos espíritos, Ryle denomina o “dogma do fantasma na máquina”.

Há de se reconhecer que o dualismo de Descartes não está isento de tensões e paradoxos. Analisaremos com maior rigor este tema no próximo capítulo, porém, é importante ressaltar aqui que uma das características mais interessantes da proposta antropológica cartesiana é a sua concepção da natureza humana baseada na união corpo/alma.

Na *Sexta Meditação*, Descartes explica que as propriedades de extensão e pensamento são mutuamente incompatíveis, porém compõem uma unidade.

[...] noto aqui, primeiramente, que 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. (DESCARTES, 1973b, §33, p.147).

Na opinião de Granger, “[...] Descartes não pretende de modo algum tornar concebível o que não poderia sê-lo; quer apenas tentar mostrar como conheço, por intermédio do indivisível, o que ocorre no divisível” (GRANGER, 1973, p.22), pondo em destaque a preocupação fundamentalmente epistemológica das reflexões cartesianas.

O mesmo autor resgata a importância de Descartes por colocar em evidência uma das problemáticas mais discutidas da filosofia da mente na atualidade:

A antinomia espírito-máquina domina ainda hoje, sob forma renovada, as tentativas de uma ciência do homem. Surgiu nova concepção da máquina que corresponde, sem dúvida, a outra posição da antinomia; os sistemas que tratam a “informação” se opõem àqueles que tratam a “energia”, servindo os segundos necessariamente de substratos e os primeiros de coordenadores para um fim. E, mais do que o poderia conceber Descartes mesmo, o *autômato* moderno, com seu órgão de cálculo, nos põe no caminho de um conhecimento eficaz de comportamento humano. (GRANGER, 1973, p. 29-30).

Neste sentido, não seria muito errado dizer que a tecnologia atual constitui um começo de resposta à antinomia cartesiana, mas colocando-a de outra maneira, separada das soluções metafísicas que o filósofo procurou na sua época.

Tendo em conta as precauções iniciais com referência à interpretação que Searle faz de Descartes, apresentaremos, a seguir, um breve resumo dos problemas que, segundo o nosso filósofo, mais preocuparam a Descartes. O pretexto desta passagem é, simplesmente, criar o cenário dos problemas no qual o trabalho de

Searle se inscreve, ainda que o nosso foco principal e o que discutiremos neste trabalho seja o primeiro deles.

Então, agrupamos os problemas em nove tópicos que são os seguintes⁶:

a) O problema mente/corpo.

Grande parte da filosofia da mente posterior a Descartes se ocupa deste problema, que é, ainda, uma das principais questões da filosofia contemporânea. A pergunta formulada inicialmente por Descartes, (como podem existir relações causais entre o corpo e a alma?) na realidade, envolve dois conjuntos de problemas: (1) como algo físico pode produzir efeitos na minha alma e (2) como podem os acontecimentos de minha alma afetar o mundo físico⁷.

A primeira dessas questões adquiriu, posteriormente, uma formulação que Descartes não teria aceitado: como podem os processos cerebrais *produzir* fenômenos mentais? Ou, como pode o cérebro ser a *causa* da mente?

Searle (2006) observa que o problema, para o filósofo, não era a questão geral de como pode surgir uma substância (a mente) da neurobiologia, porque, segundo sua convicção, isso não podia acontecer. A questão para Descartes era poder chegar a explicar como podem pensamentos e sentimentos específicos, como uma sensação de dor, ser causados por fatos ocorridos ao corpo.

Uma crença comum entre os dualistas, afirma Searle, é acreditar que nosso corpo, com o seu cérebro, é consciente; não obstante, Descartes não compartilhava essa crença. Ele considerava que o corpo e o cérebro não podiam ser mais conscientes que as mesas, as cadeiras, as casas ou qualquer objeto físico. A alma consciente está separada do corpo humano, ainda que, de alguma maneira, permaneça unida a ele. Mas, definitivamente, para Descartes, nenhum objeto material, vivo ou morto, é consciente.

b) O problema da existência de outras mentes

De acordo com Descartes, cada ser humano é uma mente e conhece os seus conteúdos de uma forma direta. Mas, se a única coisa da qual é possível ter

⁶ No que se refere aos problemas da filosofia da mente, tomamos como base os que Searle analisa em *Mind: A Brief Introduction*, 2004.

⁷ Em geral, e fundamentalmente quando trata este problema, Descartes usa “alma”, “espírito”, “mente” mais ou menos indistintamente para se referir ao que quer que seja consciente ou pensante, o *res cogitans*.

um conhecimento direto é a própria mente, como é possível saber que outra pessoa tem mente? Se a única coisa que é possível perceber numa outra pessoa é o seu corpo, seu movimento, os sons que emite e que se traduzem em palavras; como sei que há uma mente por trás de todos esses fenômenos?

Caberia dizer que é possível inferir a existência de estados mentais numa outra pessoa por analogia com os próprios estados mentais: por uma experiência privada, é possível observar a existência de uma correlação entre estímulos externos, estado mental interno e comportamento observável. É o argumento da analogia que, segundo Searle, não funciona. Uma das exigências feitas ao conhecimento inferencial é que, para ser válido, deve haver, em princípio, alguma maneira independente (ou não inferencial) de verificar a inferência. Ou seja, se acredito que na árvore do meu jardim há um sabiá cantando, porque o canto que escuto me faz inferir sua presença, sempre cabe a possibilidade de verificar a inferência e constatar que, de fato, há um sabiá na árvore do meu jardim. Mas, de que maneira posso verificar um estado mental de outra pessoa ainda tendo feito uma inferência com base nos meus estados mentais?

Sobre esta dificuldade, Austin [1946] já tinha notado, no seu artigo *Other Minds*, a diferença radical entre saber a realidade de um pintassilgo ou de um oásis e saber a realidade das emoções de outra pessoa.

Nós podemos nos enganar com a aparência de um oásis ou interpretar erroneamente os sinais da água, mas o oásis não pode mentir-nos e não podemos entender erradamente a tempestade do mesmo modo como entendemos erradamente uma pessoa. (AUSTIN, 1980, p.110-111).

Se o objeto material é mudo e, portanto, não traz consigo inscrições, o homem fala.

No complexo de ocorrências que nos induzem a dizer que sabemos estar outra pessoa zangada - o complexo de sintomas, ocasião, ostentação e o resto -, um lugar específico é ocupado pelos próprios enunciados da pessoa a respeito de quais são suas sensações. No caso usual, aceitamos estes enunciados sem perguntas, e então afirmamos saber (como se fosse de “segunda mão”) quais são seus

sentimentos, embora, é claro, 'de segunda mão'. (AUSTIN, 1980, p. 111).

Ou seja, ninguém, a não ser a pessoa mesma poderia saber 'de primeira mão', sobre os seus estados mentais.

Para Searle (2006), este *solipsismo* tem, pelo menos, três graus. O primeiro, a forma mais extrema, afirma que sou a única pessoa no mundo que tem estados mentais, ou que nada existe no mundo salvo meus estados mentais. O segundo, o *solipsismo epistêmico*, afirma que talvez outras pessoas tenham estados mentais, mas nunca poderei saber com certeza, pois só posso observar o seu comportamento externo. O terceiro considera que outras pessoas têm estados mentais, mas jamais estarei seguro que são como os meus. Das várias modalidades da hipótese solipsista, muitas das quais emergiriam do dualismo cartesiano, surge, naturalmente, como consequência imediata, um ceticismo acerca da existência de outras mentes, que pode se estender à existência do mundo externo.

c) O problema do mundo externo.

Segundo o ponto de vista de Descartes, só podemos ter um conhecimento certo e indubitável, sem nenhum processo inferencial, dos conteúdos da nossa mente, dos nossos pensamentos, sentimentos e percepções internas e imediatas. As percepções do mundo externo seriam representações determinadas pelos objetos do mundo acerca dos quais não poderíamos ter um conhecimento direto.

A transição de que percebemos, efetivamente, objetos reais, para a concepção de que só percebemos nossas ideias dos objetos é um movimento de radical importância na história da filosofia. Isto nos levaria a considerar que há, pelo menos, dois problemas intimamente vinculados. Um deles é: qual a relação entre nossas experiências perceptivas internas, por um lado, e os objetos do mundo externo, por outro? E outro: como podemos estar seguros de que temos conhecimento de um mundo externo que está *do outro lado* de nossas experiências perceptivas?

Segundo Searle, ambos os problemas estão intimamente vinculados entre si, porque, do exame da percepção do mundo externo, é possível extrair argumentos

para refutar o ceticismo acerca da possibilidade de ter conhecimento de dito mundo; são os argumentos a favor do *realismo ingênuo* ou *realismo direto*, que desenvolveremos posteriormente.

d) O problema do livre arbítrio.

Para Descartes, os mesmos esquemas explanatórios seriam válidos para todos os fenômenos observáveis, não importando quão grandes poderiam ser suas diferenças superficiais, todos podiam ser reduzidos a termos da mecânica elementar das partículas de que são feitos todos os objetos relevantes:

[...] deduzi as causas – que acredito sejam bastante evidentes – desses e de muitos outros fenômenos, a partir de princípios que são conhecidos de todos e admitidos por todos, a saber, a figura, o tamanho, a posição e o movimento das partículas de matéria....Em resumo, nada existe em toda a natureza [...] que não possa ser dedutivamente explicado com base nesses princípios.(DESCARTES, 1995, IV,§ 187)

Porém, com a realidade dividida em duas categorias diferentes, o credo cartesiano de ciência integrada, com a sua linguagem quantitativa, entrava no terreno dos enigmas insolúveis. Se aceitarmos que o livre arbítrio é uma propriedade da mente, como acreditava Descartes, como conciliar esta ideia com a explicação dada ao comportamento do corpo, que, por pertencer ao mundo físico, é determinado? Este problema, ainda que seja uma extensão do problema mente-corpo, traz novas dificuldades para quem aceita o dualismo. Em várias passagens da obra cartesiana, é possível constatar a dificuldade do autor em conciliar a liberdade humana (o poder de fazer ou não fazer alguma coisa, afirmar ou negar, procurar ou evitar), com o determinismo causal ou a predestinação divina;

[...] temos uma percepção clara e distinta de que o poder de Deus (pelo qual ele deseja e predestina todas as coisas) é infinito, mas não podemos ter dele suficiente compreensão a ponto de ver como deixa indeterminadas as ações livres dos homens, (DESCARTES, 1995, I, §41).

Entretanto, na Quarta Meditação, Descartes expressa a sua concepção de liberdade da vontade:

[...] consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer, (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o

entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. Pois para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. (DESCARTES, 1996, p.302).

A liberdade humana parece consistir, para Descartes, não em um poder de duas direções, mas, antes, na submissão da vontade à luz do entendimento implantado por Deus em cada um de nós. Esta concepção levanta a questão de como compreender a autonomia da vontade para afirmar ou negar ou suspender o juízo, se a verdade de uma determinada proposição imediatamente evidente impõe-nos o assentimento, quando apresentada ao intelecto?

Para Searle, este problema ainda nos persegue, tanto quanto na época de Descartes, pois, ainda que fosse possível demonstrar, de alguma maneira, que temos livre arbítrio mental, isto seria indiferente para o comportamento de nosso corpo, porque ele é causado pelos estados prévios do nosso corpo e do resto do universo físico.

Alguns conceitos derivados da física quântica permitem aceitar que nem tudo está determinado da maneira suposta pela física clássica, mas, na opinião de Searle, isso não parece servir de ajuda para o problema do livre arbítrio, porque, além da quebra da simetria entre o mundo quântico e o mundo macroscópico, a forma da indeterminação quântica é o acaso, e acaso não é o mesmo que liberdade. Este tema não será desenvolvido com a profundidade que merece, pois não é o nosso foco principal, mas podemos adiantar que, na opinião de Searle, o fato de que as partículas de nível micro não estejam totalmente determinadas – sendo somente possível prever seu comportamento de maneira estatística e não com completa certeza - pareceria não dar respaldo algum à ideia de que nossos atos, em aparência livres, o sejam efetivamente. Nossos processos de tomada de decisões podem até herdar a indeterminação de eventos de nível quântico no cérebro; ainda assim não teríamos livre arbítrio, mas um elemento aleatório imprevisível em nossas decisões e condutas.

e) O eu e a identidade pessoal

É tentador pensar que uma pessoa seja a mesma, apesar do tempo transcorrido, só porque tem o mesmo corpo. A pergunta que surge é: o corpo é realmente essencial para a nossa identidade? Pareceria possível imaginar que um dia despertaríamos em um outro corpo e, ainda assim, reconheceríamos nossa identidade. Então, se o que nos faz ser nós mesmos não é nosso corpo, o que seria? Como explicar a relação entre minha identidade pessoal e minha identidade corporal? A resposta dos dualistas a estas interrogações afirma que o corpo não tem nada a ver com a identidade, pois ela consiste na continuação da mesma substância mental, a mesma alma ou *res cogitans* que não é afetada pelo tempo, como o corpo ou as experiências sensíveis.

f) O problema da intencionalidade

Este problema não foi abordado por Descartes, porém, para Searle, é um dos problemas centrais para a filosofia da mente.

Por intencionalidade entende a capacidade da mente a partir da qual os estados mentais se referem a, versam sobre ou correspondem a objetos e situações do mundo, à margem deles mesmos. Por exemplo, se temos uma crença, é a crença de que algo seja o caso; se um desejo, deve ser um desejo de fazer algo ou de que alguma coisa aconteça; se tenho uma percepção, devo supor que percebo um estado de coisas no mundo. Em todos os casos, o estado intencional faz referência a algo além de si mesmo.

O problema filosófico da intencionalidade surge a partir da necessidade de explicar como podem os pensamentos, integralmente “localizados” na mente, chegar até uma dimensão espaço-temporal fora de si mesmos? Ou, como pode um estado mental referir-se a, ou versar sobre algo além de si mesmo?

Segundo Searle, na sua forma moderna, a intencionalidade coloca dois problemas: primeiro, como é possível a referencialidade ou direcionalidade?; e segundo: como é que nosso cérebro ou nossa mente têm os conteúdos intencionais específicos que têm?. Este tema será desenvolvido no último capítulo.

g) O problema da causalidade mental.

O problema da causalidade mental tem duas direções: como os estímulos externos causam fenômenos mentais e como os fenômenos mentais causam os

comportamentos. Em geral, é fácil reconhecer que a consciência e os fenômenos mentais em geral dependem de processos cerebrais, mas é difícil compreender como podem causar movimentos corporais ou qualquer outra coisa no mundo físico.

Uma das respostas à problemática da causalidade mental é dada pela concepção epifenomenalista. Em termos gerais, segundo esta perspectiva, os estados mentais existem, mas são causalmente inertes; a consciência é como um resplendor da luz solar refletida na superfície da água, existe, mas não conta, é um epifenômeno. Nessa perspectiva, para Searle, o problema consiste em mostrar que algo que não forma parte do mundo físico pode ter tais efeitos sobre este. Perante a afirmação de que o mundo físico é causalmente fechado, e que nada exterior ao mundo físico pode entrar e atuar nele de uma forma causal, como se explica que os estados mentais, que não formam parte do mundo físico, atuem causalmente neste?

h) O problema do inconsciente

Este problema também não foi abordado por Descartes. Para Descartes, toda atividade mental é consciente, inclusive a do sono. Quando, na Primeira Meditação, apresenta o “argumento do sono”, baseia-se na ideia de que “não há marcas precisas que diferenciem a vigília do sono”. Searle adverte que há dois usos difundidos da noção do inconsciente. Um deles, tratado pela psicologia freudiana, refere-se às intenções não conscientes sobre atos cuja presença seria negada pelos atuantes. Outro se refere aos processos mentais que se desenvolvem no cérebro, mas carecem de manifestações conscientes, como, por exemplo, as percepções. O problema para as duas concepções do inconsciente é o seguinte: o que este significa exatamente em termos reais? De que modo poderiam os eventos cerebrais ser, ao mesmo tempo, mentais e inconscientes?

i) A explicação psicológica e social

A explicação dos fenômenos psicológicos e sociais parece apresentar uma estrutura diferente das explicações na física e na química. Se existem formas adequadas e específicas para a explicação daquelas disciplinas, que consequências haveria para as ciências sociais? Por que as ciências sociais não atingiram ainda o poder explicativo das ciências físicas e biológicas?

É necessário que fique claro que não pretendemos nos deter em todos os problemas aqui mencionados. Porém, as respostas a todos eles, acreditamos,

deverão apresentar um estrito vínculo lógico com a solução à questão que tomamos como central: a relação corpo-mente.

4

Diante do quadro exposto e, considerando que, buscamos um caminho que nos permita esclarecer conceitos no contexto da filosofia da mente, esta tese tem como finalidade analisar e avaliar o programa do naturalismo biológico apresentado por John Searle como alternativa que explica a relação mente/corpo. Em tal sentido, pretende mostrar, no decorrer da sua exposição:

a) Que o conjunto de ideias, teorias e argumentações expostas por Searle constituem o desenvolvimento e a convergência de vários dos mais importantes fluxos de ideias da filosofia teórica do século XX: filosofia analítica pós-positivista, pragmatismo americano, filosofia linguística, epistemologia evolucionista, naturalismo contemporâneo. Esse fato já seria suficiente para justificar uma detida análise e avaliação da sua obra para quem deseje sondar a cultura de nosso tempo e as reflexões que a amparam.

b) O mérito do filósofo ao tentar integrar suas propostas epistemológicas e ontológicas; ambos domínios do pensamento, cujos percursos parecem, entretanto, estar destinados a seguir, cada qual, por trilhas separadas.

c) A tarefa de revisão conceitual empreendida por Searle, colocando em evidência os entraves filosóficos e empíricos para a construção de uma teoria alternativa. Essa tarefa, por si, demonstra o árduo trabalho filosófico de Searle em sua extensa obra.

d) Que as críticas feitas por Searle a teorias convencionais como o dualismo, materialismo, reducionismos científicos e funcionalismos têm o mérito de enriquecer o debate filosófico, convertendo essa modalidade numa forma própria de fazer filosofia.

e) Que, no pano de fundo do naturalismo biológico, está implícita a grande discussão das fronteiras do conhecimento, a valorização do senso comum como fonte inexpugnável da existência dos fenômenos mentais e, o que é bem

marcante, a preocupação constante por evidenciar a relação entre a teoria e as descrições que o ser humano faz do mundo.

Porém, esta tese também tem por objetivo avaliar criticamente o programa do naturalismo biológico proposto por Searle e as suas dificuldades intrínsecas enquanto explicação das relações entre o corpo e a mente, fundamentalmente no que se refere à pretendida coerência com os fundamentos da ciência atual. Nesse sentido, tentará mostrar que:

a) Há contradições ainda não resolvidas na sua proposta. Independentemente dos ganhos atingidos na defesa de um naturalismo não vinculado a pré-concepções filosóficas sobre a mente e das suas oportunas reflexões com importantes repercussões epistemológicas no cenário da filosofia anglo-americana do século XX, Searle acaba caindo, no seu empenho de crítica às concepções dualistas, fisicistas, ou mesmo ao modelo do naturalismo fortemente reducionista, em uma tensão talvez paradoxal, entre a sua versão analítica da vida mental e o seu esforço para incorporá-la à estrutura da ciência.

b) O afã por superar modelos de interpretação do mundo que se apresentam como alternativas tradicionais antagônicas, assim como a crítica ao uso indevido de alguns termos, o conduzem a resultados pouco exitosos na geração de novas nomenclaturas, cujos significados se encontram irremediavelmente comprometidos com os usos antigos. As perguntas conceituais (as que se referem, por exemplo, à mente, consciência, intencionalidade, a descrição das relações lógicas entre os conceitos e o exame das relações estruturais entre os distintos campos conceituais) aparecem misturadas às perguntas empíricas no âmbito da neurociência.

c) As investigações e teorizações implícitas no naturalismo biológico pressupõem os conceitos e as relações conceituais em questão. Isto, em nossa opinião, estaria impedindo que o naturalismo biológico seja considerado uma alternativa tão sólida quanto ele acredita para o problema mente/corpo. Na sua crítica às concepções metafísicas em geral, e na medida em que não dispõe de uma alternativa teórica suficientemente fortalecida, surgem contradições, talvez inevitáveis, que debilitam as suas afirmações, como, por exemplo, o fato de negar e afirmar, simultaneamente, a identidade entre consciência e processos cerebrais.

d) Pretendemos ainda mostrar que o problema da relação mente/corpo, tradicionalmente investigado pela filosofia, parece surgir em Searle como uma espécie de trampolim, no seu interesse por *trazer de volta* a consciência ao âmbito científico, o qual poderia ser interpretado como uma redução da epistemologia à ciência, em uma velada e não confessada influência do projeto de naturalização da epistemologia de W.V. O. Quine, ou como um movimento em prol de uma “filosofia científica”.

Enfim, além das ressonâncias que o programa apresentado por Searle tem no cenário contemporâneo, é nosso objetivo mostrar a valiosíssima contribuição do filósofo, seu imenso fôlego teórico, a partir do qual estabelece incansáveis debates, instigando ao rigor da argumentação e ao apelo do pensamento reflexivo, ao tempo que valoriza o senso comum como ponto de partida. Sem dúvida, um estilo que denota um método capaz de transitar, de uma forma inovadora, no rumo da ação epistemológica da ciência e da filosofia.

5

À medida que procuramos revisar e reconstruir os argumentos fundamentais da teoria do naturalismo biológico, neste trabalho se intercalarão críticas e objeções específicas a algumas de suas estratégias argumentativas que fazem as vezes de *background* do modelo teórico, tratando sempre de evitar objeções simplistas e tendo constantemente presente que o autor apresenta uma versão analítica dos fenômenos mentais.

Assim, a tese obedece à seguinte estrutura:

No Capítulo primeiro, **O problema mente-corpo**, apresentaremos a visão crítica do filósofo ao debate da relação mente/corpo no cenário contemporâneo, fundamentalmente, as controvérsias argumentativas que resultam das propostas dualistas e materialistas. Da análise das dificuldades apresentadas pela abordagem cartesiana, Searle tenta mostrar que as soluções propostas pelas teorias materialistas contemporâneas conduzem, da mesma maneira, aos mesmos entraves que acompanham o dualismo tradicional. O nosso interesse, nesse capítulo, se volta à modalidade crítica da reflexão do filósofo, pela qual se constrói o seu pensamento,

como se o estímulo às suas ideias resultasse do confronto com seus oponentes. Apesar de suas objeções levarem o seu próprio viés, tratar-se-á de fazer uma exposição inicial que as neutralize, embora consideremos que é nesse movimento justamente que se articula o seu pensamento.

O segundo capítulo, **Ontologia e Epistemologia**, abordará o marco teórico a partir do qual Searle constrói sua teoria. O ponto de partida é uma revisão dos pressupostos filosóficos que, segundo a sua opinião, são a origem das nossas maiores dificuldades em resolver a relação corpo/mente. Esse capítulo trata, ademais, dos problemas que Searle deve enfrentar quando argumenta que a consciência é uma entidade ontologicamente subjetiva, cuja existência pode ser compreendida apenas por uma teoria empírica. Para tanto, segundo julgamos, a revisão conceitual dos conceitos “ontológico” e “epistemológico” se faz necessária.

O terceiro capítulo trata especialmente do **Naturalismo Biológico**. A explicação científica da consciência, em conformidade com a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia, se ergue sobre os pilares de dois conceitos fundamentais da epistemologia: a *causação* e a *redução*. Do programa de pesquisa que o filósofo propõe para o campo da consciência, esses dois pontos são essenciais: a função “causal” do cérebro no surgimento da consciência e o reconhecimento de que a explicação causal da consciência não é redutiva nem eliminativa. Os problemas que ambos os conceitos levantam, assim como a riqueza das discussões filosóficas a que deram lugar, exigiram uma breve revisão histórica, que situa a proposta de Searle e aponta suas diferenças em relação àquelas de maior transcendência no âmbito da filosofia da ciência. Daí a necessidade de contrapor as suas ideias com as dos filósofos modernos de linhagem tão diferente como Hume e Descartes, ou mesmo com as de fisicalistas contemporâneos como Jaegwon Kim, Daniel Dennett, Gerald Edelman, o analítico Peter Hacker e o neurocientista Maxwell Bennet, entre outros. Por outro lado, a caracterização da consciência como uma propriedade emergente do cérebro o aproxima tanto dos fisicalistas quanto dos dualistas de propriedades. Nesse capítulo, estaremos analisando esse jogo de tensões que nos ajuda a compreender o progresso da ciência hoje.

O capítulo quarto, **A Intencionalidade e o Background**, analisa conceitos fundamentais como conteúdo proposicional, *condições de satisfação*, *direção de adequação*, autorreferencialidade, a partir dos quais Searle explica como seriam possíveis os estados intencionais. Foi necessário abordar as características da intencionalidade tomando como base a sua obra *Intentionality*, fundamentalmente porque, segundo ele, foi com este livro que ele próprio teria transitado da filosofia da linguagem para a filosofia da mente. Para Searle, os estados intencionais são representações, *representam* objetos e estados de coisas no mesmo sentido que os atos de fala, ainda que a forma de representar seja diferente. Uma explicação da intencionalidade causal é fundamental para compreender os termos da relação entre os estados mentais e os seus conteúdos. Um dos problemas que Searle tenta resolver é a circularidade implícita à teoria causal da intencionalidade, articulando propostas internalistas e externalistas. O capítulo investiga a introdução de dois novos conceitos que contribuem para a compreensão de uma alternativa não polarizada: o *Background* e a Rede. A teoria examinada no capítulo anterior junto ao estudo da intencionalidade e a teoria do Background completariam a explicação da relação mente/cérebro/mundo exterior, mantendo a natureza biológica dos fenômenos mentais como ponto de partida e como ponto de chegada.

Na **Conclusão**, sintetizando e articulando os aspectos mais marcantes do programa de pesquisa de Searle, pretendemos, enfim, mostrar que, sem a revisão conceitual, que introduza uma redefinição de termos, a correta compreensão da origem e natureza da mente, da ciência e da consciência pode ver-se seriamente comprometida. Parece-nos que, tomando como tarefa filosófica a profilaxia conceitual, Searle tece, num jogo de tensões e embates epistemológicos, um caminho otimista para, tal vez, chegar à solução ou dissolução do problema da relação mente-corpo, que, como ele mesmo admite, continua em aberto. Esperamos, também, mostrar que a contribuição fundamental de sua obra consiste em propor uma formulação original do problema dos fenômenos mentais, assim como um programa de pesquisa e de métodos que envolvem possibilidades de esclarecimento, ou quiçá, de resolução. Por isso, não deixaremos de vincular a relevância do empreendimento filosófico de Searle às questões relativas ao ensino de ciência.

I. O PROBLEMA MENTE-CORPO

Searle propõe o debate sobre a relação mente-corpo recorrendo a Descartes como fonte introdutória do problema⁸. Ao analisar as dificuldades apresentadas pela abordagem cartesiana, tentará mostrar que as soluções propostas pelas teorias materialistas contemporâneas conduzem, da mesma maneira, aos mesmos entraves que acompanham o dualismo tradicional.

Assim, neste capítulo, estaremos apresentando as controvérsias argumentativas que existem entre dualistas e materialistas, e as suas dificuldades intrínsecas para a solução do problema mente/corpo. Simultaneamente, examinaremos as objeções apresentadas por Searle na tentativa de superar ambas as teorias. Desta maneira, manteremos o raciocínio argumentativo do filósofo, já que, em várias de suas obras, prefere dizer por que não é um dualista nem um materialista tradicional antes mesmo de propor sua própria teoria.

1.1 O DUALISMO DE SUBSTÂNCIA.

Na opinião de Searle (Cf. 2006, p. 49), Descartes nunca atingiu uma resposta que o deixasse satisfeito.

Além dos argumentos metafísicos a favor do dualismo de substância, exprimidos mais completamente nas *Meditações*⁹, Descartes reconhecia que a

⁸ Ver, por exemplo, *Mind: A Brief Introduction*, 2004, p. 49 e seg., *Consciousness and Language*, 2002, p. 18 e seg., *Minds, Brains and Science*, 1984, p. 17 e seg., *The Rediscovery of the Mind*. 1992, p. 22 e seg.

⁹ Na Meditação Segunda, Descartes (1996, p.270) desenvolve o conceito do eu pensante (*res cogitans*) como “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”, enfatizando sua dimensão epistêmica devido ao acesso privilegiado a si mesmo no *cogito*. Na Meditação Sexta não só desenvolve a incorporeidade da mente, também especifica a diferença essencial em relação ao corpo, pondo ênfase na dimensão metafísica ou ontológica da relação entre o corpo e a alma “[...] é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele” (p.326). Bento Prado (2004) opina que algumas das interpretações erradas de Descartes, como a de Ryle, por exemplo, pareceriam não ter lido mais do que as duas primeiras meditações, passando diretamente da dimensão epistemológica à ontológica, como se fossem insensíveis aos textos da Sexta Meditação que visam à positividade da união substancial como um fato “quase empírico”. Esse parece ser, também, o erro de Searle.

mente causava acontecimentos no corpo e que episódios no corpo provocavam acontecimentos na mente. Na Sexta Meditação, escreve:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc. que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc. nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo. (DESCARTES, 1996, p. 328-329)¹⁰.

A relação entre as substâncias que, supostamente, se excluem – mente e corpo - constitui, portanto, um enorme problema para Descartes, já que, embora incompatíveis e de natureza inteiramente distintas, estão “estreitamente conjugados, confundidos e misturados” de forma tal que dessa união seria possível constituir uma criatura humana capaz de sentir. Na sua obra *Paixões da Alma*, Descartes irá tratar de explicar essa união substancial entre o corpo e a alma que faz possíveis eventos tais como as emoções, as paixões e os apetites. As paixões constituem um dos aspectos da comunicação entre o corpo e a alma, sendo que a alma está “unida” ao corpo todo.

[...] não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível¹¹, [...] e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas

¹⁰ Importante destacar, nessa passagem, o sentido positivo que Descartes atribui à união entre o corpo e a alma, que *não* se encontra instalada como um piloto em seu navio e cujo conhecimento é tão confuso que lhe impede a distinção entre as duas substâncias. Na realidade, com esta nota, pareceria que o conhecido argumento do concebível só confirma a sua crença de que há uma distinção real entre o seu *eu* e o seu corpo, e, portanto, é capaz de perceber “clara e distintamente” a possibilidade de que ele mesmo existisse sem corpo algum. Interessa ressaltar, aqui, que as questões que concernem ao estatuto ontológico do sujeito de experiências e a sua relação com seu corpo, no dualismo cartesiano, são questões complexas que requerem uma leitura e reflexão cuidadosas, que escapam ao nosso propósito neste trabalho.

¹¹ Em Carta a Mesland citada por Guérault, (1968, p. 178-81), Descartes refere-se à indivisibilidade do corpo, própria do organismo humano, enquanto permanece sempre o mesmo em número durante o tempo no qual está unido à mesma alma. Nesse sentido seria indivisível, o que não compromete o argumento da divisibilidade do corpo na distinção real com a alma.

apenas com o conjunto dos seus órgãos, como transparece pelo fato de não podermos de maneira alguma conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se inteiramente dele quando se dissolve o conjunto de seus órgãos. (DESCARTES, 1973a, Art; 30).

A mente e o corpo não são apenas substâncias distintas; a mente, em Descartes, é definida inteiramente em termos de pensamento: a capacidade de possuir e de ter ideias a respeito da própria existência e de outras, de conectar ideias, de lembrar, de ordenar, de raciocinar, em suma, de ter consciência de uma forma puramente intelectual são tipos de pensamentos que não necessitam de um corpo. Mas as emoções e as paixões envolvem tanto pensamento como sensações e processos corpóreos. Por isso, dentro da visão cartesiana, emoções, como, por exemplo, a de raiva, não pertencem à mente, mas sim, à interação entre mente e corpo. Os desejos e vontades também estão associados ao corpo, já que não é suficiente pensar que aquela maçã parece boa para comer e vir a ter o desejo de comer maçã. Para se ter o desejo de comer a maçã deve-se ter a necessidade física de comer a maçã.

No seu sentido absoluto, a mente cartesiana não inclui desejos, apenas o pensamento de coisas desejáveis:

[...] é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas. (DESCARTES, 1973a, Art. 17).

Sabe-se que Descartes estudou anatomia e que teria observado um cadáver dissecado para tratar de averiguar onde estava o ponto de conexão entre mente e corpo, até formular a hipótese da glândula pineal, um pequeno órgão em forma de pêra situado na base do crânio. Descartes supôs que essa glândula era o lugar onde as forças mentais e as forças físicas entravam em contato:

[...] examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce

imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula. (Ibidem, Art. 31, p.149-150).

Acreditava ser esta glândula a principal sede da alma, por considerar que todas as outras partes de nosso cérebro e todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos, (dois olhos, duas orelhas, etc.), porém temos um único pensamento em relação a uma mesma coisa ao mesmo tempo, de forma que imaginou que deveria existir algum lugar onde as duas imagens provenientes da duplicidade dos órgãos dos sentidos pudessem se reunir antes de chegar à alma, evitando, assim, uma representação dupla.

Também é preciso lembrar que o termo “corpo”, que aparece com muita frequência nas obras de Descartes, às vezes se refere a corpo em geral, como matéria ou substância corpórea extensa em três dimensões (comprimento, largura e profundidade) que constitui o universo físico, outras como objeto individual e, outras vezes, usa o mesmo termo para referir-se ao corpo humano ou aos espíritos animais. Na *Sexta Meditação*, por exemplo, num mesmo parágrafo, utiliza-se do termo *corpus*, em dois sentidos, deixando margem para que os seus intérpretes encontrem ambiguidades:

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele. (1973, Art. 17, p.142)

Quando se refere ao corpo humano, Descartes o define puramente em termos de extensão, sendo que a sua existência, exceto onde interage com a mente, é apenas um sistema mecânico que não envolve nada mental relacionado

com a consciência ou com o pensamento. Ao contrário da mente, para explicar qualquer acontecimento no corpo, são necessários, apenas, conceitos espaciais. Assim, corpo é considerado como um mecanismo cujo comportamento se desenvolve sem a presença de uma finalidade consciente¹², nem objetivos naturais, apenas as mentes podem ter objetivos. Mesmo quando Descartes tenta explicar a transmissão de informação no sistema nervoso, atribui essa função aos “espíritos animais”, que, na sua fisiologia, são elementos inteiramente físicos. Em *As paixões da alma*, ele diz:

[...] o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido. (DESCARTES, 1973a, Art. 10).

Apesar de certa dificuldade para decifrar a qual corpo está se referindo, poderíamos convir que, em todos os casos, trata-se de uma substância extensa, ainda quando, no Resumo das *Meditações*, Descartes distingue o corpo humano do corpo tomado em sentido geral:

[...] a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes... donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem, (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza. (DESCARTES, 1973b, p.88).

Na opinião de Cottingham (1995), isto significaria que a substância corpórea ou “coisa extensa” (*res extensa*), que surge como uma noção clara e distinta, e que é possível ser reconhecida como distinta do *eu* ou da substância pensante, não é um corpo humano em particular, mas o corpo em geral.

¹² Na quinta parte do Discurso do Método, Descartes oferece uma explicação puramente mecânica do funcionamento da circulação do sangue quanto à contração e à expansão do coração, das artérias, veias, etc. como um sistema de bombeamento hidráulico. (ver DESCARTES, 1973, p.59-70)

Para Searle, apesar das ambiguidades, do “notório” reducionismo¹³ e da explicação mecanicista, devemos destacar a tentativa constante de Descartes de apresentar uma explicação sem obscurantismos nem especulações misteriosas da relação corpo e mente, uma visão, por assim dizer, mais científica.

Ademais, Searle (2006) reconhece que o argumento cartesiano para justificar a relação mente-corpo era razoável. Pela existência dos dois hemisférios cerebrais, a anatomia aparece duplicada, porém todos os nossos eventos mentais ocorrem de forma unitária, de maneira que é possível pensar na existência de algum ponto unificador onde confluem as duas correntes. O único órgão não duplicado que Descartes conseguiu achar dentro do cérebro foi a glândula pineal.

Não obstante, a solução para o problema da interação, proposta a partir da glândula pineal, não poderia realmente funcionar, entre outros motivos, porque a glândula pineal faz parte do cérebro, portanto, parte do mundo físico, ela ocupa espaço e, como tal, não pode pertencer ao reino mental.

Apesar das dificuldades para encontrar o ponto de contato entre alma e corpo, desde Descartes, o nosso filósofo observa que ainda persistem as tentativas¹⁴.

Segundo Searle (2006, p.50), Descartes cai em mais uma contradição quando acredita que nossa mente está, de certa forma, difundida em todo o corpo, já que, de acordo com a sua própria doutrina, a substância mental não pode ter extensão espacial e não poderia se irradiar em todo o corpo, porque não pode se difundir em absoluto.

Dentre os efeitos do dualismo cartesiano, Searle acredita que as suas derivações ontológicas teriam trazido como consequência direta a ilustração de um mundo onde a mente não faz parte do universo comum, um universo composto pela mesma matéria, configurada de formas diferentes, que obedecem às leis da física, incluindo o corpo humano. A partir daí, teria surgido a ideia de um “mundo objetivo”,

¹³ O reducionismo cartesiano não é tão notório para alguns intérpretes; para eles, a ideia de união substancial não é redutível à ligação entre duas naturezas simples, por não se tratar, justamente, de uma ligação simples. (Cf. PRADO, 2004, p.104).

¹⁴ John Eccles (1966), neurobiólogo Premio Nobel, susteve, num debate com Searle, que a alma se une ao cérebro na área motriz suplementar. Sua afirmação se baseava no estudo do nível de atividade cerebral quando o sujeito leva a cabo uma tarefa ou um pensamento. (Cf. SEARLE, 2006, p.50)

feito de matéria e governado pelo mesmo conjunto de leis sobre o qual as mentes refletem; e, por outro, um “mundo subjetivo”, formado pelas mentes que pensam sobre o mundo e sobre os objetos existentes nele. Não obstante, um estudo realizado por Daston e Galison (2007) revelaria certo anacronismo nesta inferência; os autores alegam que os termos *subjetivo* e *objetivo*, originalmente – final da Idade Média - significavam exatamente o oposto do que eles significam hoje, a saber: *objetivo*, fazia referência às coisas como elas são apresentadas à consciência e *subjetivo* estaria a se referir às coisas em si. Conforme essa pesquisa, a mudança do significado dos termos, tal como o entendemos hoje, teria ocorrido no século XIX, como resultado do esforço dos cientistas por remover os vestígios do observador nas suas pesquisas¹⁵. Assim, Searle teria pulado essa trajetória histórica, afirmando que os efeitos imediatos do dualismo cartesiano restringiriam o corpo humano ao mundo objetivo, entretanto as mentes pertenceriam ao mundo subjetivo, ainda que ambos os mundos pareçam interagir.

Desta oposição derivaria a ideia de que se algo é objetivo, deve ser igualmente acessível a todos os observadores competentes, fundamentando, dessa maneira, a pressuposição metafísica básica de que a realidade é objetiva e possível de ser conhecida cientificamente, reduzindo o conhecimento dos fenômenos mentais à experiência subjetiva¹⁶.

Devido ao “fracasso” do dualismo cartesiano, em especial sua impossibilidade de apresentar uma descrição adequada da relação entre mente e corpo, poder-se-ia dizer que o dualismo de substância ficou descartado entre as propostas filosóficas e científicas atuais. Searle (2006) agrega um argumento adicional contra qualquer movimento reivindicatório atual do dualismo de substância, fundado na impossibilidade de mostrar coerência entre esse dualismo e a física moderna: se o dualismo de substância é verdadeiro, deve-se deduzir que uma das leis mais fundamentais da física, a lei da conservação, é falsa. Não obstante, visto o

¹⁵ Segundo os autores citados, a palavra 'objetividade' tem uma história *Summersault*. “As palavras objetivas e subjetivas caíram em desuso durante os séculos XVII e XVIII e foram invocadas apenas ocasionalmente, como termos técnicos. Foi Immanuel Kant que espanou o mofo escolar da terminologia de “objetiva” e “subjetiva” e deu nova vida e novo significados [...] Para Kant, a linha entre o objetivo e o subjetivo, geralmente circula entre universal e particular, não entre o mundo e a mente”. (DASTON e GALISON, 2007, pp.29-30).

¹⁶ Dedicaremos um espaço, no seguinte capítulo, à discussão em torno dos sentidos subjetivo/objetivo, epistemológico e ontológico.

que sabemos sobre o funcionamento do mundo, é muito difícil adotar o dualismo substancial como hipótese científica¹⁷.

Por outro lado, junto com a tradição cartesiana, herdamos, também, um vocabulário, para Searle “nada inocente”, com categorias historicamente condicionadas que nos impelem a raciocinar num certo sentido. “Estou convencido de que parte da dificuldade reside em continuarmos a falar acerca de um problema do século XX com um vocabulário fora de moda e próprio do século XVII.” (SEARLE, 1987, p. 19). O vocabulário inclui alternativas excludentes: físico *versus* mental, corpo *versus* mente, materialismo *versus* mentalismo, matéria *versus* espírito.

É por este caminho que Searle tentará mostrar que é através dessas “falsas” oposições que as respostas ao problema mente/corpo aparecem sem solução ou extremamente complexo.

Da mesma forma, essas falsas oposições estariam restringindo as alternativas disponíveis à Filosofia da Mente já que se teria que optar por ser monista ou dualista e, em consequência, materialista ou idealista, e assim por diante¹⁸. Searle aponta que a maior parte das soluções ensaiadas para o problema mente/corpo acaba por negar ou minimizar a existência de um dos dois conceitos. No fundo, trata de deixar em evidência que são as mesmas razões que mostram que a aparente oposição entre essas metafísicas é meramente efeito de superfície e que os opostos partilham do mesmo equívoco filosófico de base. O esforço de Searle deve ser compreendido no empenho por desqualificar os termos das rixas com o desdobramento da análise conceitual e gramatical do comportamento dos conceitos em questão.

¹⁷ O princípio da clausura causal do físico – “se um estado físico tem uma causa, tem uma causa física completamente suficiente” - é utilizado por Searle como um pressuposto inquestionável, porém haveria objeções filosóficas ao argumento da clausura causal que não são tomadas a sério pelo filósofo, fundamentalmente porque, na sua formulação, já incorpora supostos fortemente fisicalistas. Isto faz pensar que, muitas vezes, em filosofia, os argumentos que deixam o adversário fora de combate parecem cair numa petição de princípios. Voltaremos sobre este assunto em oportunidade de discutir os fundamentos teóricos do naturalismo biológico.

¹⁸ Alguns dos debates de Searle com representantes de doutrinas derivadas do materialismo, foram transcritos em *The mystery of consciousness*, onde o autor mapeia e polemiza com os expoentes das diferentes linhas de pesquisa no âmbito da filosofia da mente (Chalmers, Penrose, Dennett, Rosenfield). No decorrer deste trabalho, faremos menção a essas posições.

1.2 DUALISMOS DE PROPRIEDADES.

A hipótese do dualismo de propriedades pretende resolver a interação mente-corpo numa proposta congruente com o resto de nossos conhecimentos sobre o mundo. Esta, basicamente, afirma que, no mundo, não há dois tipos de substâncias, apenas dois tipos de propriedades. Neste caso, os seres humanos exibem a característica de que o seu corpo físico, em particular seu cérebro, tem propriedades físicas e propriedades mentais.

O filósofo David Chalmers (1996) com quem Searle estabelece um conhecido debate, (Cf. SEARLE, 1998, cap. 6), é um dos que defende uma forma de dualismo de propriedades, por ele batizado de *dualismo naturalista*.

Resumidamente, Chalmers defende que a consciência é uma propriedade não-física do mundo.

Resisti a tal afirmação por muito tempo, até concluir que ela nos é imposta devido a um forte argumento: (...) a estrutura física do mundo - a distribuição exata de partículas, campos de força em tempo e espaço – é logicamente consistente com a ausência da consciência, logo, a presença da consciência é um fato ulterior sobre nosso mundo. (CHALMERS, 1998, p.179)

Segundo Chalmers, para explicar por que e como o cérebro sustenta a consciência não é suficiente, apenas, explicar o cérebro, é necessário explicar nomologicamente como ocorre a ligação cérebro/consciência. Sustenta, ademais, que a consciência deve ser concebida como um ingrediente que se acrescenta aos próprios fenômenos mentais – um ingrediente suplementar, que resistiria a qualquer tentativa de *redução* dos fenômenos conscientes a fenômenos de qualquer outra natureza. O dualismo naturalista, na visão de Chalmers, admite que os fenômenos conscientes sejam compatíveis com a estrutura funcional da mente; esta ideia permite desenvolver uma teoria não-reducionista da consciência. Com isto, a teoria proposta por Chalmers consiste em admitir um conjunto de *princípios psicofísicos*, ou seja, princípios que conectariam propriedades de processos físicos com propriedades da experiência sem que, entretanto, a experiência consciente seja reduzida ou redutível a qualquer tipo de estrutura física ou funcional. No seu livro, Chalmers (1996) introduz o conceito de *superveniência* para explicar, justamente,

essa articulação entre consciência e realidade física. A determinação de propriedades supervenientes pode ser *lógica* (conceitual) ou *natural* (empírica ou nômica). No caso da superveniência *lógica*, as propriedades *B* são consequência automática da existência das propriedades *A*, ou seja, não seria possível conceber *A* sem conceber *B*. Já no caso da superveniência natural, é possível conceber *A* sem conceber *B*, mas existe uma conexão empírica, *de fato*, entre *A* e *B*. Chalmers tenta mostrar que estados conscientes não são *logicamente* supervenientes em relação a estados físicos. Estados conscientes são, no máximo, natural ou empiricamente supervenientes em relação a estados físicos, ou seja, não há conexão lógica entre base física ou arquitetura funcional e consciência. A consciência é contingente em relação a sua base física, ela é um *fator suplementar* que, entretanto, mantém uma relação de dependência com o mundo físico – uma relação de dependência e, ao mesmo tempo, de irreducibilidade, que caracteriza a superveniência. (Cf. CHALMERS, 1996, p. 33 e seg.). Por estes argumentos é que, na sua discussão com Searle, ele reafirma que a estrutura física do mundo “é logicamente consistente com a ausência da consciência, logo, a presença da consciência é um fato ulterior sobre nosso mundo.” (CHALMERS, 1998, p. 179). Segundo Searle, este argumento não é suficiente para inferir que a consciência seja algo não físico.

Chalmers sugere, também, que é a informação que faz com que o estado funcional provoque a consciência. “O processamento de informação é tão simples que devemos esperar que os estados fenomenais correspondentes sejam igualmente simples.” (CHALMERS, 1996, p.293). A questão é que, se adotarmos o sentido amplo de informação, onde todo fenômeno que provoca uma mudança física contém informação, e se a consciência surge a partir de informação, então, é possível inferir que a consciência está em todo lugar ou, pelo menos, que um determinado grau de consciência está associado a cada sistema no mundo natural, assim como os termostatos do exemplo de Chalmers. Essa posição se chama pansiquismo. É verdade que Chalmers se declara agnóstico com referência ao pansiquismo, porém admite que não há argumentos decisivos que o contradigam.

Para Searle, a irreducibilidade da consciência, por si só, não é uma prova do dualismo de propriedades; afirma que o dualismo naturalista defendido por Chalmers é uma extravagância metafísica que estabelece uma distinção espúria entre consciência e realidade física, uma distinção que ignora as características

neurobiológicas específicas do cérebro, que produz estados conscientes e “qualia”. Com referência à crença de que a consciência surge da organização funcional, e à hipótese de que seria a *informação* a chave para a ligação entre processos físicos e a consciência, Searle alega que assumir este pressuposto tem como consequência inevitável o pampsiquismo.

Na opinião de Searle, mesmo o dualismo de propriedades, evitando postular uma substância mental independente, herda algumas das dificuldades do dualismo substancial. Para ele, os dualistas de propriedade não conseguem explicar um aspecto fundamental da relação mente/corpo: como é possível que as propriedades mentais possam atuar de maneira causal para produzir algum efeito? (Cf. SEARLE, 1998, p.165).

Uma das soluções propostas pelo dualismo de propriedades, que Searle comenta, é considerar que os estados mentais existem, mas são epifenômenos, “[...] um tipo de resíduo vaporoso liberado pelo cérebro, mas incapaz de fazer qualquer coisa por conta própria”, (SEARLE, 2000, p.60), ou seja, não teriam nenhum efeito causal, não cumpririam nenhum papel causal significativo no mundo físico.

Sem entrar aqui em detalhes sobre esta doutrina e suas variantes, o que Searle levanta é que, no fundo, a solução do dualismo de propriedades, - cuja proposta é que há propriedades do corpo – especificamente do cérebro – que não são propriedades físicas correntes como o resto de nossa constituição biológica - continua com a ideia de *entidades mentais não materiais*, atribuindo, desta forma, categorias ontológicas às propriedades. Para ele, de certa forma, os dualistas de propriedade continuariam com as dificuldades do dualismo tradicional, ainda contando a seu favor a intuição que todos temos de nossas experiências subjetivas como diferentes dos objetos físicos que nos rodeiam.

1.3 MATERIALISMO¹⁹

¹⁹ O termo “materialismo” é, muitas vezes, usado indistintamente com “fiscalismo”. Contudo, Jaegwon Kim (1999) marca algumas diferenças sutis entre estes termos, sendo a mais saliente a de que o fiscalismo – algumas traduções falam em “fiscismo” - indica um reconhecimento de que algo como a física atual é a derradeira teoria explicativa de todos os fatos, ao passo que o materialismo

Supondo, como afirma Searle, que se trata de uma falsa oposição entre os conceitos mente/corpo, somada às dificuldades próprias do dualismo, surge como alternativa a conjectura de que tudo possa pertencer a uma só classe ou entidade: a matéria²⁰.

Sucintamente, para o materialismo, a única realidade existente é a realidade material ou física e, conseqüentemente, todas as formas de materialismo, redutíveis ou não, “desautorizam almas imateriais, espíritos vitais, enteléquias e similares” (Cf. McLAUGHLIN. e BECKERMANN, 2008). Em geral, afirmam que o que nós chamamos de processos e estados mentais são estados e processos sofisticados de um complexo sistema físico: o cérebro.

Embora o materialismo se apresente como uma das únicas alternativas cientificamente aceitáveis ao dualismo tradicional, Searle realiza uma análise das diferentes versões do materialismo, tentando mostrar “[...] o que há de errado com a tradição materialista na Filosofia da Mente” (SEARLE, 1997, p.10).

Nas observações que Searle faz aos materialistas, ele destaca o fato de não encontrarem uma fórmula que consiga dar uma descrição materialista da mente sem negar a evidência que surge da experiência de que todos temos estados conscientes e estados intencionais²¹.

[...] todas as formas contemporâneas de materialismo que conheço têm o objetivo comum de tentar se livrar dos fenômenos mentais em geral e da consciência em particular, conforme entendida normalmente, reduzindo-os a alguma forma física ou material. (SEARLE, 2000, p.51).

não está necessariamente ligado ao sucesso da física enquanto teoria explicativa básica do mundo. De todas as formas, nenhum dos dois termos, é livre de problemas. Na opinião de Pessoa (2011), entre as várias acepções, ‘materialismo’ parece sugerir que a matéria seria o *fundamento*, não energia, campos ou outra entidade física, numa versão metafísica de realidade última. Por outro lado, o termo ‘fiscalismo’ parece se comprometer com a tese de que a química e a biologia são redutíveis à física, mas não é preciso supor isso. “[...] O ponto principal é a tese de que a mente é constituída unicamente das entidades e processos descritos nas ciências naturais não-intencionais, ou seja, na física, química, biologia, geociências, etc;” (PESSOA, 2011).

²⁰ Descartamos, aqui, o monismo idealista por ser uma doutrina pouco expressiva na atualidade e sobre a qual Searle não se posiciona.

²¹ Dedicaremos um capítulo às reflexões sobre a intencionalidade da consciência

Com esta afirmação, Searle está colocando todas as formas de materialismo num mesmo saco, não levando em conta, por exemplo, formas de materialismo que se proclamam não reducionistas ou não eliminativistas²².

Para a compreensão da concepção da mente defendida pelo filósofo, introduziremos os argumentos que Searle desenvolve na sua visão crítica dessas formas contemporâneas de materialismo e as suas diferentes versões²³.

Antes, porém, tentaremos apontar as diversas formas de abordagem do problema mente-corpo dentre as correntes materialistas dominantes.

1.4 O BEHAVIORISMO

Pode-se afirmar que o behaviorismo é a primeira forma influente de materialismo no século XX. A noção de mente foi sendo afastada, gradativamente, do campo do conhecimento científico, à medida que a ciência física se desenvolvia, tornando-se evidente que o dualismo cartesiano, que sustentava a tese interacionista, violava o princípio de conservação de movimento, pois supunha que a mente, uma substância incorpórea, poderia alterar a direção de movimento de um corpo. Um exemplo podemos ver em William James, que publica, no começo do século passado (1904), o polêmico artigo *A consciência existe? (Does consciousness exist?)*, onde afirma:

Creio que uma vez evaporada e reduzida a este estado de pureza diáfana, a consciência está bem perto de desaparecer por inteiro. Ela se torna um nome de um não-ser e não tem direito a um lugar entre os princípios primeiros. Aqueles que teimam em aferrar-se a ela, prendem-se a um simples eco, ao vão ruído que deixou atrás dela, na atmosfera filosófica, a alma em vias de desaparecer [...]. De uma vez por todas, parece-me que chegou a hora de descartar a consciência de maneira aberta e universal (JAMES, 1977, p. 169).

²² Um caso de materialismo não reduutivo, que analisaremos adiante - ou emergentismo - aceita o fisicalismo de *ocorrência* (instâncias de estados mentais são instâncias de estados neurofisiológicos), mas rejeita o fisicalismo de *tipo*, pois tipos mentais seriam redutíveis a tipos físicos. O “monismo anômalo” de Davidson (1995) rejeita que tipos mentais intencionais sejam redutíveis a tipos cerebrais e introduz a noção de que estados mentais sobrevivem a estados corporais, semelhante à interpretação de Chalmers com o conceito de “superveniência”. Por isso, o materialismo não-reduutivo, muitas vezes, deriva no dualismo de propriedades.

²³ Boa parte destes argumentos pode ser encontrada em *A redescoberta da mente*, Cap. 1.

John B. Watson (1878-1958), precursor do *behaviorismo* norte-americano, inicialmente não nega a existência de fenômenos psíquicos, mas entende que a psicologia deve se desinteressar desses fenômenos por razões científicas ou metodológicas. Num texto considerado o manifesto de fundação do behaviorismo, Watson diz:

A psicologia, tal como a interpreta o *behaviorista* é um ramo puramente objetivo e experimental da ciência natural. Seu objetivo teórico é a predição e o controle do comportamento. A introspecção não é parte essencial de seus métodos, nem o valor científico de seus dados depende da facilidade com que podem ser interpretados através da consciência. O *behaviorismo*, em seu esforço para conseguir um esquema unitário da resposta animal, não reconhece linha divisória entre o homem e os animais irracionais. O comportamento do homem, com todo o seu refinamento e toda a sua complexidade, constitui apenas uma parte do esquema total de pesquisa do *behaviorista*. (WATSON, 1913, p.158)

Na opinião de André Tilquin (1950, p.10), o desinteresse pelo estudo dos processos mentais conscientes é justificado pelo behaviorista porque exige o emprego de um procedimento de observação especial pouco familiar, que é a introspecção. Ao contrário, os antecedentes, os concomitantes e os consequentes corporais dos processos conscientes parecem ser mais acessíveis, e eles pedem, apenas, como processo de constatação e de investigação, a observação ordinária.

Ou seja, para se estabelecer como uma ciência “não contestada”, tal como a física, a biologia ou a neurofisiologia, a psicologia deveria, sob a ótica behaviorista, abandonar o estudo introspectivo dos estados mentais conscientes, para privilegiar, exclusivamente, a observação do comportamento (*behaviour*) do homem e do animal de maneira indiferenciada.

Vale destacar que, num primeiro momento, o *behaviorismo* não nega a existência dos estados e processos mentais conscientes, apenas afirma que a psicologia, deve se limitar, unicamente, à observação do comportamento dos organismos, caracterizando, desta forma, o *behaviorismo metodológico*.

Está aí uma atitude que é anterior ao behaviorismo e é a atitude inicial do behaviorismo. Em seus primeiros escritos, Meyer, Watson e Weiss admitem o dualismo, provavelmente sob sua forma ontológica, paralelística e epifenomenista. (TILQUIN, 1950, p. 12).

Em realidade, o behaviorismo metodológico foi um projeto de investigação em psicologia mais do que uma proposição substantiva acerca da existência ou inexistência da mente, e a objeção mais importante, feita ao dualismo, radicava, não tanto na postulação de entidades inexistentes, mas na sua irrelevância desde um ponto de vista científico. As proposições científicas deveriam ser verificáveis de maneira objetiva²⁴ e as únicas proposições sobre a mente humana que poderiam cumprir essa condição são as referidas ao comportamento do homem.

Oficialmente os psicólogos acadêmicos não efetuaram postulados metafísicos; as mentes e entidades mentais, pelo que se sabe, podem existir, mas isso não deve ser presumido no experimento psicológico ou na teoria. A teoria psicológica deveria consistir, segundo o positivismo lógico, na subsunção de generalizações empiricamente estabelecidas de estímulos e respostas em generalizações mais abrangentes de estímulo e resposta. (LYCAN, 2002, p.167).

É somente num segundo momento que o behaviorismo descarta, definitivamente, a consciência, afirmando a tese de um *monismo materialista* (*behaviorismo ontológico*). A abordagem comportamentalista de Watson conduziria a psicologia para a afirmação de um *monismo materialista*, deflagrando, assim, uma espécie de crise da noção de *consciência* nos estudos psicológicos. Por conseguinte, a psicologia passaria, no auge do behaviorismo watsoniano, por um processo de redefinição do seu objeto de investigação, não mais sealaria em consciência ou espírito, mas sim, em comportamento (*behaviour*).

Na filosofia, o behaviorismo acadêmico assume uma forma metafísica: a do behaviorismo lógico ou analítico, cujo postulado se baseia na afirmação de que as atribuições mentais *significam* coisas fundadas em respostas comportamentais a estímulos ambientais. Para o behaviorismo lógico (Ryle, Carnap), falar de fenômenos mentais seria, apenas, uma forma abreviada de falar sobre o comportamento corporal visível.

²⁴ A transcendência do momento a partir do qual surge a preocupação onde a ciência ostente como virtude epistêmica a objetividade, é ricamente descrita pelos autores Daston e Galison, que comparam a entrada da objetividade na ciência a uma avalanche: “no início, algumas rochas tremendo, galhos caindo e quantidades insignificantes de escorregamento de neve; mas depois, quando as condições estão maduras, eventos isolados, ainda que pequenos, podem provocar um enorme fluxo descendente” (Cf. DASTON e GALISON, 2007, p. 49).

Um enunciado sobre o estado mental de uma pessoa, dizer, por exemplo, que José está com dor na perna, significa o mesmo que – ou pode ser traduzido por – um conjunto de enunciados sobre seu comportamento real e possível, equivalente a colocar um número indefinido de proposições como: Se José está se agitando, se está gemendo quando mexe a perna, se não consegue caminhar, então, está com dor. Ter um estado mental apenas significaria estar *disposto* a exibir certos tipos de comportamentos.

O conceito de *disposição*²⁵, por sua parte, dever-se-ia analisar em termos de proposições hipotéticas da forma: “se p, então q”. Aplicadas ao problema dos estados mentais, essas proposições assumiriam a seguinte forma: “se existe tal condição resultará tal comportamento”. Da mesma forma, dizer que José acredita que vai chover, para um behaviorista, equivale a colocar uma série de proposições como: se as janelas da casa de José estão abertas, ele as fechará; se as ferramentas ficaram à intempérie, as guardará; se José vai caminhar, levará um guarda-chuvas, e assim sucessivamente. (Cf. Searle, 2006, p. 73).

A tentativa de tratar as relações mente-corpo como um problema linguístico ou lógico que poderia ser resolvido (ou dissolvido) após uma cuidadosa revisão do vocabulário que usamos para nos referir aos nossos (possíveis) eventos mentais teve como precursor Gilbert Ryle (1900-1976). Em *The concept of mind* (1949), Ryle propõe a aplicação da *ordinary language philosophy* (filosofia da linguagem comum) como metodologia para tentar resolver os problemas que envolvem a natureza do mental. A especulação acerca da natureza dos fenômenos mentais é substituída por um método de análise da linguagem (conhecido como *análise conceitual*), cujo objetivo é detectar e eliminar o que Ryle denomina de “equivoco categorial” ou “transgressão categorial”. Para elucidar a noção de “equivoco categorial”, Ryle oferece uma série de exemplos, como o do relato do estrangeiro que, pela primeira vez, vê um jogo de futebol, aprende qual é a função de cada jogador, quem ataca, quem defende, a do árbitro, mas pergunta: quem, no campo de jogo, tem a função de contribuir com o espírito de grupo? (*sprit de corps*). Segundo Ryle, o estrangeiro

²⁵ As disposições, segundo Ryle, podem ser caracterizadas como potencialidades decorrentes das propriedades físicas ou físico-químicas constitutivas dos corpos as quais podem se efetivar ou não; para tanto dependerá da interação com o meio ambiente, como, por exemplo, o açúcar, que tem a qualidade de se dissolver, designa uma disposição do açúcar: a de se dissolver. (Cf. RYLE, 1949 p. 117).

estaria buscando o que não corresponde. O espírito de grupo não é uma parte do futebol complementar às outras, é o empenho com que se desenvolve cada uma das funções do grupo. Ryle esclarece que mostrar a consciência de grupo não é o mesmo que defender ou atacar, mas também não é algo distinto. (Cf. Ryle, 1949, p.15). O autor propõe uma reforma dos conceitos mentais erroneamente formulados, reforma que deverá ocorrer nos fundamentos mesmo do dualismo substancial²⁶. Em sua opinião, boa parte do erro categorial deriva do fato de Descartes ter dado uma interpretação mecânica aos fenômenos mentais.

A posição antidualista defendida consistirá em mostrar que o problema mente-corpo é decorrente de uma transgressão desse tipo, ou seja, este problema seria o resultado de uma confusão teórica cuja origem está na maneira pela qual empregamos nossa linguagem (Ryle, 1949, p. 16).

Uma análise atenta da linguagem que utilizamos para nos referir a estados mentais dissolveria a confusão e, com isso, o problema das relações entre mente e corpo se resolveria, ficando em evidência que se trataria de um *pseudo-problema*²⁷. Por exemplo, quando dissemos “minha mente cansou de tanto pensar” ou “estudar me causa dor de cabeça”, estaríamos, se a interpretação de Ryle é correta, contribuindo para um falso problema, pois essas são expressões que, implicitamente, se referem à mente como uma coisa ou substância *separada* do corpo (tal como o *sprit de corps* do exemplo citado)²⁸.

Segundo Searle (2006), as dificuldades enfrentadas pelos behavioristas lógicos ficavam em evidência quando não apresentavam uma explicação plausível nem determinavam como realizar a tradução das proposições sobre a mente em proposições sobre o comportamento. Haveria várias dificuldades técnicas no que se refere à maneira de especificar os antecedentes das hipóteses sem cair em

²⁶ Ryle designa o dualismo substancial como “doutrina oficial”: “Tal es, en síntesis, la doctrina oficial. Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como “el dogma del Fantasma en la Máquina”, que espero poder probar como enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio. No es, meramente, un conjunto de errores. Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial”.(Cf. RYLE, 2005, p.13). Ver nosso comentário sobre esta interpretação em nota 9 deste capítulo.

²⁷ Este será um dos argumentos que Searle utilizará para fundamentar sua crítica às doutrinas materialistas e dualistas.

²⁸ Erros desse tipo seriam cometidos por pessoas que não sabem como empregar o conceito “espírito de grupo”, porém os erros categoriais teoricamente interessantes são os cometidos por pessoas capazes de aplicar tais conceitos ou pelo menos que conhecem sua aplicação; não obstante, podem atribuir ditos conceitos a tipos lógicos distintos de aqueles aos que pertencem. (Cf. RYLE, 1949, p.15)

circularidade. No caso da crença de José na iminência da chuva, por exemplo, os behavioristas decomporiam essa crença em conjuntos de proposições sobre o seu comportamento para se proteger da chuva. Porém, a objeção de Searle aponta para o fato de que somente poderíamos fazer essa redução se partíssemos da suposição de que José deseja, realmente, se manter seco. O suposto de que levará um guarda-chuva, se acreditar que vai chover, só é plausível se presumimos que José não quer se molhar. Na opinião de Searle (2006, p. 75), se analisamos a crença em termos de desejo, parece apresentar uma espécie de circularidade na redução:

[...] parecia haver um problema quanto a uma determinada forma de circularidade na análise: para expormos uma análise da crença em termos de comportamento, parece que temos de fazer referência ao desejo; para apresentarmos uma análise do desejo, parece que temos de fazer referência à crença. (SEARLE, 1997, p.53).

A circularidade se manifesta em que não foi reduzida a crença ao comportamento (acreditar que vai chover e levar guarda-chuva), foi reduzida ao comportamento e ao *desejo* (de não se molhar) com o qual continuamos perante um estado mental que é necessário analisar. Searle acrescenta que a mesma observação poderia ser feita com referência à redução do desejo. A circularidade pode ser observada quando o argumento de que o desejo de José de estar seco consiste na sua disposição para levar um guarda-chuva só parecerá remotamente plausível se supomos que ele prevê a proximidade da chuva. (Cf. Searle, 1997, p.53).

Nesse sentido, atribuir um estado mental a uma pessoa consiste em atribuir-lhe uma *disposição comportamental adequada*, nos termos de Ryle. Uma disposição comportamental, no sentido que aqui se entende, é a tendência ou propensão de uma pessoa a se conduzir de um determinado modo em circunstâncias específicas. Assim, por exemplo, um behaviorista lógico poderia sugerir que atribuir a José a crença de que está chovendo simplesmente é atribuir-lhe uma disposição a fazer coisas cuja lista deve ser interminável, já que não há nenhum limite nas maneiras como alguém poderia manifestar a crença em questão. Mas o fato mesmo de que essas listas de condutas não tenham, necessariamente, um limite fixo, coloca um problema ao behaviorismo lógico. Se tomarmos novamente a crença de José, de que está chovendo, o problema é que alguém pode, perfeitamente, ter essa crença e

não fazer nenhuma das coisas da lista correspondente nas circunstâncias apropriadas. Assim, por exemplo, José pode acreditar que está chovendo e deixar em casa o guarda-chuva, não fechar as janelas, etc. Isto significa que o modo como se comporta uma pessoa que tem uma determinada crença, em circunstâncias dadas, não depende unicamente de qual seja a crença, senão, também, de quais outros estados de atitude tenha essa pessoa naquele momento, como, especialmente, seus desejos. O mesmo pode ocorrer com os estados de sensações, como a dor; a pessoa pode sentir dor e, não obstante, suprimir os tipos de conduta que o *behaviorista* lógico afirma que definem sentir essa dor. De fato, não existem condutas que caracterizem, universalmente um estado de atitude com um determinado conteúdo proposicional ou um estado de sensação de um tipo específico. Em consequência, é impossível explicar, em termos de supostas disposições à conduta, o que significa que alguém se encontre em tal estado.

Para Searle, a ideia, defendida pelos behavioristas lógicos, de que os estados mentais não consistiam em outra coisa que comportamentos e disposições comportamentais, se opõe à intuição do sentido comum de que há relações causais entre nossos estados mentais e nosso comportamento exterior. Negar os estados mentais quando a dor leva a gritar e tomar uma aspirina, bem como quando a crença de que vai chover e o desejo de estar seco faz com que carregue um guarda-chuva mostraria a evidência dessa relação. A crítica de Searle se apoia na evidência, obtida pelo senso comum, da relação causal que seria negada pelos behavioristas, por não poderem explicar as relações causais entre a experiência interna e o comportamento externo, já que negam a existência de toda experiência interna. “E isso, sabemos, é totalmente contrário ao nosso senso usual sobre o que é ser um ser humano” (SEARLE, 1997, p. 54).

Na opinião de Searle, a verdadeira dificuldade do behaviorismo está no seu repúdio total ao interno, ao privado e ao subjetivo, excluindo da compreensão científica algo tão “real” como as ocorrências mentais íntimas. Essas ocorrências, se submetidas a um estímulo determinado, não estão acompanhadas por comportamentos característicos nem constituem simples fatos hipotéticos de modalidades de comportamento. A sensação de dor é uma coisa, o comportamento induzido pela dor é outra. Daí que, para Searle, são as objeções de senso comum as mais embaraçosas porque seus argumentos apelam às nossas intuições.

De resto, poderíamos dizer que a crítica ao behaviorismo, formulada por Searle, corre perigo de ser vista como uma petição de princípio. Assim como em outras oportunidades, reitera o seu estilo de contra-argumentação quando apela às evidências do senso comum para dar provas da existência dos estados mentais.

1.5 FISICALISMO E TEORIAS DA IDENTIDADE

Dentre os críticos do behaviorismo, destacaram-se os argumentos de Ullin Thomas Place²⁹ (1924-2000), apresentados num artigo em 1956 (*Is Consciousness a Brain Process?*), onde observa que existe uma espécie de “resíduo intratável” de estados mentais conscientes que não comportam relações claras com qualquer tipo de comportamento. Nesse artigo, Place defenderá que a tese de que a consciência é um processo que ocorre no cérebro é uma hipótese científica razoável e que não pode ser recusada por simples motivos lógicos; ou seja, não seria um absurdo lógico supor que pode haver fenômenos mentais isolados, independentes da realidade material. Admite que alguns estados e eventos mentais são genuinamente internos e não devem ser identificados com o comportamento externo ou com disposições hipotéticas de comportamento. Pelo contrário, invertendo a proposta dos behavioristas, sugere que os eventos mentais episódicos são neurofisiológicos e idênticos aos estados e eventos que ocorrem no sistema nervoso central de seu portador. Mas, nessa proposta, descarta qualquer interpretação reducionista:

[...] não estou afirmando que enunciados sobre sensações e imagens mentais são redutíveis a ou analisáveis em termos de enunciados sobre processos cerebrais, do modo como ‘enunciados de cognição’ são analisáveis em termos de enunciados sobre o comportamento. Dizer que enunciados sobre a consciência são enunciados sobre processos cerebrais é evidentemente falso. (PLACE, 1956, p.45).

Nesse quadro, era de supor que a identidade entre a mente e o cérebro fosse uma identidade empírica, da mesma forma como se supunha que entre uma

²⁹ Em 1959, J.J.C. Smart publica o artigo “Sensations and brain processes” na *Philosophical Review* propondo novos argumentos a favor da teoria da identidade que, junto a Place, inaugura uma nova linha materialista na interpretação da relação corpo/mente.

nuvem e uma massa de minúsculas partículas de água ou entre água e moléculas de H₂O houvesse identidade empírica ou contingente.

Segundo Place, por uma regra da linguagem, que se aplica quase universalmente, “[...] nós normalmente temos a justificativa de passar da independência lógica de duas expressões para a independência ontológica dos estados de coisas aos quais elas se referem” (Ibidem, p. 46). Isto explicaria a convicção de que a consciência e “processos cerebrais” devem ser entidades independentes, porque os termos utilizados para se referir a eles são logicamente independentes. Mas, para ele, o argumento que, a partir da independência lógica das duas expressões, conclui pela independência ontológica das entidades às quais elas se referem, fracassa no caso dos processos cerebrais e da consciência, porque este é um dos poucos casos em que a regra não se aplica. Place recorre a outro exemplo:

[...] dizemos que o relâmpago é um movimento de cargas elétricas. Como no caso da consciência, por mais de perto que olharmos o relâmpago, nós nunca seremos capazes de observar as cargas elétricas. Além disso, assim como as operações para determinar a natureza do estado de consciência de alguém são radicalmente diferentes daquelas operações envolvidas na determinação da natureza dos processos cerebrais de alguém, assim também as operações para determinar a ocorrência do relâmpago também são radicalmente diferentes das operações envolvidas na determinação da ocorrência de um movimento de cargas elétricas. (PLACE, 1956, p. 47-48).

De fato, a experiência do relâmpago por um lado e das cargas elétricas por outro são diferentes, ainda que estejam invariavelmente associadas; os termos “relâmpago” e “descarga elétrica” significam coisas bastante diferentes tanto que utilizamos diferentes palavras para descrevê-los.

Ou seja, exemplos deste tipo nos levam a observar que as coisas ou propriedades podem, às vezes, ser identificadas com outras coisas ou propriedades, mesmo quando não há sinonímia de termos; as identidades relâmpago/cargas elétricas foram descobertas empiricamente, isto implica que existe algo como uma identidade sintética e *a posteriori*, que é uma identidade genuína, resultado de dois conjuntos de observações que tratamos como observações de um mesmo evento,

ao invés de observações de dois processos independentes e correlatos³⁰. Porém, Place adverte que, para se estabelecer a identidade entre a consciência e certos processos no cérebro, “[...] seria necessário mostrar que se pode dar conta das observações introspectivas relatadas pelo sujeito em termos de processos que sabidamente ocorreram em seu cérebro.” (Idem, p. 48). Nesse caso, poderíamos identificar a consciência com um certo padrão de atividade cerebral, mas para isto será necessário nos livrarmos do que ele denominou “falácia fenomenológica”, ou seja, a ideia errada de que as descrições das aparências das coisas são descrições de estados reais das coisas em um desconhecido ambiente interno ou “campo fenomenal”.

Se presumirmos, por exemplo, que quando um sujeito relata uma pós-imagem verde ele está afirmando a ocorrência dentro dele de um objeto que é literalmente verde, está claro que temos em nossas mãos uma entidade para a qual não há lugar no mundo da física. (PLACE, 1956, p.49).

A falácia fenomenológica a que se refere Place surge da suposição de que nossas descrições das coisas são, antes de tudo, descrições de nossas experiências conscientes e, apenas em segundo lugar, descrições indiretas e inferências das coisas e eventos de nosso ambiente. Ou seja, acreditamos que, a partir das propriedades fenomenais das coisas, inferimos as propriedades reais e, segundo Place, o que acontece é exatamente o contrário. Somente após ter aprendido a descrever as coisas em nosso ambiente é que nós podemos aprender a descrever nossa consciência delas.

Na opinião de Place, a falácia fenomenológica faria com que o problema de fornecer uma explicação física das observações introspectivas pareça mais difícil do que realmente é.

Outro teórico da linha fisicalista, que defendeu a identidade entre sensações e processos cerebrais foi J.J.C. Smart³¹. Em termos mais precisos, afirma que tipos de

³⁰ Isto é dito para marcar a diferença com identidades tipo analítico como a que existe entre triângulo e triláteros, a qual surge, simplesmente, da análise dos significados dos dois termos e pode ser estabelecida apenas pela razão, sem verificação empírica. As identidades a que a teoria da identidade refere, além do que afirma o sentido comum ou a psicologia popular, foram estabelecidas num contexto de especulação científica, onde se afirma que os termos mentais têm componentes físicos.

³¹ Destaca-se que, diferentemente de Place, que advoga para uma identidade entre consciência e processos cerebrais, a identidade que defende Smart é entre sensações e processos cerebrais.

sensações são tipos de ativações neurais; para ele, não é o bastante que ocorrências de estados mentais sejam ocorrências de estados físicos. (Cf. SMART, 1959, p.147).

Neste ponto, para que percebamos com clareza a abrangência das identidades em questão faz-se necessário entender a diferença entre *tipos* e *ocorrências*, já que, através dessa distinção, é que poderemos entender por que alguns teóricos da identidade viram a necessidade de passar de uma teoria tipo-tipo para uma teoria de identidade ocorrência-ocorrência³².

Dizer, por exemplo, que toda ocorrência de um estado mental é uma ocorrência de um estado físico é identificar exemplificações delimitadas temporalmente. Já a identificação de tipos de estados mentais a tipos de estados físicos não tem indexação de tipo, segue-se, então, que ter um estado é ter outro, sempre.

Assim, afirmar que a dor é ativação da fibra-C³³, no sentido de identificação de tipo, é dizer que *todas* as ocorrências de dor são, conseqüentemente, ocorrências de ativação da fibra-C. Portanto, a diferença essencial entre identidade de ocorrência e identidade de tipo é que a primeira estabelece uma relação puramente *de facto* entre mente e corpo, enquanto que a segunda estabelece uma relação mais forte, sendo assim mais estável e, portanto, permitindo-nos fazer previsões e dar explicações. O exemplo que usa Searle para explicar a diferença entre tipo [*type*] e ocorrência [*token*] é o seguinte:

Se eu escrevo a palavra “cachorro” três vezes: “cachorro, cachorro, cachorro”, escrevi uma palavra ou três? Bem, escrevi três exemplos ou casos de um tipo de palavra. De modo que necessitamos uma distinção entre tipos, que são entidades gerais abstratas, e ocorrências, que são objetos e episódios particulares e concretos. (SEARLE, 2006, p. 82)

A teoria da identidade *tipo-tipo* diria que todo tipo de estado mental é idêntico a algum tipo de estado físico, e a identidade seria entendida entre tipos

³² Veremos mais adiante a teoria de identidade *token-token* defendida por Donald Davidson, em oportunidade de explicar o *monismo anômalo*.

³³ As fibras-C são nervos periféricos do sistema sensorial somático, terminações nervosas de altíssima velocidade de condução, na ordem dos 20 m/s. São fibras polimodais que podem responder a estímulos de ordem térmica, mecânica e química.

universais abstratos. No caso dos teóricos da identidade de ocorrências, dir-se-ia que, para cada caso de um tipo determinado de estado mental, há algum caso de algum tipo de estado físico idêntico a esse caso de estado mental. Dessa forma, os teóricos da identidade ocorrência-ocorrência admitiriam que nem todos os casos de dores, por exemplo, representam exatamente o mesmo tipo de estado cerebral. Poder-se-ia tratar de casos de diferentes tipos de estados cerebrais, ainda que todos fossem casos do mesmo tipo mental: a dor.

Na teoria defendida por Smart, o caráter contingente das identidades mente-corpo parece ter surgido como consequência da análise das relações entre os conceitos de *aprioricidade*, necessidade e analiticidade. Segundo Smart, a palavra 'dor' não significa 'ativação da fibra-C', pois podemos falar da dor que sentimos sem que nós ou nossos interlocutores saibamos nada de neurofisiologia. Por outro lado, a determinação do valor de verdade dessas identificações mente-corpo depende, em última análise, da pesquisa empírica. Para que saibamos se 'dor = ativação da fibra-C' é uma sentença verdadeira, precisamos testar essa hipótese; simplesmente usando a razão não podemos descobrir o seu valor de verdade. Portanto, as identidades não são nem analíticas nem *a priori*. Isto é, como 'dor' não significa o mesmo que 'ativação da fibra-C' e 'dor = ativação da fibra-C' pode ser justificada somente com o apoio da experiência, 'dor = ativação da fibra-C' não é uma sentença necessária, da mesma forma como 'a = a' é uma sentença necessária. Seguindo Smart, no caso das sensações e estados cerebrais seria possível pensarmos outras situações nas quais organismos que sentissem a sensação de tipo S não tivessem as fibras neurais de tipo F que nós temos. Nessas outras possibilidades, ter dor poderia ser outra coisa que ter a fibra-C ativada, diferentemente do que acontece no nosso mundo. Isto habilitaria concluir que essas identidades são contingentes, valem em nossa situação, ou mundo possível, mas não em outros.

Para alguns, (Cf. LOWE, 2000, p.51) a teoria da identidade, tanto de *tipo* como de *ocorrência*, aparece como conciliatória entre os dualistas e os behavioristas; os dualistas estariam errados quando pensavam que os componentes mentais não são físicos e certos em pensá-los como internos e episódicos; os behavioristas estariam certos no seu pressuposto materialista, mas equivocados ao repudiar os episódios mentais internos.

Os teóricos da identidade insistiam em contrastar sua concepção, que surgiria de uma afirmação fática sobre o modo de existência dos estados mentais, com a dos behavioristas, vista sobre a análise de conceitos mentais, como uma tese lógica sobre a definição desses conceitos. Os behavioristas lógicos utilizavam o modelo das identidades definicionais: as dores são disposições ao comportamento do mesmo modo que os triângulos são figuras planas de três lados. O modelo dos teóricos da identidade não são as definições, e sim, os descobrimentos empíricos de identidades na ciência. Da mesma forma que foi descoberto que um raio é idêntico a uma descarga elétrica ou que a água é idêntica a H_2O , é possível descobrir que os estados mentais são idênticos aos estados cerebrais.

Antes de oferecer a opinião direta de Searle, é interessante trazer as objeções feitas por outros teóricos à teoria da identidade que ele mesmo selecionou como mais representativas e que, de alguma maneira, fortalecem as próprias argumentações do nosso filósofo.

Uma das objeções “técnicas”³⁴ que Searle apresenta é a que parece violar o princípio lógico chamado “lei de Leibniz”³⁵. Esta lei diz: se dois objetos são idênticos, então partilham exatamente as mesmas propriedades; por conseguinte, se pudéssemos demonstrar que os estados mentais têm propriedades não atribuíveis aos estados cerebrais e vice-versa, estaríamos refutando o princípio de identidade. Neste caso, não parece muito difícil achar exemplos naqueles estados conscientes que têm uma localização, como é o caso da dor, ela pode “estar” num dedo do pé, mas o estado cerebral correspondente não está no dedo, e sim, no cérebro. As dificuldades aumentam quando se trata de pensamentos ou desejos, pois não teria sentido falar que o estado cerebral correspondente se encontra a dois centímetros do hipotálamo, por exemplo. Isto significa que as propriedades do estado cerebral não são iguais às propriedades do estado mental. O contra-argumento esgrimido a esta objeção é o que já foi exposto a partir das ideias de Smart, ou seja, a identidade é empírica e será possível encontrar as atribuições locais e espaciais dos estados

³⁴ Searle distingue as objeções em “técnicas” e do “sentido comum” para diferenciar aquelas que provêm da experiência subjetiva do pensar e do sentir das que surgem da análise lógica dos conceitos e significados da relação. Porém, para ele, “[...] embora a maioria das discussões na literatura filosófica talvez envolva as objeções ‘técnicas’, na verdade são as objeções de senso comum as mais embaraçosas. (SEARLE, 1997, p.54).

³⁵ Esta e outras objeções aparecem no texto de J.J.C. Smart, anteriormente citado.

mentais, uma vez que possamos conhecer detalhadamente o funcionamento cerebral. Por outro lado, com referência à dor do pé, os defensores da teoria da identidade salientaram que o interesse não estava no objeto putativo, na dor, e sim, na experiência global de senti-lo, que vai desde a estimulação das terminações nervosas periféricas do dedo até o próprio cérebro.

Dentre as objeções de sentido comum, Searle (Cf. SEARLE, 1997, p.56-57) destaca as feitas por J. T. Stevenson (1975), cuja réplica consiste em mostrar que, se efetivamente essa é uma identidade empírica e, portanto, descoberta como um fato, deveriam existir dois tipos de propriedades para poder estabelecer ambos os lados da proposição de identidade. Assim como o enunciado da água=H₂O e o relâmpago=descarga elétrica, deve identificar uma e a mesma coisa em termos das suas propriedades, (água é idêntica às moléculas de H₂O), da mesma forma o enunciado “a dor é idêntica a certo tipo de estado cerebral” tem que identificar uma e a mesma coisa em termos de suas propriedades de dor e de suas propriedades de estado cerebral. Porém, poder-se-ia objetar que, se na proposição de identidade há dois conjuntos independentes de propriedades, é de presumir que restam dois tipos diferentes delas: as mentais e as físicas. Pareceria, então, que estaríamos novamente caindo no dualismo de propriedades: os estados mentais com propriedades mentais e os estados cerebrais com propriedades físicas. Na opinião de Searle, o projeto dos teóricos da identidade - cujo sentido radicava fundamentalmente em reivindicar o materialismo, mostrando que os estados mentais eram realmente idênticos aos estados materiais do cérebro - estava prestes a fracassar.

No foco dessa discussão encontra-se a questão do que realmente *significa* dizer que uma coisa é idêntica à outra³⁶.

Levando em conta este debate e conectado ao problema da identidade corpo-mente, a outra objeção técnica a que faz referência Searle foi apresentada por Saul Kripke (1980). Contra todas as versões da teoria da identidade, Kripke esgrime um argumento puramente lógico, apelando ao conceito de “designador rígido”, definido como uma expressão que sempre se refere ao mesmo objeto em qualquer situação possível. Assim, a expressão “Benjamin Franklin” é um designador rígido

³⁶ A identidade aqui não leva a considerar que duas coisas correlacionadas uma à outra sejam idênticas, mas que, de fato, devem ser a mesma coisa.

porque, no uso que agora invoco, sempre se refere à mesma pessoa. Isto não quer dizer que eu não possa colocar o mesmo nome em meu cão, mas, nesse caso, há um uso e um significado diferente da expressão³⁷. Segundo o significado convencional, “Benjamin Franklin” é um designador rígido. Por outro lado, a expressão “o inventor da hora de verão”, ainda que se refira a Benjamim Franklin, não corresponde a um designador rígido porque é possível imaginar um mundo no qual Franklin não fosse o inventor. Dizer que outra pessoa, e não o verdadeiro inventor, poderia ter inventado o horário de verão, tem sentido; porém, não o tem dizer que outro sujeito poderia ter sido Benjamin Franklin. Por esse motivo, segundo Kripke, “Benjamin Franklin” é um designador rígido e “o inventor da hora de verão”, não é. (Cf. Searle, 2006, p. 116).

A partir do conceito de designador rígido, Kripke analisa as proposições de identidade dos materialistas e destaca que, nessa identidade, um termo é rígido e outro não, portanto, não podem ser consideradas necessariamente verdadeiras, poderiam ser falsas. A frase “Benjamin Franklin é idêntico ao inventor do horário de verão” é verdadeira, mas de maneira contingente, já que é possível imaginar um mundo no qual essa proposição seja falsa. Não obstante, se ambos os termos ou partes da proposição são designadores rígidos, ela deve ser verdadeira por necessidade. Seria o que ocorre com o exemplo da água=H₂O, ambos os termos são designadores rígidos, conseqüentemente, a identidade deve ser necessária. Desta forma, Kripke acredita que a única maneira de defender a tal identidade é uma identidade necessária *a posteriori*; mas, nas identidades sobre as quais descansa a teoria que explica a relação mente-corpo, essa identidade (por exemplo, dor=estímulo de fibras C), poderia não ser necessária, dada a possibilidade de que a dor realmente não tenha nada a ver com o estímulo das fibras C.

Diferentemente do que a tradição filosófica defende, pareceria que Kripke não concebe que entre os conceitos de analiticidade, *aprioricidade* e necessidade exista uma relação de implicação mútua. Se analiticidade é um conceito semântico, *aprioricidade* um conceito epistemológico e necessidade um conceito metafísico,

³⁷ Para Kripke, que defende a Teoria da referência direta, os nomes próprios e algumas outras expressões da linguagem natural, se referem diretamente a seus objetivos, ou seja, não é o sentido ou possíveis sentidos associados aos nomes próprios os que fixam a referência. A referência seria determinada por uma vinculação direta dos nomes com os seus objetos, contrariamente à tradição fregeana que considerava os nomes próprios como portadores de sentido. Para Frege, é o sentido associado a cada nome o que fixa a referência. (Cf. VAZQUEZ, 2000, p.76)

não poderíamos inferir a contingência das identidades, assim como aparentemente o fez Smart, do fato de elas serem expressas por enunciados sintéticos *a posteriori*. Kripke, todavia, sugeriu que Smart estava certo em dizer que as identidades mente-corpo eram sintéticas e *a posteriori*. No entanto, se fossem verdadeiras, deveriam ser necessárias, isto é, verdadeiras em todos os mundos possíveis.

[...] a forma na qual as mesmas [declarações como por ex. 'Calor é o movimento das moléculas'] tenham se tornado verdades necessárias não me parece a maneira pela qual as identidades mente-cérebro poderiam vir a ser ou necessárias ou contingentemente verdadeiras (KRIPKE, 1980, p. 99).

Ou seja, no exemplo acima, é da essência do significado de “calor” que ele deveria ser “o movimento das moléculas”, e o fato de que foi necessária a pesquisa científica para descobrir essa essência não alterou a relação de identidade, já que não poderia existir calor sem o movimento das moléculas e vice-versa; daí que seja uma verdade necessária *a posteriori*. No caso da dor, ele diz que existe apenas uma forma de identificar algo como sendo uma dor, em qualquer mundo possível, é a sua qualidade de dor, ou seja, “uma dor é necessariamente uma dor”. Sem possuir essa característica essencial, não seria uma dor. Isto significa que, se Kripke estivesse no caminho certo, a expressão “dor=estimulação de fibras C”, se verdadeira, seria *necessariamente* da seguinte forma: “seria impossível que exista dor sem uma estimulação de fibras C”, e, por outro lado, “seria impossível que a estimulação de fibras C pudesse existir sem dor”. Não entanto, isso é totalmente possível. Ou seja, mesmo que o progresso científico estabelecesse que, quando sentimos dor, nossos cérebros estão sempre em “estimulação das fibras C”, isso não determinaria que sentir dor e estar em “estimulação das fibras C” sejam a mesma coisa³⁸. Então, a proposição de identidade não é necessariamente verdadeira, e, se não pode ser verdadeira em absoluto, é falsa; inferência essa, que serve para qualquer identificação de dores com eventos neurobiológicos e para qualquer identificação entre estados mentais conscientes e eventos físicos.

Em muitas ocasiões, Searle compactua com as argumentações de Kripke para se fortalecer contra as teorias da identidade e fundamentar sua visão não

³⁸ Não examinaremos os pormenores desta crítica porque isso nos desviaria para uma discussão sobre externalismo semântico e a visão Kripkeana de mundos possíveis, digressão que exigiria maior dedicação da que nos propusemos para esta seção.

reducionista da consciência. Os argumentos de Kripke, ao afirmar que a identidade em questão não é necessária, do ponto de vista de Searle: “[...] se trata essencialmente da objeção de senso comum em roupagem sofisticada... você não pode identificar qualquer coisa mental com qualquer coisa não-mental, sem deixar de lado o mental”³⁹ (SEARLE, 1997, p.60-61).

1.6 O FUNCIONALISMO

Outra variedade do materialismo é a teoria funcionalista⁴⁰. Sucintamente, o funcionalismo diz que os estados mentais são definidos por suas relações causais. Na realidade, o funcionalismo evoluiu a partir do fisicalismo e das objeções mencionadas acima. Ou seja, se ter dor não é, necessariamente, possuir fibras C descarregando impulsos elétricos, mas, fundamentalmente, estar num estado ou em outro, e se os casos de estados cerebrais são estados mentais, então, é porque os estados cerebrais têm certo tipo de função no comportamento geral do organismo. Qualquer descrição bioquímica que desempenhe o mesmo papel causal que os disparos das fibras C nos seres humanos pode ter a mesma função ou cumprir o mesmo papel das fibras C, resultando que estados mentais são identificados, não só com tipos neurofisiológicos, mas com papéis funcionais mais abstratos. Nesta interpretação, o que torna o estado mental o tipo de estado que ele é (uma dor, uma crença, uma imagem) é o seu conjunto distintivo de relações funcionais, seu papel na estrutura comportamental do sujeito. Dizer, por exemplo, que João crê que está chovendo é dizer que nele se desenvolve certo acontecimento, estado ou processo causado por determinada classe de estímulos externos, (percepção da chuva), que, junto a alguns outros fatores como o desejo de não se molhar, produzirão o comportamento de pegar o guarda-chuva. Desta forma, os estados mentais se definem como estados com certas funções e o conceito de função se explica em termos de relações causais entre estímulos externos, outros estados mentais e o

³⁹ Podemos adiantar que, segundo a teoria que Searle defende, a consciência é irreduzível, porém, para compreender as razões desta convicção, será necessário considerar detalhadamente o modelo de redução a partir do qual é possíveis reduzir algumas propriedades perceptíveis como a dor (som, solidez, calor, etc), que abordaremos no capítulo III.

⁴⁰ Entre os primeiros partidários do funcionalismo se encontram Hilary Putnam (1980) – ainda que hoje seja um dos seus críticos mais frequentes – David Lewis e D. Armstrong (1993).

comportamento externo⁴¹. Uma crença, por exemplo, seria tudo aquilo que se subscreve nessa classe de relações causais e não por nenhuma característica intrínseca. As relações causais são o único conteúdo do fato de ter uma crença, da mesma forma que acontece com os desejos e as percepções. A definição de um estado mental é possível a partir de suas relações causais nomológicas, nas quais, há outros estados mentais, ainda que não se especifiquem, e cada um deles está interdefinido sem aparente circularidade. Nesse caso, os estados mentais podem caracterizar-se em termos de suas relações de entrada e saída, e as entradas e saídas podem incluir outras propriedades psicológicas ou outros estímulos sensoriais ou condutas físicas. Por essa razão é que os estados mentais constituem classes que se distinguem entre si (a dor se distingue de uma crença, por exemplo) em virtude da natureza causal das entradas (*inputs*) e saídas (*outputs*) mediadas pelos estados mentais. A diferença entre uma dor e uma crença, por exemplo, seria explicada pela diferença nas relações causais de entradas e saídas⁴².

Putnam (1981)⁴³ comparou os estados mentais aos estados funcionais ou lógicos de um computador, observando que, da mesma forma como um programa de computador pode ser executado por qualquer número de configurações de *hardware* fisicamente diferentes, um programa psicológico pode ser executado por diferentes organismos de composições fisiológicas variadas, o que explicaria, por sua vez, por que diferentes estados fisiológicos dos organismos das diferentes espécies pode apresentar o mesmo estado-tipo mental⁴⁴. Considera que o mental é

⁴¹ Mediante um recurso técnico denominado “clausula de Ramsey” - seu inventor foi o filósofo britânico Frank Ramsey – os funcionalistas tentam demonstrar que não há nada exclusivamente mental nos estados mentais: se na história de João eliminamos “a crença de que chove” e a substituímos por “x”, e antepomos a toda a frase “João crê que está chovendo” um quantificador existencial que diz “há um x tal que”, a história sobre a crença de João pode ser dita: “há um x tal que a percepção da chuva causa “x”, e “x” junto com o desejo de não se molhar causam o comportamento consistente em tomar um guarda-chuva”. Desta maneira, uma crença resulta ser qualquer coisa, qualquer “x” que se encontra nessas relações causais ou muitas outras semelhantes. (Cf. Searle, 1997, p.64)

⁴² Advirta-se que esta ideia tem grande similitude com a máquina Turing, por modelar os estados mentais segundo os diagramas de fluxos, como veremos a seguir.

⁴³ “La naturaleza de los estados mentales” e “La vida mental de algunas máquinas”, podem ser encontrados em *Cuadernos de Crítica*, N^{os} 15 e 17 respetivamente, publicação do Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, (1981). Nesses artigos expõe sua concepção funcionalista que posteriormente criticará.

⁴⁴ Tal formulação, chamada de funcionalismo estado-máquina, ou funcionalismo máquina, foi inspirada pelas analogias que Putnam e outros perceberam entre a mente e as «máquinas» teóricas ou computadores desenvolvidos por Alan Turing (1950), capazes de computar qualquer algoritmo. A máquina de Turing é uma sequência finita de instruções que podem ser realizadas mecanicamente em um tempo finito. De acordo com o funcionalismo estado-máquina, a natureza do estado mental é

diferente do físico, porém não se admitem substâncias ou conteúdos não-físicos, e, ainda que toda ocorrência mental seja inteiramente física, a caracterização mental não é a caracterização física, assim como a propriedade de ser uma dor não é a mesma propriedade de ser determinada descarga neural. Nesse sentido, diferentemente do behaviorismo e da teoria da identidade, “[...] o funcionalismo não implica estritamente que a mente seja física; isso pode ser verdade em relação a mentes não-físicas, na medida em que essas mentes executassem os programas pertinentes”(LYCAN, 2002, p.172).

O funcionalismo enfrentou muitas das objeções feitas ao behaviorismo, como o problema da circularidade, quando usa os desejos para explicar as crenças e as crenças para explicar aqueles. Na abordagem funcionalista, crenças e desejos são analisados como simultâneos, em termos de suas relações causais, como vimos anteriormente. Aliás, o conceito de causalidade, na abordagem funcionalista, onde não se identificam antecedentes e consequentes, proporcionará uma elegante saída para a compreensão da relação não reducionista entre mente/cérebro defendida por Searle, que exporemos mais adiante.

Por seu lado, Searle, (2006, p.87), admite que há um atrativo adicional na explicação funcionalista dos estados mentais, quando parece assimilar o reino mental a um reino de entidades funcionais humanas, onde todo o sistema de conceitos pode ser convertido em termos do sistema de relações causais, sem evocar entidades mentais misteriosas. Assim, se perguntarmos o que é um relógio, podemos responder causalmente, descrevendo as funções causais do relógio e não pela sua estrutura física que, com certeza, poderá ser de materiais e formas diversas. A sua característica definitiva é a de um mecanismo físico que permite saber a hora. Os estados mentais são semelhantes aos relógios: sua definição não está dada pela sua estrutura física nem por uma essência mental ao estilo cartesiano, antes, suas relações causais são o elemento definitivo. Uma crença, por exemplo, pode ser descrita como qualquer entidade que, situada em determinadas relações com os estímulos entrantes e outros estados mentais, é a causa de um comportamento externo.

autômatas. Os *outputs* dependerão exclusivamente dos *inputs*. Ou seja, a um determinado *input* corresponderá um, e somente um, *output*. (Ver nota 45 de este capítulo).

Porém, a dificuldade em determinar a natureza dos estados cerebrais e mentais internos, que permitiam causar um comportamento, assim como distinguir entre estados mentais e outros tipos de estados cerebrais, persistia à revelia de toda explicação funcional.

Um dos primeiros argumentos conhecidos contra o funcionalismo foi proposto num artigo de Thomas Nagel (1974), “What Is It Like to Be a Bat?”, no qual afirma que o aspecto verdadeiramente difícil do problema mente-corpo é a consciência. Podemos ter uma descrição funcionalista, materialista e neurobiológica satisfatória de diversos estados mentais, porém essa descrição não explicará nunca a consciência. O seu argumento se reforça com o exemplo do morcego: o seu estilo de vida é bem diferente do nosso e é possível ter um conhecimento bem detalhado da neurofisiologia do morcego e de todos os seus mecanismos funcionais que lhe permitem viver e se orientar, mas, ainda assim, algo ficará excluído do conhecimento do pesquisador: como é ser morcego? Essa é, para Nagel, a essência da consciência que ficaria à margem de qualquer descrição objetiva já que não conseguiria explicar justamente o seu caráter subjetivo.

A saída foi dizer que essas questões não eram adequadas à filosofia, e sim, a biólogos ou neurobiólogos, não sendo necessário que os filósofos se preocupassem com o mecanismo existente no seu interior. Esta concepção recebeu o nome de funcionalismo da “caixa-preta”.

Uma coisa é certa, podemos descrever as características essenciais dos nossos estados mentais sem mencionar o material de que são feitos. Só precisamos descrever o *input* e o *output* da «caixa preta», que é o nosso cérebro. Assim, uma abordagem de um estado mental particular, como a dor, estará completa quando todas as suas propriedades «funcionais» tiverem sido identificadas.

A questão, aqui, é que, embora os funcionalistas tendam a ser fisicalistas, é possível admitir como imaginável que a dor possa ser «realizada» em outra coisa a não ser em moléculas. Propriedades funcionais sempre podem ser (pelo menos em princípio) «multiplamente realizadas», ou seja, teríamos que admitir que a realização de uma determinada função não depende exclusivamente da matéria de que é feito o organismo, mas da *disposição* da matéria da qual é feito.

Esta ideia nos levaria a admitir que, se os estados mentais são propriedades funcionais - como argumentava Putnam (1960) com a metáfora do computador - seria o mesmo dizer que a mente é como um programa de computador. De acordo com «o funcionalismo estado-máquina», a mente é idêntica ao cérebro e os estados mentais são, essencialmente, estados cerebrais. Mas, reiteramos, há uma diferença essencial com a «tese da teoria da identidade»; pois considera que os estados mentais são estados do *hardware* do computador e, para o funcionalismo, os estados mentais são estados do *software* do computador.

Na ótica do funcionalismo, então, os estados mentais, mais do que estados físicos, são estados funcionais. Assim, podem ser «multiplamente realizados» num grande espectro de diferentes estados físicos e em todos os tipos de sistemas. Não importa a matéria da qual o sistema seja feito. Se algo realizar a função, então, o sistema terá tal estado mental. Esta perspectiva se conhece como “funcionalismo computacional” ou, também, como “funcionalismo estado máquina” ou, como prefere Searle, “inteligência artificial forte” como será explicada a seguir.

1.6.1 FUNCIONALISMO COMPUTACIONAL

O modelo computacional da mente trouxe, inicialmente, a esperança de ter encontrado, finalmente, a solução dos problemas que tinham inquietado a filosofia desde Descartes, desmistificando o mistério da relação entre corpo e mente. A relação existente entre o programa e o hardware informático, a relação do software com a sua implementação física, não tinha nada de misterioso, é compreensível em todos os departamentos de informática do mundo, por ser um conhecimento que se aplica rotineiramente para programar computadores.

A teoria da mente, que defende o funcionalismo computacional, salvo algumas diferenças pontuais, em geral manifesta que o cérebro é uma máquina universal de Turing⁴⁵ e, como tal, executa algoritmos mediante a implementação de

⁴⁵ Alan Turing, (1912-1954), lógico e matemático britânico, em 1936 desenha, formalmente, uma “Máquina Universal” que demonstra a viabilidade de um dispositivo físico para implementar qualquer tipo de comuto formalmente definido. Em 1937 publicou um artigo (*On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*), de bastante repercussão, que fixou as bases teóricas para todas as ciências da computação, e que pode-se considerar a origem oficial da informática teórica.

programas, de forma tal que o que chamamos “mente” resulta ser um desses programas ou conjunto de programas. As capacidades cognitivas humanas serão compreendidas na medida em que se descubram os programas que os seres humanos executam efetivamente quando ativam suas capacidades mentais, como a percepção, memória, imaginação⁴⁶, etc. Na realidade, o nível mental de descrição é um nível de programa que, por ser mais elevado que o das estruturas neuronais, acaba por eximir a necessidade da compreensão dos detalhes do funcionamento cerebral para a compreensão da cognição humana, sem ter que recorrer a nenhuma teoria de identidade. Se os estados mentais, como afirma a teoria computacional, são máquinas de Turing, poderemos entender a cognição humana se reduzimos as operações complexas às operações mais simples, (manipulação de zeros e uns). Por fim, mediante o teste de Turing⁴⁷, poder-se-ia constatar a reprodução efetiva da cognição humana, que, supostamente, dará uma demonstração cabal da presença de capacidades cognitivas. Ou seja, se as máquinas passam no teste de Turing, estaríamos descobrindo os programas que se executam no cérebro através do modelo de programas para as máquinas comerciais.

Dentre os atrativos mais poderosos da teoria computacional da mente, está o fato de propor um projeto de investigação dos estados mentais e da cognição humana que, por sua vez, gerou uma multiplicidade de projetos investigativos em várias áreas vinculadas à inteligência artificial e filosofia da mente.

Searle dedicou boa parte dos seus esforços argumentativos a combater as bases sobre as quais se fundamenta a Inteligência Artificial no sentido forte; para tanto, seu ponto de partida é a distinção entre inteligência artificial forte e fraca:

Neste artigo, introduz o conceito de Máquina de Turing, uma entidade matemática abstrata, que formalizou o conceito de algoritmo e resultou ser a precursora dos computadores digitais.

⁴⁶ Aos efeitos ilustrativos se mencionam as três capacidades mentais numa mesma categoria, porém, há critérios diferenciados para reconhecer cada uma delas e, inclusive, quanto à possibilidade de serem reproduzidas artificialmente. (Cf. GARDNER, 2003)

⁴⁷ Simplificando, a prova de Turing pode ser descrita da seguinte maneira: uma pessoa (a) está numa habitação equipada com um teclado e uma impressora de cada lado. Através destes aparelhos pode enviar mensagens escritas dirigidas a dois ocupantes de duas habitações distantes e receber mensagens deles. Um dos ocupantes (b) é outro ser humano que fala sua língua, entretanto o outro ocupante (c) é um computador que executa um programa desenhado para proporcionar respostas às perguntas intercaladas por A que devem ser respondidas em tempo limitado (aproximadamente dez minutos). A tarefa de (a) é tratar de determinar, sobre a base das respostas recebidas, qual é a do ser humano e qual a do computador. Se afirma que o computador (máquina de Turing) passa a prova si (a) não consegue distinguir, exceto pelo acaso, qual dos dois ocupantes é humano.

De acordo com a AI no sentido fraco, o principal valor do computador para o estudo da mente reside no fato de que este nos fornece uma ferramenta extremamente poderosa. Por exemplo, ele nos permite formular e testar hipóteses de maneira mais rigorosa e precisa do que antes. Mas de acordo com a AI no sentido forte, o computador não é meramente um instrumento para o estudo da mente. Muito mais do que isso o computador adequadamente programado é uma mente, no sentido de que, se lhe são dados os programas corretos pode-se dizer que eles entendem e que eles têm outros estados cognitivos. Conforme a AI no sentido forte, uma vez que o computador programado tem estados cognitivos, os programas não são meros instrumentos que nos capacitam testar explicações psicológicas: os programas constituem as próprias explicações. Não tenho objeções a AI no sentido fraco, pelo menos no que diz respeito ao escopo deste artigo. Minha discussão será dirigida às afirmações que defini como caracterizando a AI no sentido forte, especificamente a ideia de que computadores adequadamente programados têm estados cognitivos e que os programas, a partir disso, explicam a capacidade cognitiva humana. Quando eu me referir a AI estarei considerando a AI no sentido forte, definida através das duas afirmações acima. (SEARLE, 1996, p.1-2).

Quando Searle escreve o seu artigo “Minds, Brains, and Programs” (1980), publicado em um jornal aberto a críticas, gerou um debate tão intenso entre os colegas, com respostas tanto favoráveis como acirradamente contrárias, que não é exagerado dizer que as questões que surgiram nesse momento serviram como um resumo dos temas principais da inteligência artificial contemporânea. Está claro que são as afirmações da IAf as que são filosoficamente controvertidas e sobre elas Searle se debruçará discutindo suas credenciais.

Para uma melhor compreensão da tese defendida por Searle, organizamos a argumentação a partir dos dois problemas fundamentais debatidos pela IAf que, por sua vez, acarretam outras questões que foram agrupadas em três implicações. A cada implicação formulamos uma hipótese com as suas respectivas argumentações.

Problemas:

1. Computadores adequadamente programados têm estados cognitivos?
2. É possível construir uma máquina que consiga pensar, compreender, ter consciência?

Implicações:

1ª. Implicação, (I.1): como é possível reconhecer uma máquina que tenha estados cognitivos?

2ª. Implicação (I.2): a construção de uma máquina que pudesse passar pelos testes de comportamentos humanos a ponto de confundir o observador, é suficiente para afirmar que ela pode pensar, compreender, ter intenções?

3ª. Implicação (I.3): a possibilidade de construção de uma máquina que compreenda, pense e tenha intenções depende das realidades e possibilidades técnicas da ciência da engenharia e seu grau de desenvolvimento ou existem pressupostos extracientíficos, filosóficos ou ideológicos em termos dos quais os resultados e as perspectivas da ciência devem ser interpretados?

As hipóteses para as questões acima são as seguintes:

1ª) Para Searle, tanto para I.1 como para I.2, o problema não tem origem nos resultados da pesquisa científica nem nos graus de desenvolvimento da engenharia, mas sim, na articulação dos diversos vocabulários especializados que caracterizam os eventos sob diferentes aspectos e funções.

Por exemplo: que se entende por “estados cognitivos”? Qualquer estado cognitivo exige, não só a representação de um tipo de informação (o veículo do processo de informação é a “representação interna”, entendida como um repertório de estados cerebrais que representam aspectos do mundo externo), senão, também, a compreensão da mesma. Searle (2006) analisa o trabalho de Roger Schank⁴⁸, cujo programa tem por objetivo simular a habilidade humana de compreensão de histórias. Os seres humanos têm a característica de compreender histórias e responder sobre elas, mesmo se a informação não estiver explicitamente apresentada no texto. Suponhamos que um homem foi a um restaurante e pediu um

⁴⁸ Roger Schank (1982) descreveu como os computadores podem aprender com base no que se sabe sobre como as pessoas aprendem. Desde a publicação desse livro, Schank trasladou seu foco da inteligência artificial para a inteligência humana. Posteriormente, publicou uma revisão do livro (*Dynamic Memory Revisited*, 1999), que contém a teoria de aprendizagem apresentada no livro original, acrescentando princípios aplicáveis ao ensino e aprendizagem. Nessa obra, apresenta ademais, baseando-se em casos, a sua teoria de raciocínio e o papel das histórias na memória humana.

hambúrguer que, quando chegou, estava queimado. O homem saiu furioso do restaurante sem pagar. Se perguntarmos: “O homem comeu o hambúrguer?”, presumivelmente qualquer ser humano responderá que não. A máquina de Schank pode responder a questões deste tipo se tem a representação do tipo de informação que os seres humanos têm. Nesse caso, é capaz de responder da mesma maneira que esperamos que os seres humanos respondam. Isto pode ser interpretado de duas formas: para os partidários da Inteligência Artificial (no sentido fraco) o computador está *simulando* uma habilidade humana; para os defensores da IAf o computador *compreende* a história e fornece respostas adequadas às questões.

2ª) Se, para defender a teses da Inteligência Artificial no sentido forte (computadores adequadamente programados têm estados cognitivos), é necessário que o computador possa simular “processos de informação” iguais ao que a mente faz com o cérebro humano, (como fez a máquina de Schank), o problema real reside, não na simulação, e sim, numa ambiguidade na noção de “informação”. Se “processar informação” é possível só ao manipular símbolos formais, então, o computador tem sintaxe, porém nada diz com referência a se tem semântica.

Como vimos anteriormente, a experiência de Turing pode ser um argumento em favor desta hipótese. A visão de Turing era que qualquer máquina que passa no teste deve ser considerada inteligente, ou, mais precisamente, tem a habilidade de “pensar”. Em outras palavras, Turing propôs que o teste é um critério adequado para avaliar a inteligência artificial. Até agora, nenhuma máquina passou, de modo que o teste de Turing se encontra ainda “cheio de glória”, embora as tentativas, que estão guardadas no Computer Museum de Boston, tenham sido feitas com interrogadores que limitaram suas perguntas a um tempo e domínio bastante específicos. A virtude do teste de Turing reside no acordo geral, mas não universal, de que ele é suficiente para estabelecer a existência da inteligência computacional. Assim, é, no mínimo, teoricamente possível estabelecer o primeiro debate da IA.

Um dos argumentos de Searle contra a inteligência artificial no sentido forte foi apresentado no mencionado artigo, mediante uma experiência mental conhecida como o Quarto Chinês. A relevância da estratégia apresentada por Searle nesta experiência mental é fundamental, não somente por ter sido um golpe contra o projeto da inteligência artificial forte, agregando inferências lógicas até então não

contempladas na maioria das argumentações arguidas contra a Alf⁴⁹, mas, também, por ter trazido para a mesa de discussão um novo olhar sobre a compreensão da relação corpo-mente.

Searle imagina que uma maneira de testar qualquer teoria da mente é perguntar a alguém o que aconteceria se sua própria mente funcionasse, de fato, sob os princípios que a teoria diz que toda mente funciona.

Para isto, Searle criou a provocativa experiência mental, a partir da qual representa uma situação possível, que, supostamente, não contraria possibilidades físicas e lógicas e da qual podemos extrair consequências conceituais importantes.

A experiência mental do Quarto Chinês (QC) consiste no seguinte: alguém, (Searle mesmo) que não fala chinês, está fechado dentro de um quarto onde há símbolos chineses em caixas. Tem um livro de instruções em inglês, que explica como combinar os símbolos chineses e como enviar sequências de símbolos chineses para fora do quarto, quando são introduzidos no quarto outros símbolos chineses, através de uma pequena janela. A pessoa que está dentro do quarto não sabe nada acerca disso, mas as pessoas que estão fora do quarto chamam os símbolos que introduzem “perguntas” e os símbolos que saem “respostas”. A toda essa situação, Searle acrescenta o seguinte:

Suponha, ainda, que depois de um tempo eu me saia tão bem ao seguir as instruções para manipulação dos símbolos em chinês e que os programadores consigam escrever tão bem os programas que do ponto de vista externo - isto é, do ponto de vista de alguém que esteja do lado de fora do quarto no qual eu estou trancado - minhas respostas às questões são indistinguíveis de falantes nativos de chinês. Ninguém observando minhas respostas pode dizer que eu não falo uma palavra de chinês. (SEARLE, 2006, p.5).

As respostas em chinês são alcançadas pela manipulação de símbolos formais não interpretados, igual a um computador que executa operações com base em elementos exclusivamente formais. O sistema fala, portanto, chinês, na perspectiva das pessoas que estão fora, embora a pessoa lá dentro saiba que não

⁴⁹ Boa parte dos ataques contra a Alf se baseava na crença de que as máquinas não dispõem de certas habilidades próprias da inteligência humana. Para alguns, esta afirmação, aos poucos, vai se desmistificando com os avanços tecnológicos, dando lugar a visões alternativas da computação, para uma “visão modal” diferente da cognição, na qual considerações psicológicas, computacionais e neurológicas estão ligadas de forma muito mais complexa. (Cf. GARDNER, 2003, Cap. I, parte III).

percebe uma palavra de chinês. Searle afirma que a experiência mental do QC torna clara a possibilidade de um sistema que não tem “intencionalidade intrínseca” ou “semântica genuína”⁵⁰.

Note-se que o QC é mais propriamente uma parábola, cuja narrativa, traduzida em forma de argumento, diria o seguinte:

Os programas são sintáticos.

A sintaxe não é suficiente para a semântica.

As mentes têm semântica.

Logo, implementar um programa é insuficiente para haver mente.⁵¹

Searle acredita que a utilidade do Teste de Turing não é simplesmente para saber se o programa computacional tem uma mente ou alguma coisa parecida com um ser humano. O QC, com os mesmo critérios dos argumentos do Teste de Turing, mostraria que a mente não é um programa e que, por isso, programar apropriadamente alguma coisa nunca poderia dar-lhe uma mente, já que as propriedades formais não constituem a “intencionalidade genuína”. Poderíamos dizer que o computador “compreende instruções” e responde em consequência, assim como também poderíamos dizer que compreendemos português e respondemos em consequência. Mas, insistimos, para Searle, o que importa é o significado de compreender: se os dois sentidos fossem os mesmos, não valeria a pena discutir este problema.

No exemplo do quarto chinês, tudo o que o sujeito sabe é que vários símbolos formais estão sendo introduzidos numa das extremidades e são manipulados de acordo com regras escritas em inglês, e que outros símbolos estão saindo na outra extremidade. Tal manipulação de símbolos, por si só, não poderia ser suficiente para compreender chinês, ainda que possa enganar a falantes de chinês. Ou seja, processar informação não significa ter cognição. Por isso, a mente humana pode ter crenças, mas a máquina de somar ou o telefone, ou o estômago -

⁵⁰ No capítulo sobre Intencionalidade, estaremos a especificar o conceito de “intencionalidade intrínseca” e “genuína”.

⁵¹ David Chalmers parodia este argumento da seguinte forma: As receitas são sintáticas / A sintaxe não é suficiente para ser saboroso / Os bolos são saborosos / As receitas não são suficientes para fazer bolos. O que Chalmers pretende mostrar é que o argumento de Searle não distingue entre sintaxe e implementação de sintaxe, entre um programa “na prateleira” e um programa correndo numa máquina física. (Cf. 1996, p.327). Entretanto, Searle reconhece que o seu argumento não tem nada a ver com a evolução da tecnologia, apenas diz respeito a princípios conceituais.

todos são processadores de informação – não são candidatos a ter crenças. Se fosse assim, a mente estaria em todos os lugares e estaríamos aceitando o pampsiquismo, que já foi rebatido aqui.

Por outro lado, outro argumento que apresenta Searle é que as propriedades formais não seriam suficientes para produzir propriedades causais e estados intencionais⁵², com exceção do poder de produzir o estágio seguinte do formalismo quando a máquina está rodando. No lugar de processar informação, o computador manipula símbolos formais, ou seja, o computador tem sintaxe, mas não tem semântica.

Searle reconhece que não podemos *provar* que os computadores não têm consciência. O que podemos provar, com o exemplo do QC, é que operações computacionais, por elas mesmas, ou seja, manipulações simbólicas formais, não são suficientes para garantir a presença dos estados intencionais. As manipulações simbólicas estão definidas em termos sintáticos abstratos, e a sintaxe, por si só, não possui um conteúdo mental, consciente ou não. Além disso, os símbolos abstratos não têm quaisquer capacidades causais para gerar estados intencionais, porque não possuem um tipo de capacidade causal.

3ª) A terceira implicação conduz ao debate sobre a existência de pressupostos ideológicos ou filosóficos, ou extracientíficos, a partir dos quais é possível interpretar os resultados da ciência. A pressuposição da IAF é que a mente está para o cérebro assim como o programa (*software*) está para a máquina (*hardware*). Para a tese da IAF (e para o funcionalismo), um programa é independente de sua realização em máquinas, de forma que, se um mesmo programa pode ser realizado por qualquer máquina, isto faz sentido com uma pressuposição filosófica dualista, que diz que a mente nada tem a ver com o cérebro. Ou seja, se na simulação, pressupomos a mesma relação mente–cérebro que máquina-programa, então, mentes e cérebros devem ser conceitual e empiricamente separáveis.

⁵² Segue, aqui, o conceito primário de Intencionalidade utilizado por Searle, já que desenvolveremos esta noção mais adiante: “Intencionalidade é por definição aquela característica de determinados estados mentais pelos quais eles são direcionados para, ou acerca de objetos e estados de coisas no mundo”. Nesse caso, crenças, desejos e intenções são estados intencionais; formas não direcionadas de ansiedade e de depressão não são. (Cf. SEARLE, 1995, p.1)

Searle encontra aqui um dualismo mascarado pelo fato de que a literatura sobre IA frequentemente mostra ataques contra o dualismo sem perceber que sua posição pressupõe uma versão forte do dualismo.

No mesmo artigo onde fala do QC, Searle antecipa as respostas às objeções dos principais contra-argumentos de seus críticos, e as organiza conforme a sua origem geográfica. O primeiro contra-argumento a que Searle dá resposta - proveniente de Berkeley - se refere à observação de que, ainda que o indivíduo no QC possa não entender a história, ele é parte de todo um sistema – livro, banco de dados, regras, etc. – e, por conseguinte, o sistema em si, entende. Searle responde que, ainda considerando que poderia haver dois subsistemas no homem, um que compreendesse inglês e outro que simplesmente manipulasse os símbolos formais para o chinês, - subsistemas que não se parecem em nada, porém um é parte do outro – ainda assim, “[...] uma pessoa e, portanto, o conjunto de sistemas que a compõe pode ter a combinação adequada de *input*, *output* e programa e mesmo assim não compreender nada no sentido no qual compreendo inglês” (SEARLE, 2006, p. 11).

A segunda resposta é sobre o argumento do robô, proveniente do contingente de Yale. Conforme esta linha de argumentação, um computador poderia ser colocado dentro de um robô de forma tal que o computador pudesse operar o robô, permitindo ter movimentos e fazer todo tipo de coisas, as mesmas que as pessoas reais fazem, pois teria uma câmara de televisão adaptada a ele que lhe permitiria perceber, andar, comer, beber, ou coisas assim. O robô teria compreensão genuína e outros estados mentais. Mas Searle entende que, embora essa situação concorde com que a compreensão é mais do que simples manipulação formal de símbolos, não seria suficiente para provar a compreensão.

Neste caso pode-se dizer que o *robô* não tem estados intencionais; ele se move como resultado de seus circuitos elétricos e do seu programa. Além do mais, a instanciação de um programa não produz estados intencionais de nenhum tipo relevante. Tudo que está sendo feito é seguir instruções formais acerca da manipulação de símbolos formais. (SEARLE, 2006, p. 14).

Uma terceira crítica é a objeção do Simulador Cerebral atribuída a Berkeley e ao MIT (*Massachusetts Institute of Technology*). Esta objeção sugere outro

cenário: um programa que simula a sequência real de impulsos nervosos nas sinapses do cérebro de um falante chinês quando, por exemplo, ele está engajado na compreensão de histórias ou em responder perguntas. A máquina que está recebendo histórias simula a estrutura formal dos cérebros chineses reais ao processarem as histórias e apresenta respostas em chinês como *output*. Pode-se até imaginar que elas operam vários sistemas tal qual deve funcionar o nosso cérebro. Mas a questão é responder se seria possível que as máquinas compreendessem a história já que estariam reproduzindo os mesmos circuitos que um falante chinês. Mas o filósofo volta a situar o problema invertendo os elementos da argumentação:

[...] não precisamos saber como o cérebro funciona para saber como a mente funciona. A hipótese básica é que existe um nível de operações mentais que consiste em processos computacionais sobre elementos formais que constitui a essência do mental e pode ser realizado através de diferentes processos cerebrais, da mesma maneira que um programa computacional pode ser rodado em diferentes hardwares. (SEARLE, 2006, p.15)

Segundo Searle, ainda que se chegue perto do funcionamento do cérebro, não é suficiente para produzir compreensão. Propõe, então que imaginemos, no lugar do homem do QC, um homem equipado com um elaborado conjunto de canos de água com válvulas conectadas a eles. Quando o homem recebe os símbolos, ele os procura no programa e, então, determina que válvulas devam ser ligadas e desligadas. Cada conexão de água corresponde a uma sinapse de cérebro chinês, e o sistema todo está montado de tal forma que, no fim, respostas chinesas aparecem. Mas, afirma Searle, o homem não compreende chinês e os canos de água também não. O problema do simulador de cérebro é que ele está simulando as coisas erradas a respeito do cérebro. Simulando a estrutura formal da sequência de impulsos nervosos nas sinapses, não terá simulado o que importa a respeito do cérebro, ou seja, suas propriedades causais, sua habilidade para produzir estados intencionais:

Que as propriedades formais não são suficientes para produzir propriedades causais é mostrado pelo exemplo da tubulação de água: podemos ter todas as propriedades formais sem que estas tenham sido derivadas das propriedades causais neurobiológicas relevantes. (SEARLE, 2006, p. 16)

O artigo traz várias das críticas às quais Searle dá resposta, contra-argumentando de forma semelhante a todas elas. Porém, a réplica do simulador de cérebro parece ser a mais contundente. O cérebro humano é a única máquina que, segundo a sua visão, é capaz de executar certos processos, tais como ter e realizar intenções. Não é porque somos uma instância de um programa que podemos entender português, “é porque *sou* certo tipo de organismo com certa estrutura biológica...que, sob certas condições, é causalmente capaz de produzir percepções, ação, compreensão, aprendizagem e outros fenômenos intencionais”. (SEARLE, 1996, p.27)

No jornal onde foi publicado o seu artigo e que deu espaço a réplicas, apareceu todo tipo de argumentos contra o QC, ou contra o próprio Searle, desqualificando sua teoria, como, por exemplo, ser um místico, anticientífico ou antitecnológico, e, sobretudo, por considerar um exemplo absolutamente impossível de ser executado, pois, somente uma mágica permitiria que um ser humano conseguisse realizar as conexões previstas no QC. Nesse sentido, o exemplo estaria “esquecendo” a diferença fundamental em complexidade entre o nível do programa e o nível da pessoa que está manipulando “a mão” os símbolos. Para os funcionalistas, a resposta fundamental é a dos sistemas: o erro estaria em imputar o entendimento ao executor do programa, quando, para eles, o entendimento pertence ao sistema como um todo. Chalmers (1996), por exemplo, dirá que nos nossos neurônios também não há entendimento do português que falamos e, no entanto, nós – enquanto sistema global – falamos português. A falta de intencionalidade genuína dos nossos neurônios não constitui prova da falta de entendimento genuíno em nós.

Temos de reconhecer que a ideia do cérebro como um sistema causal que exhibe intencionalidade é difícil de entender. Zenon Pylyshyn (1980), um cientista da computação da University of Western Ontario, observa que a tese do cérebro humano como sistema causal que exhibe intencionalidade, se prende ao pressuposto de que a intencionalidade está intimamente associada a propriedades materiais específicas, e se pergunta se Searle está propondo que a intencionalidade é uma “substância” agregada ao cérebro. E contrapõe a seguinte questão: imaginemos se as células do cérebro fossem sendo substituídas, aos poucos, por chips de circuito integrado,

programados de forma a manter a função *input-output* de cada unidade idêntica à da unidade que está sendo substituída:

[...] você iria muito provavelmente continuar falando exatamente como faz agora. Só que você acabaria parando de querer dizer alguma coisa com isto. Aquilo que os observadores externos tomariam, por palavras, se tornaria para você apenas certos ruídos que os circuitos lhe levariam a fazer. (PYLYSHYN, 1980, p.43).

Ou seja, se seguimos a hipótese de Searle, o que afirma Pylyshyn é que, na situação descrita por ele, deixaríamos de significar, progressivamente, desaparecendo de nós, inclusive, a nossa interioridade, sem ninguém notar, nem nós mesmos. A questão fundamental que surge desta objeção é a ausência de critérios, por parte de Searle, para dizer quando é que a intencionalidade genuína está presente ou ausente do sistema, já que propriedades formais não constituem a “intencionalidade genuína”. Na realidade, o único critério que Searle dá são os poderes causais que alguns sistemas físicos – nomeadamente os cérebros humanos - teriam.

Vários, em oposição a Searle, apresentaram outros exemplos imaginários para mostrar que o QC depende, exclusivamente, da nossa intuição, no sentido de que não teríamos outro recurso para identificar se estamos perante uma “máquina” com intencionalidade genuína ou atribuída. (Cf. Dennett e Hofstadter, 1981, p. 344). Os defensores da IAF, acreditam que, assim como as mentes existem em cérebros, podem existir, também, em máquinas programadas e seus poderes causais derivarão, não do cérebro, mas dos programas que transcorrem.

A posição de Searle é bem clara quando afirma que a mente não é um programa de computador porque a sintaxe formal do programa não garante, por si só, a presença de conteúdos mentais.

Entretanto, é necessário pensar que a fórmula de Searle para combater a IAF centraliza sua abordagem na questão semântica, tanto na análise conceitual de alguns termos, como “compreender”, por exemplo, quanto no pressuposto de que as propriedades formais não constituem intencionalidade genuína. Posteriormente, Searle (1997) admitirá que, em algum nível de descrição, os processos cerebrais – não a mente - são sintáticos; “[...] são como sentenças dentro da cabeça. Estas não precisam ser sentenças em inglês ou chinês, mas talvez na ‘linguagem do

pensamento””. (Cf. SEARLE, 1997, p. 287). O problema da semântica é decifrar como essas sentenças, dentro da cabeça, obtêm seus significados? Na opinião de Searle, esta questão pode ser discutida independentemente da explicação de como o cérebro funciona no processamento dessas sentenças. Com referência a esta última questão, a resposta parece simples: “[...] o cérebro funciona como um computador digital executando operações computacionais sobre a estrutura sintática de sentenças dentro da cabeça” (SEARLE, 1997. p.287)

Para alguns dos seus críticos, a fraqueza do seu argumento pode estar nas próprias noções de que se vale para analisar o QC, bem como naquilo que entende por intencionalidade genuína em oposição à intencionalidade atribuída, supostamente ambos pertencentes a níveis diferentes de conexão, que não ficam claramente diferenciados no exemplo do QC. Hofstadter (1981) opina que, em princípio, os níveis estão selados uns aos outros como a pessoa que não fala o chinês que o sistema fala ou como os neurônios que não falam o português que nós falamos. Mas os níveis poderiam “comunicar” e sugere que, talvez, seja isto o que acontece, por exemplo, quando um sistema humano aprende uma nova língua, que, quando é bem aprendida, deixa de precisar ser traduzida e torna-se mais fundamental. Hofstadter relaciona esta comunicação entre níveis de um sistema à consciência.

No quarto chinês, haveria dois níveis que se encontram claramente isolados: o chinês e o inglês, o formal sintático e o semântico, porém, poderia chegar um momento em que um deles pode contribuir com o outro ou mesmo interferir. Nesse caso, ficaria difícil determinar cada nível e o argumento de Searle, para explicar que a sintaxe não é suficiente para a semântica, separando ambos processos, ficaria comprometido face a essa possibilidade.

O desafio de explicar como características protoplásmicas podem causar propriedades de intencionalidade é um esforço que estará presente constantemente em toda a obra do autor, ainda que o seu discurso e as suas argumentações nunca consigam acalmar os seus críticos.

Como já foi dito antes, para Searle, nem o dualismo nem o materialismo, em qualquer uma de suas muitas formas, parecem estar certos. O fato de continuarmos a levantar essas questões, disse Searle, e tentar respondê-las com o vocabulário

antiquado e obsoleto de “mental” e “físico”, “mente” e “corpo”, deve ser uma indicação de que estamos cometendo alguns erros conceituais fundamentais em nossa formulação das questões e respostas, por isso sugere abandonar, não apenas as definições desses conceitos, mas, também, as categorias tradicionais de *mente*, *consciência*, *matéria*, *mental*, *físico* e todas as outras, conforme tradicionalmente interpretadas em nossos debates filosóficos, e, então, começar de novo.

Por último, para completar as menções mais importantes, faz-se necessário lembrar o monismo anômalo e o materialismo eliminativo.

1.7 O MONISMO ANÔMALO

Ideia defendida por Donald Davidson (1917-2003)⁵³, que parte, basicamente, do seguinte argumento:

1. Há relações causais entre os fenômenos mentais individuais (casos) e os fenômenos físicos.

2. Cada vez que acontecem eventos com uma relação de causa e efeito, esses eventos devem estar submetidos a leis causais estritas e deterministas.

3. Mas não existem leis causais estritas e deterministas que relacionem o mental e o físico, ou seja, não há leis psicofísicas,

Consequentemente, todos os supostos eventos mentais são eventos físicos.

A esta tese seguem três princípios, que podem ser assim resumidos: a) Princípio da Interação Causal: alguns eventos mentais relacionam-se causalmente com eventos físicos; b) Princípio do Carácter Nomológico da Causalidade: eventos relacionados como causa e efeito recaem sob leis estritas; c) Anomalismo do Mental: não há leis psicofísicas deterministas estritas.

Apesar da contradição aparente entre as premissas, (a primeira e a terceira parecem implicar a negação da segunda), Davidson considera as três verdadeiras. Ou seja, a suposta contradição entre os dois primeiros princípios e o terceiro será

⁵³ Os argumentos do monismo anômalo foram conhecidos a partir do seu artigo “Mental Events” (1970), reeditado posteriormente em D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, (1980).

eliminada por Davidson com uma teoria da identidade entre casos (*token-token*), que afirma: eventos mentais são idênticos a eventos físicos. Para bem compreender este ponto, é preciso, primeiramente, abrir parênteses e considerar a noção de eventos utilizada aqui. Em Davidson, eventos são entidades particulares, irrepetíveis e datadas. Assim, dois eventos são idênticos se, e somente se, possuírem as mesmas causas e os mesmos efeitos (DAVIDSON, 1995, p.266). Uma vez que os eventos mentais possuem critério de identidade, e se são tomados como entidades, é possível admitir que possuam o mesmo *status* ontológico de objetos físicos. Dada esta definição, pode-se enunciar uma relação de causalidade entre eventos. O Princípio de Interação Causal em Davidson deve ser lido tendo em vista este detalhe. Por outro lado, um mesmo evento pode ser descrito de diversas maneiras: a rainha da Inglaterra, a mãe do Príncipe Charles, ou a sogra da Princesa Diana, por exemplo. Davidson fala, então, de eventos *particulares*, e não de tipos de eventos, ou seja, de identidade *token-token*, e não *type-type*. Fala, por exemplo, que uma ocorrência particular de dor é idêntica a uma ocorrência física; não fala que um tipo de evento mental, como a dor, seja idêntico a um tipo de evento físico.

Para explicar eventos, é necessário descrevê-los de maneira adequada. Se é uma descrição física, eles cairão sob leis estritas, como foi dito no Princípio do Caráter Nomológico da Causalidade. Porém, se é uma descrição mental, não haverá nenhuma lei estrita sendo aplicada. Ou seja: eventos só aplicam leis estritas se descritos de maneira apropriada, i.e, no idioma físico. Eventos descritos mentalmente não se amparam em leis deste tipo, e, portanto, não permitem uma explicação idêntica à dos eventos descritos fisicamente. O Princípio do Caráter Nomológico da Causalidade quer dizer, na verdade, que os eventos em uma relação de causa e efeito devem possuir descrições que apliquem uma lei estrita. Não quer dizer, como poderia parecer à primeira vista, que todas as descrições destes eventos devem aplicar leis estritas. Temos, portanto, que o Princípio do Caráter Nomológico da Causalidade lida com a explicação de eventos, que será apresentada de uma ou outra maneira, dependendo da maneira como forem descritos. Já o primeiro princípio, da Interação Causal, apenas enuncia uma relação de causalidade entre eventos, não os explica, e, em sendo assim, não depende da forma como os eventos são descritos.

Como, em última instância, só temos eventos físicos que caem em relações explicadas por leis naturais, e, ao não existirem leis psicofísicas, Davidson dá à sua filosofia a denominação de anômala.

Pareceria que o argumento central de Davidson em favor do monismo anômalo apresenta a forma de uma abdução: considera o primeiro e o segundo princípio como uma hipótese (Cf. 1995. p.265), e, somente se o monismo anômalo é verdadeiro (todos os eventos mentais são eventos físicos), é possível explicar que as premissas 1 e 3 sejam verdadeiras⁵⁴.

O monismo materialista que Davidson defende não é um reducionismo a partir do momento que distingue entre tipos e casos de eventos mentais. Se bem que os *tipos* não são idênticos entre si, cada evento mental individual – cada *caso* – é, não obstante, idêntico a um evento físico⁵⁵. Quando descrevemos eventos mentais, estamos escolhendo uma categoria de eventos físicos de acordo com certo vocabulário mental, ou seja, segundo uma descrição, são eventos mentais; porém, segundo outra, também são eventos físicos. Davidson defenderá esta tese arguindo que os fenômenos mentais, por exemplo, as crenças e os desejos, estão submetidos a restrições de racionalidade, e esta não tem eco em física.

Searle não compartilha o conceito de causalidade que Davidson utiliza⁵⁶ para a interpretação dos fenômenos mentais, e a distância entre ambos fica mais evidente quando se referem à causação intencional, à relação que se dá entre os antecedentes de uma ação e sua realização. Para Davidson, se alguém faz um juízo avaliativo com total determinação favorável a fazer alguma coisa, essa pessoa tem que fazer essa coisa, do contrário não haveria nenhum juízo avaliativo de total determinação. Em Searle, pelo contrário, é possível fazer qualquer gênero de juízo

⁵⁴ Segundo Peirce, (1839-1914), *abdução* consiste na invenção, seleção e consideração de uma hipótese. Na medida em que é o processo de formação de uma hipótese explanatória, a *abdução* é a única operação lógica que introduz uma ideia nova, porém é uma forma de argumento que não oferece segurança (a segurança quanto à sua verdade é baixa), mas sua *uberdade* (seu valor em produtividade) é alta. A abdução simplesmente sugere que alguma coisa *pode ser*. (Cf. PEIRCE, 1957, v.7; parágr. 202).

⁵⁵ Alguns críticos, como Jaegwon Kim (1993), duvidam que o monismo anômalo seja uma posição materialista. Dentre as suas críticas ao monismo anômalo, afirma que Davidson adota uma posição ingênua com referência ao reducionismo e que, se aceitarmos o monismo anômalo, teremos sério problema em relação à causalidade mental. (Cf. KIM, 1993, p.21)

⁵⁶ Esta diferença ficará mais explícita quando investigarmos, nos capítulos seguintes, especificamente, a noção de causalidade que Searle desenvolve, a partir da qual constrói o alicerce empírico da sua teoria.

avaliativo que se queira e, contudo, não atuar de acordo com esse juízo (Cf. SEARLE, 2000a cap. 7)⁵⁷.

1.8 MATERIALISMO ELIMINATIVO

Diferentemente das teorias materialistas anteriores, o materialismo eliminativo radicaliza seus argumentos contra a psicologia popular, de forma que, não só deixa a mente de lado, ele nega, de início, a existência de qualquer coisa que possa ficar além de estados físicos. No fundo, poder-se-ia afirmar que o materialismo eliminativo se baseia na radicalização de certos princípios oriundos da filosofia da ciência e da filosofia da linguagem e que podem ser agrupados dentro do que se conhece como “realismo científico”. Um dos expoentes do materialismo eliminativo com quem Searle polemiza é Paul Churchland que, procurando os fundamentos do materialismo eliminativo e sua vinculação com o realismo científico, caracteriza este último a partir de três princípios fundamentais: 1) não existe linguagem neutra, ou seja, o ideal de uma linguagem de observação pura, distinta de uma linguagem teórica, é ilusório; 2) todos os juízos de percepção baseiam-se numa teoria e são falíveis; 3) as disputas ontológicas devem ser resolvidas com base no sucesso das teorias. Tomando como base esses três princípios, Churchland (1979, Cap. 1) levanta a possibilidade de estarmos enganados em relação a nossa concepção de mundo e, conseqüentemente, de nós mesmos. De acordo com o próprio Churchland:

O materialismo eliminativo é a tese de que a nossa concepção de senso comum dos fenômenos psicológicos constitui uma teoria radicalmente falsa, uma teoria fundamentalmente tão defeituosa, que tanto seus princípios quanto sua ontologia serão eventualmente substituídos, ao invés de homogeneamente reduzidos, pela neurociência amadurecida. Nosso entendimento recíproco e mesmo nossa introspecção poderão então ser constituídos dentro da estrutura conceitual da neurociência amadurecida, uma teoria que seguramente será muito mais poderosa que a psicologia de senso comum que ela substitui e muito mais substancialmente integrada com a ciência física em geral. (CHURCHLAND, 1990, p.206)

⁵⁷ Esses tipos de atos se conhecem com o nome de atos acráticos ou fenômenos da *akrasia*.

Observemos que, no texto acima, há uma clara diferença entre eliminação e redução (ou “homogeneamente reduzidos”).

Do que já foi apresentado até aqui, o termo redução vem sendo utilizado em vários sentidos, os quais podem ser observados tanto na literatura científica como na filosófica, de forma que é necessário especificar seu sentido no presente contexto para que possamos, posteriormente, melhor compreender as objeções que levanta Searle⁵⁸. Das diferentes abordagens da noção de redução, recorremos, inicialmente, à que propõe Nagel (1995, cap. 11), para quem existem dois tipos de redução: a redução homogênea e a redução heterogênea. No primeiro caso, uma velha teoria (T1) é absorvida por uma teoria mais abrangente (T2), e os eventos antes explicados por T1 passam a ser explicados por T2. Além disso, T2 preserva os conceitos de T1, praticamente sem alterar seu sentido. Assim, temos um caso exemplar na história da ciência, em que as leis do movimento dos corpos terrestres, de Galileu, foram incorporadas à física newtoniana, que explicava, também, o movimento dos corpos celestes. Entretanto, as reduções heterogêneas acontecem de maneira diferente. O conjunto de fenômenos explicados por T1 passam a ser explicados por T2, que tinha sido inicialmente concebida para lidar com fenômenos qualitativamente distintos dos de T1 e que não inclui os mesmos conceitos de T1. Nestes casos, faz-se necessário introduzir regras de correspondência ou leis de ligação (*bridge laws*) – que estabeleçam conexões entre os termos característicos de T1 e certos termos ou expressões correspondentes em T2 – para que a redução possa ser efetuada. É bom lembrar que o objetivo último do reducionista é alcançar uma unificação explicativa, porém é um procedimento que pode trazer como consequência uma simplificação ontológica. Aqui, em ambos os casos de redução, trata-se de uma relação lógica entre enunciados pertencentes a teorias e não entre fenômenos, entidades ou propriedades específicas.

No caso dos fenômenos mentais, frequentemente ocorre a tentativa de efetuar essa redução ontológica na afirmação de que eles são idênticos a eventos cerebrais. Ora, foi por representar esse ideal que a teoria da identidade inspirou a busca de correlatos neurais para todo estado mental. Além disso, produziu a esperança de que, no futuro, a neurociência proporcionará uma taxonomia que

⁵⁸ Esta noção será discutida nos capítulos seguintes, em oportunidade de investigar as soluções que Searle propõe à relação corpo-mente.

garanta uma correspondência estrita com a taxonomia do senso comum, para que, dessa maneira, a redução seja bem sucedida. O que observará Searle é, justamente, que, quando se realiza uma redução ontológica para explicar a causação mental, no fundo se está eliminando o fenômeno mental. Uma explicação científica da consciência, por exemplo, demonstrará que, em última instância, ela não passa de uma ilusão, tal como o calor é uma ilusão. Não há nada no calor de um gás, por exemplo, a não ser a energia cinética dos movimentos das moléculas. Não existe mais nada ali. Da mesma forma, uma explicação científica da consciência seria reducionista ao demonstrar que não há nada mais do que o comportamento dos neurônios. Para Searle, esse é um golpe fatal para a ideia de que haveria uma relação causal entre o comportamento dos neurônios e os estados conscientes do sistema⁵⁹.

Outro argumento dos defensores do materialismo eliminativo, condenando ao descrédito a linguagem psicológica de senso comum, é a crença de que, com toda probabilidade, as proposições da psicologia popular demonstrar-se-ão falsas. Para isto recorrem à história da ciência, apontando casos de eliminação categorial e ontológica em que há o abandono de velhas teorias em favor de outras mais “superiores” (P.M. Churchland, 1988, p. 44). Um dos exemplos frequentemente citados é a teoria do *flogisto*, utilizada para explicar fenômenos como a combustão e a ferrugem. Acreditava-se que, quando um pedaço de madeira queimava ou uma barra de metal enferrujava, isso acontecia porque havia liberação de uma substância inerente aos corpos chamada *flogisto*. Mais tarde, descobriu-se que ambos os processos acontecem porque os corpos ganham uma substância advinda da atmosfera, a saber, o oxigênio, e não devido à perda de algum elemento. Desta forma, o termo “*flogisto*” não foi identificado ou reduzido a nenhum outro termo da nova teoria do oxigênio, foi, simplesmente, eliminado da ciência, por se referir a algo que não existe.

Searle afirma que o argumento dos eliminativistas parte de uma premissa falsa e propõe imaginar um contra-argumento:

⁵⁹ Dedicaremos maior espaço a esta argumentação no Capítulo 3 que discute especialmente a causação mental.

Considere nossa atual ciência da física teórica. Temos aqui uma teoria que explica como funciona a realidade física e que, por todos os critérios usuais, é extremamente superior às nossas teorias de senso comum. A teoria física cobre o mesmo campo que nossas teorias de senso comum sobre tacos de golfe, raquetes de tênis, caminhonetes Chevrolet e casa de campo de vários pisos. Além disso, nossos conceitos físicos populares correntes, como “taco de golfe”, “raquetes de tênis”, “caminhonetes Chevrolet” e “casa de campo de vários pisos”, não igualam exatamente, ou mesmo remotamente, a taxonomia da física teórica. Na física teórica, simplesmente não há utilidade teórica para nenhuma dessas expressões, e reduções de tipo brando desses fenômenos não são possíveis. O modo como uma física ideal – na verdade, o modo como nossa física real – classifica a realidade é realmente bem diferente do modo como nossa física popular ordinária classifica a realidade. Por tanto, casas de campo de vários pisos, raquetes de tênis, tacos de golfe, caminhonetes Chevrolet, etc., na verdade não existem. (SEARLE, 1997, p.72)

Ou seja, como não podemos fazer uma redução *type-type* dos veículos, das raquetes de golfe ou das casas de campo às entidades da física atômica porque, simplesmente, cada um desses sucessos é realizável de múltiplas maneiras em física e, por outra parte, a física atômica realmente não necessita da noção de “taco de golfe”, “raquetes de tênis”, “caminhonetes Chevrolet” e “casa de campo de vários pisos”, isto não significa que essas entidades não existem. Searle é enfático quando destaca que não fazer reduções *type-type* de uma entidade a ciências mais básicas não demonstra que a entidade irredutível não exista.

Para Searle, tanto os reducionistas como os eliminativistas tendem a supor que suas posições são muito diferentes. Os primeiros acreditam que as entidades mentais existem, mas podem ser reduzidas a sucessos físicos. Os segundos acreditam que essas entidades não existem em absoluto. Porém, para Searle, uma e outra posição equivalem praticamente à mesma conclusão. Tanto uns como outros dizem que não há, ali, outra coisa que processos cerebrais descritos de maneira materialista. Parece-nos que a aparente diferença é uma diferença de vocabulário. Na posição defendida pelos primeiros materialistas que vimos no início, o objetivo era mostrar, em geral, que os estados mentais não existiam como tais, podendo sofrer uma redução tipo-tipo às entidades da neurobiologia. Os ulteriores materialistas eliminativistas querem pôr em evidência que as entidades da psicologia

do sentido comum não existem em absoluto, mostrando a impossibilidade de submetê-las a uma redução tipo-tipo às entidades da neurobiologia.

Dentre os argumentos contra o materialismo em geral, Searle aponta que o aspecto qualitativo – os *qualia* - das experiências conscientes fica excluído. Não resta dúvida que os *qualia* têm existência real, pois a sensação qualitativa de beber uma cerveja é muito diferente da produzida ao escutar a nona sinfonia de Beethoven; assim, qualquer teoria que a negue, é explícita ou implicitamente falsa. Assim como com os *qualia*, aqueles que optam radicalmente pelo materialismo parecem se sentir na obrigação de negar certas afirmações do sentido comum, por exemplo, que temos, efetivamente, pensamentos e sentimentos conscientes, que temos verdadeiros estados intencionais tais como crenças, esperanças, temores e desejos.

Para Searle, esses estados intencionais, tal como explicaremos nos próximos capítulos, são causados por processos localizados no cérebro e funcionam, por sua vez, de maneira causal, são partes intrínsecas reais do mundo real e participam de nossa vida biológica do mesmo modo que a digestão, o crescimento ou a secreção biliar. Por outro lado, os infrutíferos esforços do dualismo e o aparente êxito das ciências físicas nos induzem a pensar que, de uma ou outra maneira, devemos ser capazes de apresentar uma descrição de tudo o que seja suscetível de ser dito do mundo real em termos completamente materialistas.

Os filósofos funcionalistas coincidem, em geral, ao afirmar que não é possível uma descrição funcionalista da consciência, ao mesmo tempo em que sustentam que o importante na mente é a sua capacidade para o processamento de informação, e o computador moderno é o modelo adequado para compreender as capacidades da mente. O argumento do Quarto Chinês de Searle tenta demonstrar que, no ser humano, acontecem dois fenômenos: por um lado os símbolos concretos dos quais o homem é consciente quando pensa, e, por outro, o significado, a interpretação ou o sentido que se associa a eles. Mas, então, como fica o problema da redução? São dois fenômenos ou só um? Se os fenômenos reais são dois, não há como negar a existência de um sem incorrer numa falsidade; não há como fazer uma redução ontológica de um a outro.

Para Searle, nem o dualismo nem o materialismo são aceitáveis, porém se nos apresentam como as únicas alternativas. Por outro lado, admite que o que tratam de dizer um e outro pode ser considerado verdadeiro. O materialismo procura dizer que o mundo consiste, por inteiro, em partículas físicas em campos de força; o dualismo tenta dizer que o mundo tem traços mentais irreduzíveis e que não podem ser erradicados, sobretudo a consciência e a intencionalidade. A primeira proposta concreta de Searle, na tentativa de resolver este impasse, consiste em mostrar a necessidade de abandonar os supostos subjacentes ao vocabulário tradicional “corpo” e “mente”.

2. ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA: PRESSUPOSTOS E PROBLEMAS

O enigma por antonomásia sobre como se relaciona a experiência subjetiva com certos eventos descritíveis objetivamente, é o que Arthur Schopenhauer (1981) denominou “o nó do mundo”⁶⁰.

Neste capítulo, trataremos de expor o marco teórico a partir do qual Searle constrói suas estratégias para uma investigação da relação mente-corpo, tomando como pressuposto que a consciência - fenômeno mental sobre o qual focalizaremos a maior parte de nossas reflexões - é uma entidade ontologicamente subjetiva, cuja existência pode ser compreendida, apenas, por uma teoria empírica. Uma abordagem como essa se mostra, a princípio, tão paradoxal quanto a própria consciência pode chegar a ser enquanto objeto de investigação científica e de reflexão filosófica. O constante vaivém entre ambos os domínios manifesta as dificuldades que os dois tipos de relatos devem enfrentar para obter uma descrição razoável do seu objeto, limitação a que Searle não consegue fugir.

Inicialmente, faremos uma pequena digressão onde analisaremos os seus pressupostos teóricos e os problemas que deve enfrentar na sua argumentação. Examinaremos, por último, as objeções à abordagem neurobiológica que Searle apresenta para resolver o “problema científico da consciência”⁶¹.

2.1 SENSO COMUM

Há três conceitos que Searle trabalha no decorrer de sua obra que se faz oportuno distinguir aqui, já que estariam presentes na articulação do senso comum. Eles são: “opinião”, “posições padrão” e “pano de fundo” (Cf. 2000, p.18). As reflexões do filósofo sobre as principais questões filosóficas que acompanham a História da Filosofia o levaram a concluir, quiçá um pouco precipitadamente, que os

⁶⁰ Essa expressão também é usada por Edelman e Tononi (2005, cap.1).

⁶¹ A ênfase se justifica porque pareceria que a tendência de Searle é tratar o problema da relação mente/corpo como se fosse somente uma dificuldade empírica; a natureza lógica dos tipos de relações entre mente e cérebro não lhe parecem em nada misteriosos ou incompreensíveis.

grandes filósofos, muitas vezes, são famosos por rejeitarem aquilo que todo mundo aceita, por atacarem enigmas e paradoxos das posições-padrão⁶² (Cf. SEARLE In: FAIGENBAUM, 2003, p.16). As posições-padrão a que Searle se refere são:

- Há um mundo real cuja existência é independente de nós.
- Temos acesso perceptivo direto a esse mundo por meio de nossos sentidos.
- As palavras de nossa linguagem têm, em geral, significados que se referem aos objetos reais do mundo e nos permitem falar sobre eles.
- Nossas afirmações são verdadeiras ou falsas se correspondem, ou não, ao modo como as coisas são.
- A causalidade é uma relação real entre objetos e estados de coisas do mundo, uma relação mediante a qual um fenômeno (a causa), causa outro (o efeito).

Estas são opiniões⁶³ que temos antes de qualquer reflexão, de forma que qualquer perspectiva que nos distancie delas exigirá um esforço argumentativo convincente. Em realidade, por sua aceitação geral, seriam muito mais que meras opiniões, são o que o filósofo denomina, tecnicamente, de Pano de Fundo (*Background*) e constituem os pressupostos de nosso pensamento e linguagem. Para Searle, ao contrário do que os materialistas eliminativistas pensam, são, geralmente, opiniões verdadeiras porque, do contrário, “[...] é pouco provável que as posições-padrão tivessem sobrevivido durante séculos” (SEARLE, 2000, p.20). São crenças que não têm grandes diferenças com as do “senso comum”, porém, neste último caso, não há lugar para discussões metafísicas básicas, como a existência do mundo externo ou a realidade da causalidade. O “senso comum” é, geralmente, uma questão de opiniões comuns, de crenças difundidas amplamente e inquestionáveis. O Pano de Fundo seria anterior a tais opiniões⁶⁴.

⁶²Não deixa de ser uma apreciação um tanto discutível vinda da sua parte; o próprio Searle reconhece que a sua formação em História da Filosofia foi deficitária.(Cf. FAIGENBAUM, 2003).

⁶³As “opiniões” se encontram dentro do marco das crenças da Psicologia Popular ou, também, “psicologia folclórica”, como gosta chamá-la Churchland, cuja concepção e importância deu espaço para várias discussões referente a sua validade. Como explicamos no capítulo anterior, o materialismo eliminativista, por exemplo, defende que nossas concepções de senso comum sobre fenômenos psicológicos representam teorias radicalmente falsas, cujos princípios serão substituídos futuramente pela neurociência.(Cf. Churchland, 2004, p. 382).

⁶⁴ Sobre a hipótese do *Background*, nos deteremos no capítulo quatro, já que é fundamental para a compreensão da intencionalidade da consciência. Porém, é bom ter em conta que o conceito, no

Entretanto, deve-se reconhecer que nem todas as posições-padrão são verdadeiras. Dentre elas, a mais famosa seria acreditar que cada um de nós é formado por duas entidades separadas: um corpo e uma mente, isto seria um obstáculo à compreensão do problema, como se verá adiante.

Por outro lado, muitas das posições-padrão que formam nosso Pano de Fundo cognitivo entram em conflito ou são logicamente incoerentes entre si, como os pressupostos sobre a realidade e as posições que defendem o *dualismo*. Searle acredita que os conflitos entre as posições-padrão são, basicamente, o que mantém vivo todo o debate entre as diferentes tradições filosóficas.

2.2 REALISMO

Um dos seus pressupostos filosóficos é o realismo, que é o marco necessário para defender suas opiniões e teorias, mas, também, poder-se-ia considerar uma posição padrão pelo seu caráter inconsciente. Ainda que Searle considere que justificar o realismo significa cair numa falácia – qualquer tentativa de justificação pressupõe a existência daquilo que se está a justificar – os pontos fundamentais da sua teoria sobre os fenômenos mentais, ou mesmo das afirmações mais óbvias sobre as quais se apoia, estão baseados numa série de pressupostos sobre a realidade e a verdade. Isto significa que há uma concepção *Pano de Fundo* sobre a realidade que justifica suas afirmações e, nesse caso, o realismo cumpre somente o papel de pressuposto. Porém, uma vez que se faz necessário justificar uma verdade que tem como pressuposto o realismo, a teoria deixa de cumprir o papel de Pano de Fundo, convertendo-se em peça fundamental da argumentação. A isto se refere Searle quando diz:

Considero a reivindicação básica do realismo externo – a de que existe um mundo real total e absolutamente independente de todas

modelo teórico de Searle, foi evoluindo desde que foi usado pela primeira vez no livro *Intentionality* (1983) onde, originalmente, se aplicava a seu significado literal, próximo ao que é usado nesta ocasião. Em obras posteriores - *The Rediscovery of the Mind* (1992), *Mind: A Brief Introduction* (2004) - Searle se refere com essa mesma denominação a um conjunto de capacidades, maneiras de afrontar o mundo, disposições em geral não intencionais com o qual os estados intencionais devem contar para funcionar. A maior parte delas não se apresenta em forma proposicional. (Cf. SEARLE, 1997, Cap.8)

as nossas representações, todos os nossos pensamentos, sentimentos, opiniões, linguagem, discurso, textos e assim por diante – tão óbvia, e na verdade uma condição tão essencial da racionalidade, e mesmo da inteligibilidade, que fico de certa forma, embaraçado por ter de levantar essa questão e discutir os vários desafios a esse ponto de vista. (SEARLE, 2000, p. 22).

Nesse sentido, haveria duas pressuposições de Pano de Fundo a considerar: a primeira, afirma que há um mundo real que existe independentemente de nós – as árvores, as galáxias, os átomos de hidrogênio – ao que Searle chama de “realismo externo”⁶⁵; a segunda, refere-se ao critério pelo qual consideramos que uma afirmação é verdadeira, ou seja, quando as coisas do mundo são da maneira como a afirmação diz que são⁶⁶. Porém, nem todos os fenômenos no mundo são independentes de nós: o dinheiro, a propriedade, o casamento, as guerras têm uma existência que depende de agentes humanos conscientes.

Se o realismo externo, seja na sua versão ontológica quanto epistemológica, é consistente, tal como afirma Searle, sua estrutura lógica seria a seguinte:

1. Existe um mundo real independente de nós.
2. Se o mundo real existe, então, existe uma maneira objetiva como as coisas são.
3. Se existe uma maneira objetiva do mundo, então, deveríamos ser capazes de dizer como são.
4. Se pudermos dizer como as coisas são, então, aquilo que dizemos é objetivamente verdadeiro ou falso, dependendo de nosso êxito ou fracasso em dizer como são.

Contra uma argumentação cética, a única justificativa para o realismo externo surgiria da sua própria negação, no sentido de que a negação da afirmação sobre a existência do mundo real pressupõe que existe uma maneira como as

⁶⁵ Searle fala de “realismo externo” para distingui-lo de outros tipos de realismo (matemático ou ético). Cf. 2000, p.22). Nesse sentido, estaria se referindo à versão ontológica do realismo.

⁶⁶ Está a se referir à versão epistemológica do realismo que implica a teoria da verdade como correspondência, a qual foi exaustivamente tratada num artigo de A. Tarski (1949), onde apresenta suas investigações sobre o problema de uma definição satisfatória da verdade, uma definição que seja “materialmente adequada” e “formalmente correta”. Os problemas que surgem a partir da análise do significado de “verdadeiro” e das suas ambiguidades semânticas daria motivos suficientes para que o uso do termo não se restrinja a uma mera intuição que povoa o Pano de Fundo de uma teoria. Pareceria que Searle não considera relevante se deter nesta questão.

coisas são, independentemente de nossas crenças. Nisso consistiria a refutação do cético, já que não há maneira de fazer afirmações ordinárias, de modo inteligível, negando, ao mesmo tempo, o mundo. Por outra parte, o cético necessita de uma linguagem pública para se comunicar – coisa que, de fato, realiza – e essa linguagem pública demanda uma realidade publicamente disponível, à qual todos têm acesso presumivelmente do mesmo modo.

Mas a existência independente da realidade não deve ser confundida com uma “realidade totalmente objetiva”. Searle enfatiza essa diferença justamente refutando a ideia de que o real é *objetivo*, ou que tudo o que existe é objetivo. No mundo existem sujeitos e, portanto, a subjetividade. Entende por subjetividade, não a opinião pessoal, e sim, uma *forma de ser* de certas coisas no mundo (os sujeitos), que existem e conhecem desde um ponto de vista; sujeitos com experiências e conhecimentos subjetivos – a partir de sua posição como *sujeito* perante um *objeto* - desvanecendo-se, assim, a noção de objetividade absoluta. Isto não significa que defenda o *perspectivismo* como tal. Para Searle, o erro do perspectivismo, quando afirma que ninguém nunca percebe a realidade diretamente como ela é em si, é presumir que ela pode ser conhecida a partir de nenhum ponto de vista.

[...] assim como o fato de eu sempre ver a realidade de um determinado ponto de vista e sob determinados aspectos não quer dizer que eu nunca perceba a realidade diretamente, do mesmo modo o fato de eu precisar de um vocabulário de maneira a afirmar os fatos ou de uma linguagem para identificar e descrever os fatos, não implica que os fatos que estou descrevendo ou identificando não tenham existência independente. (SEARLE, 2000, p. 29-30)

Na versão epistemológica do realismo, Searle afirma que, efetivamente, conhecemos o mundo real, porém admite que o conhecimento humano tenha limites devido à nossa realidade biológica evolutiva, mas, ainda assim, e apesar dessas limitações, é possível o conhecimento da realidade.

Por outro lado, Searle propõe eliminar quatro pressupostos que arrastam referências conceituais que impossibilitariam alcançar uma solução ao problema mente/corpo. Elas são: a distinção entre mental e físico, a redução, a causalidade e a identidade, que examinaremos a continuação.

2.3 DISTINÇÃO ENTRE MENTAL E FÍSICO.

Tradicionalmente, tem-se considerado “mental” e “físico” categorias ontológicas mutuamente excludentes. Por outro lado, quando se afirma, que o mental é físico, não se está dizendo que o mental como tal é físico como tal; ao contrário, afirma-se que o mental como tal não existe: somente o físico existe. O erro estaria em supor que a distinção baseada no sentido comum entre estados mentais e estados físicos, ambos interpretados ingenuamente, implicaria uma distinção metafísica. Nesse caso, a ingenuidade do sentido comum, operaria como obstáculo para a solução da contradição entre ambos os conceitos. Essa “ingenuidade do sentido comum” ou “psicologia popular” pode ser transformada em forte argumento para dar crédito à existência dos estados mentais, combatendo, fundamentalmente, os materialistas eliminativistas. É o recurso que emprega Searle quando afirma:

Naquilo que realmente importa, onde há algo em jogo, as teorias populares têm que ser em geral verdadeiras, ou não teríamos sobrevivido. A física popular pode estar errada em questões periféricas, como o movimento dos corpos celestes e a origem do mundo, porque isto não importa muito. Mas, quando o caso é de que maneira seu corpo se move se você pula de um penhasco, ou o que acontece se uma enorme pedra cai sobre você, conviria que as teorias populares estivessem corretas, ou não teríamos sobrevivido. (SEARLE, 1997, p. 88).

Assim, a tradição que Searle combate afirma que os estados mentais, por serem intrinsecamente mentais, não podem ser físicos; no entanto, o filósofo sustenta que, por serem intrinsecamente mentais, constituem um tipo determinado de estado biológico e, conseqüentemente, *a fortiori*, são físicos. A consciência, por exemplo, é um traço biológico do cérebro, do mesmo modo que a digestão é um traço biológico do aparelho digestivo. Em ambos os casos, fala-se de processos naturais, “não há abismo metafísico”. A questão é que cada termo foi definido a partir de características mutuamente excludentes: “mental” se define como qualitativo, subjetivo, de primeira pessoa e imaterial. “Físico” é definido como quantitativo, objetivo, de terceira pessoa e material. A semântica tradicional de “físico” e de “mental” seria inadequada na pretensão de apreender um mundo que funciona de tal maneira que alguns processos biológicos são qualitativos, subjetivos

e de primeira pessoa. Analisando os traços tradicionais do mental e do físico, Searle observa que, junto ao conceito *mental*, além de *subjetivo*, *qualitativo* e *intencional*, também acompanha “não situado espacialmente”, “não estendido no espaço” e “incapaz de atuar causalmente sobre o físico”. O conceito *físico*, além de objetivo, quantitativo e não intencional, também implica “espacialmente situado e estendido no espaço”, “causalmente explicável mediante o recurso da microfísica” e “atua de maneira causal”. Porém o conceito contemporâneo de físico é muito mais complexo do que o admitido pela tradição cartesiana. Os elétrons, por exemplo, são pontos de massa e energia, então, não seriam físicos, segundo a definição de Descartes, já que carecem de extensão. Além disso, se examinarmos os primeiros três traços do mental, poderíamos pensar que podem ser perfeitamente compatíveis com as últimas quatro características do físico, quer dizer, a qualitatividade, a subjetividade e a intencionalidade (característica da primeira pessoa) são físicas por estarem *localizadas* no espaço do cérebro em determinados períodos, são causalmente explicáveis por meio de processos de nível inferior (da mesma forma que a solidez e a liquidez) e podem atuar de maneira causal. Portanto, os últimos quatro aspectos que definem, tradicionalmente o mental, são considerados errôneos por Searle. Para ele, um fenômeno mental não tem como condição ser não espacial, não explicável por microprocessos e causalmente inerte, já que os primeiros três aspectos não implicam estes últimos. Por outro lado, os três primeiros aspectos da caracterização do físico também não são condições necessárias para fazer parte do mundo físico.

Não há razão pela qual um sistema físico como um organismo humano ou animal não deva ter estados qualitativos, subjetivos e intencionais. De fato, na vida real, os estudos dos sistemas perceptivo e cognitivo são justamente casos de tratamento da qualitatividade, a subjetividade, e a intencionalidade original como parte do domínio das ciências naturais e, em consequência, do mundo físico. Digamos que a distinção entre quantidade e qualidade é provavelmente espúria. Não há razões metafísicas que impeçam fazer medições das magnitudes da dor ou a percepção consciente, por exemplo. (SEARLE, 2006, p.153).

Esta passagem é muito importante para compreender a proposta searleana e seu esforço por ajustar os conceitos corpo e mente aos fatos, porém ele mesmo terá que reconhecer que, ao caracterizar um fenômeno consciente pelas suas magnitudes neurais, perde as características subjetivas que o definem. Ainda assim,

uma vez revisadas as categorias tradicionais *mental* e *físico*, não vê inconveniente em reconhecer que “o mental enquanto mental é físico enquanto físico” (Idem).

2.4 REDUÇÃO

Outro conceito que Searle propõe ser revisado, com o intuito de esclarecer a contradição corpo-mente, é a noção de *redução*. O modelo, inicialmente, procede das ciências naturais, porém, para explicar o estatuto ontológico dos estados mentais é utilizado pelas modalidades materialistas, eliminativistas e pelos partidários da inteligência artificial forte. Ou seja, se a ciência demonstrou que os objetos materiais somente são agrupamentos de moléculas, da mesma forma poderia demonstrar que a consciência não é outra coisa que ativações neuronais. Porém a ambiguidade do termo, quando aplicado a diferentes situações de redução, fez com que Searle considerasse necessário distinguir: (1) entre as reduções que eliminam o fenômeno reduzido ao mostrar que é uma ilusão, – um pôr de sol, por exemplo, se elimina ao demonstrar que é uma ilusão gerada pela rotação da terra – e (2) as reduções que mostram como se realiza um fenômeno real – os objetos materiais, por exemplo, se reduzem a moléculas, mas isso não significa que não existam. No caso das reduções eliminativas, o fenômeno explicado causalmente desaparece, da mesma forma como quando no calor, distinguimos, de um lado, o movimento das moléculas com a sua energia cinética e, de outro, as sensações subjetivas de calor. A explicação reducionista do calor exclui as sensações subjetivas, definindo-o como o resultado da energia cinética dos movimentos moleculares. O “calor”, que é a experiência subjetiva, desaparece no processo de redução. A redução da solidez, pelo contrário, como é uma propriedade causal do sistema, não pode ser eliminada mediante sua redução aos movimentos vibratórios moleculares.

Por isso a distinção de Searle entre *reduções causais* e *reduções ontológicas*. As primeiras ocorrem quando os fenômenos de tipo A são causalmente redutíveis aos fenômenos de tipo B se, e somente se, o comportamento de A for totalmente explicável em termos causais pelo comportamento de B, e A não tenha capacidades causais diferentes da de B. Assim, por exemplo, a solidez é

causalmente redutível ao comportamento molecular. Da mesma maneira, as características dos objetos sólidos como a impenetrabilidade - capacidade de suportar outros objetos sólidos - se explicam de maneira causal através do comportamento molecular, e a solidez não tem poderes causais adicionais às faculdades correspondentes das moléculas. A redução ontológica – a mais importante no parecer de Searle – “[...] É a forma na qual se pode demonstrar que objetos de determinados tipos consistem em nada exceto objetos de outros tipos” (SEARLE, 1997, p. 164).

Na história da ciência, é possível observar, amiúde, uma redução ontológica sobre a base de uma redução causal quando dizemos que a solidez, por exemplo, não é outra coisa que uma classe determinada de comportamento molecular. Descartamos suas características superficiais, como o fato de que os objetos sólidos têm tato, resistência e são impenetráveis por outros objetos, e redefinimos o conceito da solidez, não em função das características superficiais, apenas a partir das causas subjacentes, quer dizer, da perspectiva do comportamento molecular. No caso dos fenômenos mentais, – e, fundamentalmente, Searle está pensando na consciência quando chega a essa conclusão – podemos fazer uma redução causal, mas não podemos fazer uma redução ontológica, já que perderíamos o sentido do conceito.

A consciência, como veremos adiante, pode receber uma complexa explicação causal a partir do comportamento neuronal, mas, com isto, não se demonstra que não seja outra coisa que esse comportamento, já que o aspecto definatório do conceito de consciência é a possibilidade de apreender os traços subjetivos e de primeira pessoa do fenômeno – por exemplo uma dor - e esse significado se perderia se a redefinimos em termos objetivos e de terceira pessoa. Por isso, em Searle, a consciência difere de outros fenômenos como a liquidez e a solidez, com características superficiais que utilizamos para identificá-las. A singularidade da consciência é ter uma ontologia de primeira pessoa que a constitui ontologicamente irreduzível.

Searle observa que as reduções eliminativas se apoiam na distinção entre aparência e realidade e, no caso da consciência, é impossível demonstrar que a sua existência é uma simples ilusão, como no caso do pôr do sol, onde o sol *parece* pôr-

se no horizonte. Se, conscientemente, me parece que estou consciente, afirma, é porque estou consciente. Na consciência, a aparência é realidade.

Isso quer dizer que não teríamos como duvidar da existência da consciência, ainda quando possamos cometer toda classe de erros acerca dos conteúdos de nossos estados conscientes. Seria possível fazer uma redução causal da consciência a seu substrato neuronal, mas isso não implicaria uma redução ontológica, porque a consciência tem uma ontologia de primeira pessoa e o seu significado se desvaneceria se o redefinimos em termos de terceira pessoa⁶⁷.

2.5 CAUSALIDADE

A questão da redução conduz ao exame de outro pressuposto vinculado: à noção de *causalidade*. É frequente considerar que muitas relações causais se dão entre eventos discretos ordenados no tempo, (a causa é o que antecede no tempo ao efeito), porém Searle argumenta que nem sempre é assim. Em muitos casos, a causa é simultânea com o efeito. Se observarmos os objetos que nos rodeiam, por exemplo, notaremos que exercem pressão sobre a superfície na qual se encontram apoiados. Se procurarmos a explicação causal dessa pressão, diríamos que é a força gravitacional, que atua de forma contínua na natureza e não como um evento isolado.

Outro aspecto de causação simultânea que Searle lembra (Cf. 1997, p.129; 2000, p. 62; 2010, p. 41) são aqueles que se dão de baixo para cima, no sentido de microfenômenos de um nível inferior, que causam macrofenômenos de um nível superior. Por exemplo, o fato de os livros descansarem na superfície sólida da nossa mesa, se explica causalmente pelo comportamento das moléculas: a solidez é, simplesmente, o movimento vibratório das moléculas em estruturas reticuladas. Neste caso, estaríamos fazendo uma redução ontológica sobre a base da redução

⁶⁷ Impossível deixar de perceber, a revelia do próprio Searle, a semelhança desta argumentação com as que surgem do cogito cartesiano, a identidade entre ser e pensar. Além do que, parece contradizer a afirmação anterior onde questiona as supostas diferenças entre o quantitativo e qualitativo: “[...] Digamos que a distinção entre quantidade e qualidade é provavelmente espúria. Não há razões metafísicas que impeçam fazer medições das magnitudes da dor ou a percepção consciente, por exemplo.” (SEARLE, 2006, p.153). Este ponto tem-se convertido no vértice do debate mantido contra muitos dos fisicalistas.

causal. Essa ordem causal não se apresenta como sucessos discretos e sequenciais no tempo, senão como microfenômenos, que explicam causalmente macrofenômenos de sistemas simultâneos.

2.6 IDENTIDADE

Os supostos que acompanham os critérios que definem a *identidade* também são revisados. Supõe-se que não deveria existir confusão se partimos do princípio de identidade (o todo é idêntico a si mesmo e diferente de tudo o mais), por isso, talvez, pareceria que os tipos de identidade que menos problemas ocasionam são as identidades de objetos e as identidades de composição. Quando se trata de identidade entre objetos materiais, os critérios são razoavelmente claros, (o planeta Vênus vespertino é idêntico ao planeta Vênus matutino); da mesma forma no caso de identidades de composição (água é idêntica às moléculas H₂O). Mas Searle observa que, no caso dos eventos mentais, os critérios não são tão claros e, em geral, as dificuldades se tornam maiores quando os defensores das teorias de identidade partem do suposto de que é possível descobrir, por exemplo, que um estado mental é idêntico a um estado neurofisiológico do cérebro, do mesmo modo como foram descobertas as identidades mencionadas acima.

Se pensarmos de uma forma ingênua e trivial, poderíamos afirmar que a consciência é somente um processo cerebral, ou seja, um processo qualitativo, subjetivo e de primeira pessoa que ocorre no sistema nervoso. Porém, como dissemos anteriormente, se procuramos explicar um estado consciente, identificando-o com um processo neurobiológico descrito em termos neurobiológicos, estaremos perdendo as características que identificam ambos os processos.

Searle, pelo contrário, entende que um mesmo evento mental tem traços neurobiológicos e traços fenomenológicos. Isto quer dizer que podemos considerar um mesmo evento como uma sequência de ativações neuronais que, *ao mesmo tempo*, provoca dor⁶⁸. Contudo, Searle adverte que, ainda contando com uma noção

⁶⁸ Esta proposta se assemelha à identidade de casos (*token-token*).

dos processos neurobiológicos de magnitude suficiente para que cada processo doloroso específico seja um processo neurobiológico específico no cérebro, disso não se conclui que a sensação de dor de primeira pessoa seja igual ao processo neurobiológico de terceira pessoa.

Pareceria que estas controvérsias podem nos levar a pensar que o conceito de identidade não serve muito ao problema mente-corpo. Poderíamos também, tentar vê-lo na perspectiva de Nagel, que advoga para uma identidade mais branda, uma posição que não requereria que, mesmo em casos específicos, fosse atribuída uma condição física idêntica para toda condição psicológica, principalmente se essa fosse uma condição intencional⁶⁹. (Cf. NAGEL, 1996, Sec. II).

A sugestão de Searle é esquecer essas categorias e tratar de descrever os fatos, para, depois, observar como se podem ajustar os preconceitos que temos a fim de encaixar esses fatos. Concretamente, a proposta searleana para resolver a questão da identidade entre estados mentais e fenômenos neurobiológicos é ajustar nossas definições a fim de que, por exemplo, parte do que faz a dor ser o que é, seja o fato de ser causada por esse tipo de processo neurobiológico e se realize nele. Assim também, parte do que faz desse processo neurobiológico o processo que é, é o fato de causar e realizar aquela mesma dor. Se da definição de nossos fenômenos mentais se desprende que tem rasgos fenomenológicos e neurobiológicos, não se estaria falando de identidades entre dois eventos, e sim, de uma redefinição em termos das causas do mesmo evento.

2.7 NEM MONISMO MATERIALISTA NEM DUALISMOS.

Isto posto, vale reiterar que a concepção que Searle defende difere tanto do materialismo como do dualismo, porém admite que ambos têm a dizer algo com o que ele concorda. Aceita, por exemplo, que o universo está integralmente constituído de partículas físicas existentes em campos de força, e, amiúde, organizadas em sistemas, e que os fenômenos mentais são causalmente redutíveis.

⁶⁹ Para Searle, a identidade plena só pode funcionar no plano formal. No capítulo anterior, apresentamos as objeções que Searle faz a algumas das teorias da identidade com base na Lei de Leibniz.

Por outro lado, com o dualismo, aceita a ideia de que há fenômenos mentais irreduzíveis, a exemplo da irreduzibilidade ontológica, diferente da irreduzibilidade que defende o dualismo, que, inevitavelmente, o conduz a ter que admitir que esses fenômenos estejam fora do mundo físico que habitamos.

Para Searle, não há saída coerente sem uma revisão do vocabulário tradicional, de forma a evitar cair em contradições tais que afirmem que o mental, que é subjetivo e qualitativo, é somente uma parte habitual do mundo físico. Em definitiva, quando Searle diz “a consciência é somente um processo cerebral”, o seu significado não é o mesmo do materialista clássico quando afirma que “a consciência é somente um processo cerebral”. Para o materialista eliminativista, a consciência é um fenômeno irreduzivelmente qualitativo, subjetivo e de primeira pessoa que, em realidade, não existe, porque somente existem os fenômenos objetivos e de terceira pessoa. Em Searle, a mesma proposição significa que a consciência, por ser um fenômeno irreduzível, qualitativo e de primeira pessoa, é um processo que se desenvolve *no* cérebro. Por outro lado, o dualista afirma que a consciência é irreduzível aos processos neurobiológicos de terceira pessoa. Searle mantém a mesma proposição, com a diferença do dualista que, em última instância, acreditaria que a consciência não é parte do mundo físico. “[...] Eu quero dizer que a consciência é redutível em termos causais, mas não ontológicos. Forma parte do mundo físico comum e corrente e não está acima dele” (SEARLE, 2006, p.163).

O argumento de Searle assinala que, o fato de que os poderes causais da consciência e os poderes causais da sua base neuronal sejam exatamente os mesmos mostraria que não falamos de duas coisas independentes, a consciência por um lado e os processos neuronais por outro.

Se duas coisas pertencentes ao mundo empírico real têm existência independente, devem ter diferentes poderes causais. Mas os poderes causais da consciência são exatamente os mesmos do substrato neuronal. Acontece absolutamente o mesmo com os poderes causais dos objetos sólidos e os poderes causais de seus constituintes moleculares. Não falamos de duas entidades diferentes e sim do mesmo sistema em distintos níveis. (SEARLE, 2006, p.164).

Por essa razão, não seria possível fazer uma redução ontológica da consciência aos processos neuronais, que têm uma ontologia de terceira pessoa. A

questão é que essa característica dá lugar para os dualistas acreditarem que a consciência não faz parte do mundo físico.

Segundo Searle, a consciência aparece como *um aspecto* do cérebro consistente em experiências ontologicamente subjetivas. Não haveria, no nosso crânio, dois reinos metafísicos diferentes, só há processos que se desenvolvem no cérebro e alguns deles são experiências conscientes.

Searle reconhece que existe, com efeito, uma distinção real entre os traços irreduzíveis do mundo, com uma ontologia subjetiva ou de primeira pessoa, e os que não a têm, mas é um profundo erro supor que essa distinção real equivale à antiga diferença entre o mental e o físico, entre *res cogitans* e *res extensa*, ou que os fenômenos subjetivos estão “acima” dos sistemas nos quais se realizam. A proposta dualista traz problemas insolúveis, inclusive para aqueles que defendem o dualismo de propriedades: se a consciência atua causalmente, teremos uma sobredeterminação causal, ou seja, se levanto o braço, o gesto aparenta ter duas causas, uma física e outra mental; mas, se a consciência não atua causalmente, damos de frente com o epifenomenalismo, e estaremos negando a consciência.

Por enquanto, parece que nenhum desses problemas constitui um obstáculo para o argumento do *naturalismo biológico*, que é a proposta que defende Searle. O funcionamento causal da consciência é uma forma como outras do funcionamento cerebral descrito num nível mais elevado que a dos neurônios e sinapses.

Para Searle, refutar o materialismo tradicional, o qual afirma que não há estados de consciência subjetivos irreduzíveis, não é tão complicado, já que estaria negando existências que todos nós conhecemos, pois todos nós experimentamos fenômenos ontologicamente subjetivos. Ainda assim, pareceria que as suas considerações não atingem um grau de aceitação geral.

Com referência à proposta searleana, Nagel diz:

Eu concordo com Searle que a abordagem correta do problema mente-corpo deve ser essencialmente biológica, e não funcional ou computacional. Mas a proposta dele é ainda, como eu a compreendo, dualista demais: ao relacionar o fisiológico e o mental como causa e efeito, ela não explica como cada um é literalmente impossível sem o outro. Uma teoria causal de propriedades de ordem superior radicalmente emergentes não mostraria como a mente surge da matéria por necessidade. Esse é o custo por se prender aos nossos atuais conceitos mentais e físicos (NAGEL, 2002, p.48)

É de reconhecer que os argumentos do sentido comum são demasiadamente simplistas de um ponto de vista filosófico, por isso julgamos, seria a diversidade de recursos lógicos que foram colocados na mesa para rebater o materialismo tradicional. Todavia, a refutação do dualismo exige outro tipo de esforço já que se trata de refutar algo que, pelo senso comum, todos nós também experienciamos. Os argumentos que Searle apresenta contra o dualismo podem ser resumidos da seguinte maneira:

- a) Não se conhece uma descrição inteligível das relações entre esses dois reinos.
- b) É possível explicar os fatos de primeira pessoa e os fatos de terceira pessoa sem postular reinos separados.
- c) A hipótese dos dois reinos gera dificuldades maiores; fica impossível explicar de que maneira os estados e eventos mentais podem causar estados e eventos físicos. É impossível evitar o epifenomenismo.

É de se notar que nenhum destes argumentos exclui a possibilidade lógica de pensar na existência dos dois reinos metafisicamente diferentes. Porém, desde o momento em que pensá-los seria incompatível com tudo o mais que sabemos do universo, Searle acredita que o problema filosófico da contradição mente-corpo, então, estaria resolvido. (Cf. SEARLE, 2006 p.173).

2.8 OBJEÇÕES

Como já mencionamos aqui, uma das preocupações constantes em Searle foi tentar demonstrar que a clareza referente às estruturas conceituais é fundamental para elucidar os problemas filosóficos, por isso os êxitos da análise conceitual podem ser apreciados em sua justa medida quando se dissipam as sombras causadas pelas confusões conceituais.

Porém, não conseguiríamos continuar com a solução prevista por Searle para as contradições entre mente/corpo – o naturalismo biológico - sem antes examinar, criticamente, aquilo que ele considera ter resolvido.

As quatro revisões conceituais que ele propõe como necessárias para elucidar o problema em questão pareceriam que não são suficientes para dissipar os obstáculos à sua compreensão, desde o momento em que nos estariam jogando num cenário de conceitos tanto ou mais confusos. Estamos nos referindo à distinção entre os sentidos epistêmico e ontológico da subjetividade e que permeiam a análise conceitual que o filósofo realizou anteriormente.

Isto fica claro quando, na sua crítica às argumentações materialistas, Searle procura mostrar que o argumento que leva a afirmar que a subjetividade coloca a consciência fora do alcance da investigação científica incorre numa falácia. O argumento em questão diria o seguinte:

- a) A ciência é objetiva por definição
- b) A consciência é subjetiva por definição
- c) Logo, não pode haver ciência da consciência.

Para Searle, a falácia estaria na ambiguidade com que são usadas as palavras *subjetiva* e *objetiva*, pois teriam diferentes significados que se revelariam confusos neste argumento. Ou seja, quando se afirma que a ciência é objetiva, se refere ao modo de conhecer, ao seu caráter epistemológico, no qual sua verdade ou falsidade é independente de sentimentos, atitudes e preconceitos das pessoas ou de quem emita o juízo. Contrariamente, uma afirmação é considerada subjetiva se o seu valor epistêmico depende das atitudes e dos sentimentos de quem a emite, sendo assim, um critério a partir do qual seria possível distinguir entre objetividade epistemológica e subjetividade epistemológica.

Searle exemplifica os dois tipos de proposições da seguinte maneira:

[...] a afirmação 'Rembrandt nasceu em 1609' é epistemologicamente objetiva porque podemos saber com certeza se é verdadeira ou falsa, não importa como nos sintamos a respeito. A afirmação 'Rembrandt era um pintor melhor do que Rubens' não é epistemologicamente objetiva dessa maneira, porque sua verdade é,

como se diz, uma questão de gosto ou de opinião. (SEARLE, 2000, p.48).

Perguntamo-nos, de início, de que forma pode caber a verdade e a falsidade no domínio de uma epistemologia subjetiva, se é que isso é possível. Searle parece não perceber que a ambiguidade do uso *epistemologicamente subjetivo* pode ser tanto ou mais complexa que o simples uso de *subjetivo*, mesmo porque, nessa questão está implícita a adoção de um modelo que defina, entre outras coisas, algumas categorias epistemológicas significativas. Falar do estatuto epistemológico de uma sentença de realidade exige, *per se*, a objetividade dos princípios sobre os quais ela é estabelecida, isto faz com que a expressão *epistemologicamente subjetivo* seja paradoxal. Por outro lado, em quais condições pode haver *verdade* num juízo fundado no gosto ou na opinião?

Em um dos pontos do seu debate com Daniel Dennett, (Cf. SEARLE, 1998, p. 132) fundamentalmente, quando Searle tenta contrapor seus argumentos ao verificacionismo ou objetivismo do primeiro, mostra a necessidade de distinguir os sentidos *ontológicos* e *epistêmicos* quando se opõem as perspectivas de primeira e terceira pessoa. Até aí não vemos problema. A falácia que Searle encontra, então, no argumento eliminativista consiste em supor que, já que os estados de consciência têm um modo de existência ontologicamente subjetivo, não podem ser estudados pela ciência, que é epistemologicamente objetiva. A réplica de Searle consiste em afirmar que, se bem a dor é ontologicamente subjetiva, a afirmação “João está com uma dor no dedo do pé” não é epistemologicamente subjetiva. E acrescenta:

[...] o fato de a consciência ter um modo de existência subjetivo não nos impede de ter uma ciência objetiva da consciência. A ciência é, de fato, epistemologicamente objetiva na medida em que os cientistas tentam descobrir verdades que são independentes dos sentimentos, atitudes ou preconceitos de qualquer pessoa. Tal objetividade epistemológica, no entanto, não exclui a subjetividade ontológica como área de investigação. (SEARLE, 2000, p. 49).

Searle deseja distinguir, aqui, a existência de dois domínios, objetivo/subjetivo, aos quais poderíamos aceder a partir de duas perspectivas:

ontológica e epistemológica, numa realidade onde a existência de certos fenômenos responde a fatos objetivos, ainda que tais fenômenos sejam subjetivos.

Haveria um jogo de palavras com a noção de objetividade que favoreceria a confusão entre objetividade epistêmica da investigação científica com a objetividade ontológica do objeto da ciência. Como o objetivo da ciência seria buscar verdades independentemente de qualquer investigador, seria muito fácil concluir que a realidade pesquisada pela ciência deva ser objetiva, no sentido de ser independente das experiências do indivíduo humano. Não obstante, Searle opina que a objetividade ontológica não é um traço essencial da ciência; para ele, o que a ciência persegue é explicar, sistematicamente, o funcionamento do mundo e, se os estados subjetivos da consciência fazem parte do mundo, faz-se necessário procurar uma explicação epistemicamente objetiva de uma realidade ontologicamente subjetiva. Reforçando esta ideia, afirma:

[...] a objetividade epistêmica do “método” não exige a objetividade ontológica do objeto em questão (*subject matter*). É apenas um fato objetivo – no sentido epistêmico – que eu e pessoas como eu tenham dores. Mas o modo de existência destas dores é subjetivo – no sentido ontológico. (1998, p.132).

A questão a destacar, aqui, é que a refutação de Searle contra o materialismo eliminativista passa por admitir um conceito de realidade que, no mínimo, é problemático; uma parte do mundo consiste em fenômenos ontologicamente objetivos e outra, em fenômenos ontologicamente subjetivos, sendo possível uma ciência epistemologicamente objetiva que trate de ambos os domínios. Dito de outra maneira, com o seu afã de reconhecer nos fenômenos mentais uma ontologia própria, estaria defendendo uma ontologia dualista, constituída de fenômenos objetivos e fenômenos subjetivos acessíveis mediante uma ciência cujo estatuto epistemológico estaria definido pelos princípios mais elementares da física. Nessa definição, cada domínio demanda referências gramaticais diferentes: aos fenômenos objetivos nos referimos em terceira pessoa, por isso os define como com uma ontologia de terceira pessoa. O modo de existir subjetivo é o que possui alguns animais e o homem, é o modo de existir dos fenômenos mentais, aos quais se atribui uma ontologia de primeira pessoa, formam parte do mundo real, porém existem somente para um sujeito.

Para compreender melhor a argumentação do filósofo, temos que lembrar que Searle parte de uma hipótese causal que afirma que os estados conscientes – subjetivos – são causados por processos neurobiológicos de nível inferior no cérebro, fenômenos objetivos. “Apenas sabemos isso” admite, e reconhece ademais que:

Não conhecemos os detalhes desse funcionamento, e é bem provável que demoremos muito para compreendê-los. Além disso, talvez seja preciso uma revolução na neurobiologia para compreendermos como os processos cerebrais causam os estados conscientes. Com o aparato explicativo de que dispomos, não temos como explicar o caráter causal da relação entre disparos neurônicos e estados conscientes. Mas, no momento, o fato de não sabermos como isso acontece, não significa que não saibamos que isso acontece. Muitos dos que se opõem à minha solução (ou dissolução) do problema mente-copo baseiam-se no fato de não sabermos como os processos neurobiológicos causariam fenômeno conscientes. Mas esse não me parece ser um problema conceitual ou lógico. Trata-se de uma questão empírica e teórica a ser resolvida pelas ciências biológicas: [...] assim que reconhecermos que os estados conscientes são causados por processos neurobiológicos, a questão passará a ser automaticamente um assunto de investigação científica teórica. É desse modo que a retiramos do reino da impossibilidade filosófica ou metafísica. (SEARLE, 2010, p.6-7).

Apesar do otimismo do filósofo com referência aos trabalhos em neurociência, e a pretensão de haver resolvido ou dissolvido o problema fundamental da relação corpo-mente, pareceria que fica pendente, ainda: como é possível obter conhecimento epistemologicamente objetivo de fenômenos mentais ontologicamente subjetivos? E, ademais, como podemos afirmar que a existência de fenômenos subjetivos corresponde a fatos objetivos se o seu modo de existir não é acessível publicamente? Por outro lado, ainda que pudéssemos afirmar, em algum sentido metafisicamente aceitável, que foi estabelecida a forma em que o cérebro causa os fenômenos mentais, isto significaria que os problemas filosóficos da mente sucumbiriam ante as explicações científicas?

Os três questionamentos estão intimamente vinculados. Em primeiro lugar, Searle tem como pressuposto que os fenômenos mentais podem ser explicados através de processos cerebrais – ainda que não seja uma explicação reducionista – quando, na realidade, para muitos de seus críticos, a subjetividade e, conseqüentemente, o qualitativo dos fenômenos mentais é o grande obstáculo para a sua explicação. Dennett, por exemplo, coloca em questão a existência dos *qualia*, quando afirma que, aparentemente, para nós, os *qualia* existem, mas seria um

juízo errôneo que fazemos sobre o que, de fato, acontece. (Cf. DENNETT, 1982)

A estratégia que Searle apresenta passa por delimitar os domínios objetivo-subjetivo, epistemológico e ontológico, porém, desde o momento em que admite um conhecimento objetivo de fenômenos subjetivos, os domínios parecem confundir-se.

É do que falam Maxwell Bennet e Peter Hacker, quando propõem que a investigação da consciência deve ser realizada por dois caminhos diferentes, ainda que conciliáveis. Eles opinam que:

É tarefa da neurociência cognitiva, explicar as condições neurais que tornam possíveis as funções perceptivas, cognitivas, cogitativas, afetivas e volitivas. As investigações experimentais confirmam ou questionam tais teorias explicativas. Por contraste, as perguntas conceituais (as que, por exemplo, se referem aos conceitos de mente ou memória, pensamento ou imaginação), a descrição das relações lógicas entre os conceitos (como as que existem entre os conceitos de percepção e sensação, ou os de consciência e autoconsciência) e o exame das relações estruturais entre os distintos campos conceituais (por exemplo, entre o psicológico e o neural, ou o mental e o behaviorista), são o campo próprio da filosofia. (2008, p.16).

Segundo esses autores, as perguntas filosóficas são conceituais e correspondem à nossa forma de representação, são diferentes das perguntas empíricas já pressupostas nas teorias científicas e, portanto, antecedem as questões de verdade e falsidade. Para eles, como para Searle, o estudo da consciência abriu espaço para uma série de confusões conceituais que têm dificultado sua compreensão, sobretudo no que se refere a conferir atributos psicológicos ao cérebro, como o que ocorre com o conceito discutível dos *qualia*⁷⁰. Neste sentido, afirmam que a neurociência:

[...] pode investigar as condições e os correlatos neurais [...] do exercício das capacidades distintivamente humanas do pensamento e o raciocínio [...]. Pode fazer tudo isso mediante a paciente correlação indutiva entre os fenômenos neurais e o exercício das capacidades psicológicas e entre lesões neurais e deficiências nas funções mentais normais. O que *não pode fazer* é substituir a ampla variedade de explicações psicológicas comuns das atividades

⁷⁰ Alguns filósofos utilizam a palavra “qualia” para descrever o rasgo qualitativo de todo estado consciente, mas Searle considera que o termo é enganoso porque o seu uso sugere que certos estados conscientes não são qualitativos, (como a reflexão sobre problemas aritméticos, por exemplo, que para alguns não tem caráter qualitativo). Para Searle, a noção de consciência e de “qualia” são co-extensivas, por isso prefere utilizar somente o termo consciência no qual está implícito o seu caráter qualitativo.

humanas em termos de razões, intenções, propósitos, objetivos, valores, normas e convenções, por explicações neurológicas. (BENNET e HACKER 2008, p.20).

Entretanto, Searle tenta provar que essa subjetividade não é um problema insuperável para uma visão científica do mundo. A chave estaria em construir uma teoria causal dos fenômenos mentais a partir da neurobiologia; isso permitiria compreender os fenômenos ontologicamente subjetivos através de uma metodologia científica. Mas, primeiramente, dever-se-ia supor que os eventos mentais são fenômenos concretos, empíricos, que ocorrem no espaço-tempo, existem no cérebro e ali se tornam realidade como característica do sistema no seu conjunto, num nível superior ao dos neurônios individuais. Quanto a isso, não haveria objeção possível.

O que se poderia arguir é que a mera *localização* dos fenômenos mentais não seria suficiente para lograr o seu conhecimento objetivo. Contra esta objeção, Searle argumenta que também existe uma ambiguidade sistemática no emprego da palavra “empírico”; normalmente, afirma, o termo sugere que todos os fatos empíricos, no sentido ontológico de serem fatos do mundo, são igualmente acessíveis epistemicamente a todos os observadores competentes, mas, para ele, isto é falso. Há fatos que, pelo seu caráter qualitativo, não são acessíveis a testes empíricos, embora, “[...] em alguns casos não tenhamos acesso apropriado a determinados fatos empíricos por causa de sua subjetividade intrínseca, em geral, temos métodos indiretos de atingir os mesmos fatos empíricos” (SEARLE, 1997, p. 109).

Interessante perceber que, dentre todas as argumentações apresentadas por Searle em prol de uma distinção ontológica e epistemológica do subjetivo e objetivo, a questão relativa à “objetividade” é tratada mais como uma propriedade do objeto que como uma aspiração do conhecimento científico. Para ele, um dos erros que herdamos do cartesianismo e empiristas em geral, (behavioristas, positivistas, etc) foi considerar como mais importante decifrar a questão epistemológica de *como se sabe*, e não partir do simples fato de que temos um conhecimento⁷¹. A questão

⁷¹ Neste ponto, Searle coincide com Popper quando este último afirma que a questão sobre *quais são as fontes da minha afirmativa?* colocada *erroneamente* pela tradição tanto empirista como racionalista, se baseia num equívoco. Para ele é falso que, para evitar cair em um processo de justificações até o infinito, seja preciso *justificar* nosso conhecimento por meio de razões

da justificação, então, não seria relevante para decifrar os problemas dos fenômenos mentais.

A idéia é de que de um modo ou de outro, mantemos constantemente determinada atitude epistêmica em relação ao mundo, por meio da qual fazemos inferências a partir de provas de vários tipos. (SEARLE, 2010, p.116)

Certamente que, em Searle, a questão ontológica é muito mais relevante para a filosofia da mente, do que a epistemológica, isto fica explícito quando afirma:

A epistemologia tem tão pouca importância na filosofia da mente e na filosofia da linguagem pela mera razão de que, no que diz respeito à mente e à linguagem, muito pouco de nossa relação com os fenômenos em pauta é epistêmica. [...] Em outras palavras, não importa realmente *como* eu sei que meu cachorro é consciente ou mesmo se eu “sei” ou não que ele é consciente. O fato é que ele é consciente, e a epistemologia nessa área deve *partir* desse fato. (SEARLE, 2010 p.117). (ênfase do autor).

Por outro lado, as demarcações objetivo/subjetivo, imprescindíveis à sua proposta de solução da relação entre corpo e mente, não são tão fáceis de realizar como ele aparenta crer. Pareceria que Searle, neste ponto, se utiliza de uma noção tradicional do termo que, em geral, faz referência, indistintamente, tanto a uma propriedade do conhecimento produzido pelas ciências como a uma atitude e a um modo de proceder dos cientistas.

A noção tradicional de “objetividade” denotaria a preocupação do cientista em se adequar ao objeto de conhecimento mediante uma determinada estratégia cognitiva, com a pretensão de anular ou neutralizar os elementos de valor puramente pessoal ou “subjetivo”. Nesse sentido, na medida em que esse conhecimento pudesse ser compreendido da mesma maneira por todo sujeito competente, pudesse ser aceito ou discutido, seria possível falar, tradicionalmente, de um conhecimento “objetivo”, “público”.

Em tempos atuais, a questão da objetividade epistemológica tem sido tema recorrente na filosofia e na história da ciência, mesmo porque a sua realização pode

demonstráveis, o qual implicaria apelar para uma fonte última e autoritária do conhecimento. (Cf. POPPER, 1982, p. 51)

ser muito mais complexa do que se imaginava nos albores da ciência, tanto que é válido se perguntar se a objetividade epistemológica é possível.

Daston e Galison (Cf. 2007), revelaram que a noção de objetividade constitui uma etapa do processo de autocompreensão da atividade científica na sua aspiração a representar fielmente a realidade, ainda que a palavra “objetividade” tenha sido usada, posteriormente, para designar qualquer etapa do processo. Segundo os autores, o significado que hoje atribuímos à “objetividade” surgiu no século XIX e denotava uma meta epistemológica e não metafísica, tendo como propósito evitar, na prática científica, a influência de interpretações pessoais, teóricas, etc. conforme o empirismo reinante da época. Daston e Galison colocam em dúvida a objetividade epistemológica na prática científica atual, na qual boa parte está perdendo o seu caráter de procura de conhecimento confiável sobre o mundo, transformando-se em investigações estimuladas e orientadas por propósitos não necessariamente cognitivos.

Numa outra perspectiva, também quando Searle se utiliza dos exemplos das proposições sobre o quadro de Rembrandt para mostrar as diferenças entre um juízo subjetivo e um objetivo, sugere que os juízos subjetivos respondem a pontos de vista defendidos, exclusivamente, por indivíduos, sendo arbitrários ou sem fundamentos racionais. Porém, pareceria que não leva em conta que boa parte das valorações subjetivas podem ser coletivas ou compartilhadas e, portanto, ser consideradas, nesse sentido, objetivas. Ademais, nem sempre se reduzem a preferências sem fundamento, geralmente são apreciações invocando critérios que podem ser compartilhados ou coletivos. Por outro lado, julgamos que, a simples ideia de que existe um modo de as coisas serem (ontológico) e um modo de conhecê-las (epistemológico) estaria favorecendo que alguns tipos de pensamentos regulem ou restringem outros, o que, em se tratando dos fenômenos mentais, permitiria sobreposição de domínios.

A respeito das réplicas contra as reivindicações do subjetivismo no tocante às ciências, entre outras, Thomas Nagel (2002) afirma que:

Toda tentativa de identificar o que é subjetivo e particular, ou relativo e comunitário, conduz, na perspectiva de cada um, inevitavelmente, ao plano do objetivo e universal. Isto assim se dá, quer o objeto de nosso escrutínio seja a ética, a ciência ou ainda a lógica. (NAGEL, 2002, p.24-5).

Por outro lado, Searle supõe que o acesso direto e privilegiado do sujeito aos seus próprios estados mentais implica uma certa infalibilidade, já que “[...] *no que diz respeito à consciência, a existência da aparência é a realidade*”, e adiciona: “[...] isto não é uma questão epistêmica” desde o momento em que poderíamos estar errados caso sofrêssemos dores ilusórios. Ainda errados, a experiência de sentir dor é idêntica à dor. (Cf. SEARLE, 1998, p.130). Porém, pareceria que, do ponto de vista da primeira pessoa, aceitar que o sujeito jamais poderia estar errado quanto ao estado de consciência em que se encontra naquele momento excluiria a possibilidade do erro, condição imprescindível para a refutação de qualquer teoria ou conjectura. Somando à tese que a subjetividade é ontológica e não epistêmica, teríamos um quadro no qual se estaria restringindo uma abordagem científica da consciência.

Ou seja, se uma das preocupações de Searle é deixar em evidência os pressupostos ontológicos e epistemológicos de todo enfoque científico que impedem revelar o mistério da relação entre corpo/mente, deve-se reconhecer que esses pressupostos também exercem a sua pressão na abordagem do filósofo. De certa maneira, isso já tinha sido colocado por Kuhn, com a ideia de que os “paradigmas” incluem convicções de como está constituído o mundo (Cf. KUHN, 1982, Cap. 3) ou, também por Popper, quando, ao declarar que a indução não existe, assevera que não há observação sem teoria. (Cf. POPPER, 1995, p.114 e seg.).

O recurso aos “métodos indiretos” é a saída que Searle encontra para resolver o problema da conexão subjetividade ontológica-objetividade epistêmica. Dessa forma, estará abrindo caminho para ingressar num outro problema: o do conhecimento das “outras mentes”. Isto quer dizer que a capacidade de supor que determinadas estruturas físicas desempenham um papel causal em nossas experiências subjetivas é relevante para reconhecer que tais características possuem atribuições causais parecidas com as do outro. Embora não tenhamos acesso direto à consciência do outro, cuja ontologia é de primeira pessoa, parece um fato empírico evidente que o outro tem consciência. Suponhamos, disse Searle, que tivéssemos uma descrição do fundamento neurofisiológico da consciência nos seres humanos, de suas causas precisas e neurofisiologicamente isoláveis, em tal

caso, poderíamos admitir, tranquilamente, que a presença de X desempenharia um papel crucial na produção da consciência. Este fato nos habilitaria a decidir sobre casos duvidosos de animais que tivessem ou carecessem de estados mentais. Poder-se-ia, assim, propor um método indireto de tipo objetivo, de terceira pessoa, para chegar a fenômenos empíricos intrinsecamente subjetivos e, conseqüentemente, inacessíveis a testes diretos de terceira pessoa. Esses métodos estariam fundados num velho princípio prático da ciência e da psicologia popular:

“[...] mesmas-causas, mesmos-efeitos, e causas semelhantes, efeitos semelhantes. Podemos perceber prontamente, no caso de outros seres humanos, que os fundamentos causais de suas experiências são virtualmente idênticos aos fundamentos causais de nossas experiências. (SEARLE, 1997, p.112)

A solução que encontra Searle para o conhecimento das outras mentes, baseada na presunção de que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, também resolveria a possibilidade de acesso epistemicamente objetivo aos estados mentais ontologicamente subjetivos.

Entretanto, o filósofo reconhece que esta solução nos proporcionaria condições suficientes, mas não necessárias, para a correta atribuição de fenômenos mentais aos outros seres, e comenta:

*[...] precisaríamos de uma teoria neurobiológica da consciência muito mais rica do que qualquer coisa que podemos hoje imaginar para supor que poderíamos isolar condições necessárias de consciência. Estou bastante seguro de que a mesa à minha frente, o computador que uso diariamente, a caneta-tinteiro com que escrevo e o gravador para o qual dito são completamente inconscientes, mas logicamente, não posso *provar* que são inconscientes, e nem pode fazê-lo nenhuma outra pessoa. (SEARLE, 1997, p. 114-115).*

Observemos que o que Searle propõe para o conhecimento objetivo dos fenômenos mentais subjetivos não tem como base nenhuma espécie de conexão conceitual ou lógica entre os fenômenos mentais conscientes e o comportamento exterior. Ele é enfático ao afirmar que:

Ontologicamente falando, comportamento, papel funcional e relações causais são irrelevantes para a existência de fenômenos mentais conscientes. Epistemicamente, de fato aprendemos acerca dos estados mentais conscientes de outras pessoas, e o fazemos em

parte, a partir de seu comportamento. (1997, p.103).(ênfase do autor).

Reconhece, também, que a consciência teria um papel mediador das relações causais entre os estímulos de *input* e o comportamento de *output*, e, somente de um ponto de vista evolutivo, a consciência operaria causalmente no controle do comportamento. Porém, ontologicamente falando, “[...] os fenômenos em questão podem existir por completo e ter todas as suas propriedades essenciais, independentemente de qualquer resposta comportamental” (SEARLE, 1997, p.103). É nesse sentido que afirma que o comportamento não é uma condição suficiente para os fenômenos mentais, já que um sistema poderia ter consciência sem comportamento e comportamento sem consciência⁷².

Assim, para Searle, a possibilidade de ter acesso, ainda que seja indiretamente, aos fenômenos ontologicamente subjetivos, só seria concebível partindo da hipótese de uma identidade virtual, presumida entre os fundamentos causais de nossos estados subjetivos e os da outra pessoa. Sabemos que a inferência analógica, pela qual seria possível conhecer os fenômenos mentais de outras pessoas, somente propicia conjecturas, ou seja, não nos proporciona condições de verificar ou confirmar se a inferência está correta.

Se fosse o caso de quisermos assumir uma atitude defendida pelos céticos, poderemos questionar, ademais, qual a base empírica para essa inferência? Supõe-se que a inferência analógica tem como único dado a experiência subjetiva do fenômeno mental – sabe-se o que é a dor pela própria dor – isto significa que a única correlação possível é a correlação entre a minha mente e o meu comportamento. Como ultrapassar a compreensão de um único caso, - a dor individual - que é a base para a inferência, para toda a espécie humana? E, se pensarmos que esse único caso, não necessariamente, é um caso paradigmático, por mais que se repita sempre, da mesma maneira, a validade da inferência perde toda confiabilidade.

⁷² Além de vários experimentos mentais, Searle recorre a exemplos da literatura clínica, como é o caso dos pacientes que sofrem da síndrome de Guillain-Barré, que ficam totalmente paralisados, porém totalmente conscientes.

Continuando com o desafio cético, a solução proposta por Searle para resolver o conhecimento das outras mentes lança dúvidas sobre a própria existência das outras mentes. Como saber que não estou lidando com um androide, um zumbi ou uma máquina sofisticada que se comporta como se tivesse estados mentais, mas que, na realidade, não tem vida mental? Ou seja, a inferência analógica não nos proporciona nem sequer uma certeza sobre a existência das outras mentes. Neste ponto, faz-se necessário esclarecer que a posição adotada por Searle, com referência ao ceticismo filosófico, tem a ver com a importância que ele outorga à epistemologia. Ele, simplesmente, ignora as questões que um “gênio enganador” pode colocar como possibilidades, não considera que sejam sérias porque, simplesmente, não pode ter dúvidas com referência a se uma cadeira tem consciência ou não.

Existem, de fato, razões para eu ter certeza a respeito dos cachorros, cadeiras, mesas, babuínos e outros, algumas das quais tentei enunciar antes; mas o importante é que tenho certeza. (SEARLE, 2010, p.118)

Para ele, a atitude epistêmica deve ser adotada em circunstâncias muito especiais, quando desejamos saber, por exemplo, como são os mecanismos dos morcegos - que servem para detectar objetos sólidos no escuro - se são processos conscientes ou não, etc. Essas questões, “autenticamente epistêmicas”, só serão respondidas mediante uma pesquisa específica, aplicando métodos e técnicas apropriados e não por meio da reflexão filosófica. “Por meio desse tipo de epistemologia, teremos as melhores chances de entender tanto a mente humana quanto a mente animal” (2010, p.119).

Voltando ao recurso da analogia, ainda supondo que a hipótese da identidade virtual, presumida entre os fundamentos causais de nossos estados subjetivos e os do outro, seja correta, igualmente está nos parecendo que o problema continua sem solução. O próprio Searle considera que as características subjetivas dos estados mentais não podem ser expressas por meio de descrições de fatos objetivos, neurobiológicos, porque ambos são ontologicamente diferentes. Sobre esta limitação, afirma:

[...] suponha que tentássemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas

neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Suponha que tentássemos dizer que a dor é na verdade “nada exceto” as disposições de descargas de neurônios. Bem, se tentássemos tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos, comunicaria 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. 170).

Se, ao que podemos inferir, os fenômenos mentais não podem ser expressos pela descrição de processos cerebrais, e se os conceitos biológicos são inadequados para exprimir os fenômenos mentais porque são ontologicamente diferentes, então, em qual sentido podem ser considerados biológicos?

A subjetividade ontológica, então, não deve ser confundida com a subjetividade epistemológica. Uma coisa é a objetividade como a boa tentativa de eliminação das pré-concepções subjetivas, eliminação essa que faz parte do espírito da ciência, outra é a afirmação de que o mundo não contém elementos irreduzivelmente subjetivos. Ora, se for aceita a distinção entre objetividade epistemológica e objetividade ontológica, a questão a ser resolvida pareceria ser a seguinte: como é que podemos ter uma concepção objetiva dos fatos ontologicamente subjetivos da consciência?

Searle trata resolver esse entrave fazendo uma distinção entre os conceitos de redução ontológica e causal. Aceita que os fenômenos mentais são causalmente explicados pelos fenômenos cerebrais, porém rechaça a ideia de uma redução ontológica. A explanação causal consistiria na verificação de leis causais conectando o fenômeno que explica (*explanans*) com o fenômeno que é explicado (*explanandum*). Perguntamo-nos se essa concepção de causalidade é suficiente para confirmar o caráter biológico dos estados mentais⁷³.

Entretanto, a forma como Searle aborda a diferença ontológica e epistemológica entre subjetivo e objetivo poderia nos conduzir a uma concepção do mental incompatível com o caráter biológico que ele defende. Recordemos que não existe unanimidade nem filosófica nem científica sobre quais são os próprios termos da relação causal (trata-se de fatos, objetos, conceitos, condições?) nem sequer se

⁷³ A questão da causalidade será discutida especialmente nos capítulos três e quatro.

eles devem existir, invariavelmente - tema esse arduamente discutido em toda a história do pensamento filosófico -. Afinal, a causa de Joana sobrevivera foi o fato de que não bebeu o veneno. A causa da sobrevivência é um *não acontecimento*, ou, como diz Daniel Robinson,

[...] se todo o que define o domínio do mental é em efeito o resultado causal de alguns conjuntos de estados do cérebro, então, como reza a máxima, a *física como ciência está completa* e os filósofos deveriam considerar reciclar-se em outra carreira profissional. (ROBINSON In: BENNET, M. e HACKER, 2008, p. 223)

A proposta searleana para obter conhecimento objetivo do ontologicamente subjetivo não parece ser suficiente para eliminar as dificuldades intrínsecas à ontologia da primeira pessoa, sua irreducibilidade ontológica parece resistir a integrar-se aos fenômenos neurobiológicos.

Embora com a sua proposta, procure superar confusões conceituais e oscilações entre dualismos metafísicos e monismos materialistas, Searle nada nos diz sobre como articular a objetividade metódica à subjetividade ontológica, não encontramos, ainda, na tese que defende, uma teoria que explique como se vinculam cérebro e consciência.

Isto, de certa maneira, reforça a nossa tese de que Searle quer dar solução à relação mente-corpo com uma teoria empírica, entretanto, a consciência é explicada como uma entidade teórica “ontologicamente subjetiva”, cujo significado estaria conferido pelos postulados da teoria, ingressando no perigoso terreno da circularidade.

No próximo capítulo, examinaremos, especificamente, a linha de investigação da abordagem neurobiológica da consciência defendida por Searle.

3. NATURALISMO BIOLÓGICO

O naturalismo biológico é uma teoria dos estados mentais em geral, porém, para abordar os argumentos a seu favor, Searle (Cf. 1997, 2006, 2010) se concentrará nas características da consciência, por considerá-la o aspecto primário e mais essencial das mentes⁷⁴. Na realidade, os traços do mental que o filósofo se empenha em explicar são a consciência e a intencionalidade⁷⁵. Propondo-se “trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro” (Cf.1997, p.127), Searle pretende demonstrar que um dos obstáculos à compreensão científica da consciência foi a sua exclusão como objeto de investigação, o que teria ocasionado a incompreensão do seu lugar no mundo físico. Com esse intuito, propõe-se a “caracterizar, de um ponto de vista filosófico, alguns dos problemas neurobiológicos da consciência” (SEARLE, 2010, p. 53)⁷⁶.

Dentre as diferentes teorias que constituem a visão científica do mundo, o filósofo considera que há, pelo menos, duas que, pela sua evidência indiscutível, não se prestariam a novos questionamentos⁷⁷, a saber: a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da Biologia. O esforço de Searle estará orientado para uma

⁷⁴ Todas as outras noções mentais, como intencionalidade, subjetividade, causação mental, inteligência, somente podem ser compreendidas como mentais, a partir das suas relações com a consciência. Por outro lado, Searle faz uma observação paradoxal: em qualquer momento de nossa vida desperta, somente uma diminuta parte de nossos estados mentais é consciente. (Cf. 1997, p. 126)

⁷⁵ Lembremos que, para Searle, não todos os estados conscientes são intencionais. Ainda que a maioria, não todos, se refere a objetos ou estado de coisas, alguns sentimentos, como de bem-estar ou de ansiedade, não são intencionais.

⁷⁶ Ainda afirmando que o problema é semelhante a outros tantos da Biologia, quiçá nesse propósito esteja cifrada uma das dificuldades maiores a enfrentar o filósofo para explicar a consciência. A tentativa de fazer uma abordagem filosófica a problemas neurobiológicos significa ingressar e transitar entre domínios cujos universos discursivos se valem de referenciais bem diferentes. Como veremos, Searle tentará minimizar o que para muitos pesquisadores tem sido o maior obstáculo. Nisto – assim como em outros aspectos – estará se distanciando de Wittgenstein, quem, no lugar de procurar as causas das vivências mentais – interesse dos cientistas – o seu projeto de investigação estava orientado pelo interesse gramatical, enquanto relativo à constituição do significativo. Haveria uma contradição, ademais, com o que vinha declarando anteriormente, a saber: o que importa não é *como* sabemos, o fato é que sabemos.

⁷⁷ Isto não significa desconhecer o fato de que há algumas teorias científicas que se incluem na visão científica do mundo ainda um tanto opináveis como, por exemplo, a que se refere à finitude ou infinitude do universo; porém, apesar de não constituir certezas inquestionáveis, é indiscutível que o conjunto de saberes que temos sobre o que é e como funciona o universo, oferecidos pela ciência, se converteu em paradigma tanto para o homem comum, o filósofo ou o cientista mesmo. Nesse sentido é que Searle as aceita como o marco teórico dentro do qual se insere a explicação da consciência.

explicação científica da consciência em conformidade com estas teorias, porque é a partir delas que poderá alcançar uma explicação “bastante simples” do modo de existência da consciência, sem mistérios. Resumidamente, e tendo como base a teoria atômica, podemos condensar nas seguintes proposições os aspectos da teoria que lhe servirão a esse propósito (Cf. 1997, p.127-9):

a) O universo consiste inteiramente em fenômenos físicos de dimensões variadas⁷⁸.

b) As partículas estão organizadas em sistemas maiores, dentre os quais, alguns são sistemas vivos.

c) Os sistemas são conjuntos de partículas em que os limites espaço-temporais são fixados por relações causais. Esses sistemas podem conter subsistemas.

d) Muitos aspectos dos grandes sistemas podem ser causalmente explicados pelo comportamento dos pequenos, ou, também, os macro-fenômenos são explicáveis em termos de microfenômenos.

e) Assim, há diferentes níveis de explanação do mesmo fenômeno: de macro para macro, de micro para micro, de esquerda para direita (quando um fenômeno é explicado por um evento anterior); ou de micro para macro (de baixo para cima).

Dentre os princípios da Biologia evolutiva, Searle destaca (Cf. 1997, p.130-2):

a) Determinados tipos de sistemas vivos evoluem de forma tal que casos-ocorrência dos tipos causam o aparecimento de ocorrências semelhantes.

b) Variações nas características superficiais das ocorrências – fenótipos – dão a estas ocorrências maiores ou menores chances de sobrevivência, relativamente aos ambientes específicos em que se encontram.

c) Quanto maior a probabilidade de sobrevivência, maior a probabilidade de produzir mais ocorrências semelhantes a si próprias, com o mesmo genótipo.

⁷⁸ As dimensões variam segundo as entidades de composição até atingir o nível de moléculas, átomos, que por sua vez, são compostos de partículas ou pontos de massa/energia ou ondas.

Partindo desses princípios, poder-se-ia explicar como alguns organismos, constituídos por subsistemas chamados de “células”, desenvolvem outros subsistemas de tipos de células nervosas ou “sistemas nervosos” dos quais só alguns – sistema cerebral – são capazes de *causar* e sustentar estados e processos conscientes⁷⁹.

Nesse quadro, os seres humanos e outros animais superiores fazem parte da ordem biológica e são contínuos com o resto da natureza. Searle afirma que a consciência:

[...] 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).

Explicando a consciência como um fenômeno natural, seria possível a sua inclusão na visão científica que temos do mundo. Porém, a questão é que a consciência tem características que lhe são próprias e distintas do resto dos fenômenos naturais. Nessa perspectiva, Searle entende por consciência:

[...] os estados de conhecimento ou percepção que começam quando acordamos de manhã depois de um sono sem sonhos e continuam durante o dia até que adormecemos novamente. [...] Os aspectos essenciais da consciência, em todas as suas formas, são sua natureza interior, qualitativa e subjetiva. (SEARLE, 2000, p. 45).

É claro que não se trata de uma definição ao estilo clássico do conceito de consciência, o que temos aí é sobretudo uma descrição fenomenológica. A concepção aristotélica de definição como um conjunto de propriedades necessárias e suficientes, cuja lista constitui uma natureza precisa, essencial, não se adequa ao conceito de consciência de Searle, que, fiel ao seu legado filosófico, enfatiza a dimensão pragmática dos conceitos. Aquelas definições teriam por objetivo analisar a essência do fenômeno, porém não é o que persegue o filósofo, que parece, simplesmente, procurar identificar o objeto do qual está se falando, “e não uma

⁷⁹ Afirmar que os estados de consciência são causados pelo comportamento neuronal no cérebro e, por sua vez, que esse mesmo estado é uma característica de nível superior do cérebro, deu espaço a críticas de alguns filósofos, assinalando que os estados mentais ou são idênticos aos estados do cérebro ou são causalmente dependentes, mas que as duas coisas ao mesmo tempo, não seria possível. (Cf. PLACE, 1988, p.190)

definição científica precisa, daquelas que surgem no final de uma investigação científica” (SEARLE, 2010, p.55)⁸⁰. No caso da consciência, limitar-se-á a dar o conceito a partir de exemplos de experiência concreta, de sentido comum, como aqueles estados de sensação e alerta (*sentience and awareness*) que surgem quando acordamos de um sono “sem sonhos” e permanecem durante o tempo que estamos despertos. Ele se refere a essa diferença quando esclarece:

Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vívidos do que a consciência desperta ordinária. (SEARLE, 1997, p.124).

Esses estados de conhecimento e percepção constituem a enorme variedade de experiências conscientes, que vão desde as simples percepções sensoriais até os pensamentos mais complexos, lembranças, reflexões, ansiedades inexplicáveis, sentir raiva, prazer, desejo sexual, querer estar em outro lugar com outras pessoas.

Todavia, nessa diversidade seria possível resumir as características comuns a todos os fenômenos mentais: eles são *internos, qualitativos e subjetivos*. Essas características seriam indiscutíveis para o senso comum⁸¹. Searle acrescenta,

⁸⁰ Para alguns dos seus críticos, Searle parece desconsiderar o problema semântico que gira em torno da atribuição de significado aos termos do vocabulário mental. A pesar da sua recorrente crítica aos autores comprometidos com o vocabulário e categorias tradicionais, quando se trata de significar, nem sempre demonstra ter o rigor exigido de seus pares. Para a definição de consciência, ele parte de uma concepção de sentido comum, o que faz com que afirme que a definição não é um assunto complexo. Porém, se perguntarmos de onde extraem seus significados os conceitos usados correntemente, percebe-se que a pergunta, aparentemente inocente, é relevante, pois nos conduz a um marco de referencial teórico estreitamente vinculado ao problema epistemológico e ontológico da questão. Paul M. Churchland, por exemplo, opina que a característica qualitativa da consciência poderia ter um significado epistemológico quando sua discriminação introspectiva é utilizada para realizar juízos de observação e distinguir em qual estado um indivíduo se encontra. Porém, o caráter qualitativo varia não só dentro do próprio indivíduo –temos diferentes tipos de dores – mas pode variar muito mais quando se tratar de diferentes indivíduos ou de espécies biológicas diferentes. (Cf. CHURCHLAND, 1999, p. 98).

⁸¹ O fato de encontrar *características comuns* aos fenômenos mentais não aparece como um problema relevante na significação da consciência. Pareceria que, ainda que essas características cumpram uma função na atribuição do significado ao termo, baseada na intuição da psicologia popular, Searle deixaria alguns problemas sem resolver, generalizando características “comuns” de fenômenos absolutamente privados, ou seja, continuará sempre sendo uma questão aberta saber se cada um de nós quer dizer o mesmo quando fala do seu estado mental o que deixaria incerto o sentido “comum” de todos os rasgos. Com isto, estaria deixando de lado a investigação filosófica dos limites gramaticais da objetividade da experiência consciente, enquanto construção dos seus conteúdos. Ou, no dizer de Wittgenstein: “Eu sei como são as dores de dente, [...] Também sei o que significa oferecer a si mesmo essas vivências. Quando as ofereço a mim, não estou oferecendo espécies de comportamentos ou situações – Então eu sei o que significa oferecer a si mesmo essas

además, que todas as formas de consciência são *causadas* pelo comportamento neuronal e se realizam no sistema cerebral. Os processos neuronais que causam os estados conscientes seriam de nível inferior e localizados no cérebro. A consciência seria um aspecto de nível superior do sistema nervoso, da mesma maneira que as moléculas de H₂O têm um modo de ser de terceira pessoa, mas geram características de nível superior como a solidez ou a liquidez; de modo análogo, o cérebro gera um traço ao nível do sistema que é a consciência⁸². Mas, como todo fenômeno mental, a consciência tem uma ontologia de primeira pessoa, cuja principal característica, é ser subjetiva, qualitativa, e además, *unificada*⁸³, diferente dos objetos não conscientes, cuja ontologia é de terceira pessoa. Essa característica torna impossível reduzi-la a meros eventos neurobiológicos, apesar de estar causada por eles. São traços que determinam, inclusive, o modelo investigativo numa abordagem neurobiológica de compreensão⁸⁴. Searle (Cf. 2006, p. 193) observa que, no plano ideal, um projeto de investigação que tenha como objetivo imaginar de que modo os processos cerebrais causam os estados conscientes deve conter três etapas: a) encontrar o correlato neuronal da consciência (CNC)⁸⁵; b)

vivências? E o que significa? Como explicar isso a uma outra pessoa ou a mim mesmo? (WITTGENSTEIN, 2008, p.31 fr.91).

⁸² Antecipando o que será explicado adiante, quando Searle fala que a consciência é um aspecto (*feature*) de nível superior do cérebro, devemos entender que a consciência é uma propriedade emergente, produto da organização e dos poderes causais do sistema neuronal.

⁸³ As três características são aspectos do mesmo fenômeno. A característica da unidade se refere ao campo unificado da experiência consciente, a consciência não é fragmentada nem divisível como os objetos físicos, pelo contrário, sempre se apresenta em unidades discretas de campos conscientes unificados, salvo nos casos de algumas patologias. (Cf. SEARLE, 2006, p.176).

⁸⁴ Os três traços da caracterização da consciência podem ser considerados como os mais importantes tanto desde um ponto de vista filosófico como neurobiológico, porém não são os únicos aspectos que Searle atribui à consciência como característica distintiva, pode-se dizer que são aspectos derivados daqueles. A análise da classificação de todos os rasgos da consciência escapa aos objetivos deste trabalho, mesmo porque exigiria fazer uma depuração de conceitos que aparecem com diferentes denominações referindo-se à mesma característica, fundamentalmente em *The Rediscovery of the Mind* (1992) e em *Mind* (2004).

⁸⁵ Muito provavelmente, esta seja a etapa mais desalentadora da investigação científica da consciência, mesmo porque a qualidade específica da experiência subjetiva – uma dor, um som, etc. – sempre esteve subtraída de uma explicação científica. Por isto mesmo, Searle deixa claro que nenhuma teoria ou descrição dos processos neuronais que sustentam o fenômeno consciente poderá substituir a experiência individual, subjetiva; por mais correta que seja a teoria, na sua descrição dos mecanismos subjacentes, a sua ontologia é de primeira pessoa. Edelman e Tononi assinalam, também, que, por mais precisa que seja uma descrição neurofisiológica sobre a consciência, sempre nos veremos enfrentados a um paradoxal mistério: “por que o fato físico, susceptível de uma descrição objetiva, da descarga de um ou outro neurônio corresponde a uma sensação consciente, a um sentimento subjetivo, a um *quale*? E por que corresponde a esse *quale* em concreto e não a outro?” (EDELMAN & TONONI, 2005, p. 194-5).

verificar se a correlação achada é causal; e c) formular uma teoria⁸⁶. A orientação de tais investigações tem se realizado conforme duas abordagens diferentes que Searle designa como “enfoque dos elementos constituintes” e “enfoque do campo unificado”. O primeiro considera que todo campo consciente está composto de unidades conscientes, mais ou menos independentes, denominados “elementos constituintes”⁸⁷. A ideia é que, se pudéssemos representar com exatidão o modo como o cérebro causa, ainda que seja só um elemento constituinte, por exemplo, a experiência do vermelho, poder-se-ia usar esse conhecimento para resolver todo o problema da consciência, explicando os fenômenos de consciência em geral. Nessa perspectiva atomista, o que interessa não é de que maneira o cérebro produz a consciência, a pergunta é como o cérebro produz a experiência específica do vermelho⁸⁸.

O enfoque do campo unificado, ao contrário, tem como objeto de investigação não mais a experiência da cor vermelha, e sim, todo o campo consciente da subjetividade qualitativa unificada. Ou seja, é uma abordagem que tem como ponto de partida o traço da unidade subjetiva da consciência mencionada acima. Nesta perspectiva, o alvo da investigação estará orientado para responder como é que o cérebro produz todo esse campo consciente. Supostamente, poderíamos estar totalmente conscientes, ainda que tenhamos dados perceptivos mínimos, e a teoria do campo unificado defende, justamente, que os dados perceptivos não criam elementos constituintes da consciência. Em outras palavras, a hipótese da teoria unificadora se vale da máxima de que não existe consciência da visão, da audição ou de outra modalidade sensorial. O que existe é uma consciência

⁸⁶ Para Searle, uma das características desanimadoras deste projeto de investigação é que não parece estar progredindo muito. A lentidão dos progressos fez questionar se não se estaria procedendo sobre a base de supostos errôneos já que a maior parte dos esforços para identificar o CNC se concentrou no sistema tálamo-cortical. Por este motivo, considera o livro de Damásio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, um novo começo, fundamentalmente em dois aspectos: primeiro porque procura a produção da consciência em outras áreas do cérebro, especialmente no tronco cerebral e, segundo, porque o livro está construído em torno à ideia de que o *Self* tem um papel crucial na formação da consciência. Apesar dos elogios à teoria, Searle faz várias críticas ao argumento de Damásio, fundamentalmente na sua descrição do *self*, sua concepção da mente e a sua teoria da consciência. (Cf. SEARLE, 2011. p.2).

⁸⁷ A experiência visual de uma cor ou o sabor de um gosto, ou o som de uma música seriam exemplos do tipo de elementos constituintes que temos na mente.

⁸⁸ Geralmente, esta linha de investigação é seguida a partir da verificação de certas anomalias que alguns pacientes apresentam. Ver, por exemplo, as descrições de algumas patologias como a síndrome de Anton ou com hemi-desatenção (*hemi-inattention*) em Edelman & Tononi, (2005, I, 3) ou, também, em Damásio (1996, Cap. 3) a descrição do caso do paciente Elliot, entre outras.

unificada, na qual uma modalidade acrescentaria novos elementos à consciência já existente⁸⁹.

Edelman e Tononi, ao explicar a sua estratégia para estudar a consciência, parecem compartilhar a teoria unificadora de investigação quando afirmam:

Não intentamos explicar tudo – as muitas formas de percepção, imagens, pensamento, emoções, humor, atenção, vontade e autoconsciência – nem deixamo-nos seduzir pela extraordinária variedade de fenômenos conscientes, apenas que centramos nossa atenção em certas propriedades fundamentais: as propriedades gerais que compartilham todos os estados conscientes. [...] entre essas propriedades se incluem a unidade - o fato de que cada estado consciente é experimentado como um todo que não pode ser subdividido em componentes independentes – e a informatividade – o fato de que cada estado consciente é selecionado numa fração de segundos entre milhões desses conscientes possíveis cada um com suas próprias consequências para o comportamento. (EDELMAN e TONONI, 2005, p. 30-31)⁹⁰

Apesar da complexidade que parece exigir a formulação de um projeto de investigação na perspectiva da teoria unificadora, Searle acredita que tem maiores probabilidades de resolver o problema da consciência do que a perspectiva atomista⁹¹.

Destarte, o “naturalismo biológico” seria a única solução possível que Searle encontra para resolver o problema corpo/mente, uma solução naturalista ao

⁸⁹ Searle se refere, aqui, ao fato de que uma experiência consciente de vermelho somente pode ocorrer num cérebro que já é consciente. (Cf. 2006, p.197-98).

⁹⁰ A hipótese que defendem estes autores sobre os correlatos neuronais se apoia na ideia de que os processos neuronais que subjazem à experiência consciente constituem uma agrupação funcional grande e cambiante, que eles denominam *núcleo dinâmico*, o qual inclui numerosos grupos neuronais distribuídos com elevada complexidade. O *núcleo dinâmico* surge em frações de segundos através de rápidas interações. Uma implicação interessante desta hipótese é que “[...] o espaço neuronal de referência legítimo para a experiência consciente, qualquer experiência consciente, incluída a da cor, não vem dado pela atividade de nenhum grupo particular de neurônios (por exemplo, um grupo de neurônios que respondam ante a cor, como na hipótese que afirma: um grupo, um *quale*) nem sequer por um subconjunto pequeno de grupos neuronais [...] mas pela atividade do núcleo dinâmico inteiro”. (EDELMAN e TONONI, 2005, p. 201).

⁹¹ Sobre os modelos de investigação neurocientíficos, sobretudo os que pesquisam os elementos constituintes da consciência, Bennet e Hacker (2008, Cap. 3) alertam sobre as “confusões mereológicas” em neurociência, que implica presumir que é o cérebro quem tem as diferentes capacidades cognitivas, cogitativas, perceptivas e volitivas, e, inclusive, que categoriza, como afirma Edelman, suas próprias atividades. Os citados autores questionam a atribuição desses caracteres ao cérebro desde o momento que não são possíveis *observações* que nos demonstrem que o cérebro pensa e raciocina. Somente sobre o ser humano e alguns animais é possível afirmar, de forma inteligível e literal, que escuta, vê, é cego, pensa, etc. Do contrário, a expressão perde sentido. A reflexão fundamental sobre esta afirmação foi feita anteriormente por Wittgenstein, de quem são seguidores os autores mencionados (Cf. WITTGENSTEIN, 1975, §281).

tradicional problema, dando ênfase ao caráter biológico dos estados mentais. Se a consciência é um fenômeno biológico comum aos seres humanos e a certos animais superiores, e, ainda que não saibamos até onde chega na escala filogenética, para Searle, existem provas suficientes para afirmar que os processos que a produzem são os processos neuronais localizados no cérebro. Por outra parte, se a consciência faz parte do mundo natural, como afirma nosso filósofo, a naturalização da consciência não teria outro significado que a considerar um fenômeno biológico a mais, como a fotossíntese, a digestão ou a mitoses, com os mesmos modelos explicativos⁹². A consciência seria a parte da natureza com características biológicas subjetivas e qualitativas. A explicação de Searle diz:

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 umas das outras (água). (SEARLE, 1997, p. 25-6)

Da mesma forma que – no nível inferior – as partículas atômicas do H₂O podem apresentar um estado determinado ou um aspecto de liquidez ou solidez – no nível superior –, assim também os neurônios – nível inferior – podem fazer com que o cérebro –nível superior – tenha um aspecto ou se apresente num estado determinado como a consciência. O importante, aqui, é ter presente que a relação física dos fenômenos micro-macro não implica a ideia de uma composição dos

⁹² Searle costuma dizer que, em sua opinião, o mais importante problema das ciências biológicas é hoje o da consciência e que podemos tratá-lo como um problema biológico semelhante a qualquer outro. (Cf. 2010, p.89). Esta opinião se fortalece quando o compara com outros fenômenos biológicos como a digestão ou a circulação. Porém, se pensarmos nas funções do cérebro – órgão responsável pela emergência da consciência - observaríamos que, na realidade, há uma diferença abismal entre as funções dos outros órgãos biológicos, como, por exemplo, com as do coração. Já Descartes tinha dito que um batimento cardíaco faz parte da maquinaria do corpo e, como tal, são governados por leis comuns da física e da química e se comportam conforme essas leis. Nesse sentido, o coração de uma pessoa é semelhante ao de outra, de tal forma que é possível o transplante. Matthews (Cf.2007, p.133) observa que um coração pode, inclusive, ser mantido vivo artificialmente quando não se encontra preso a qualquer corpo e, nesse sentido, um órgão biológico não pertence essencialmente a um sujeito. O problema de considerar o cérebro simplesmente como um mecanismo biológico – onde não devem existir impedimentos científicos para um transplante – é que ele pertence a um ser, não apenas biológico, também psicológico, e, aqui sim, devemos falar de um sujeito único.

sistemas maiores por seus elementos pequenos, e sim, que os *traços* do macro podem ser explicados *causalmente* pelo comportamento dos microelementos⁹³.

O exemplo de Searle com a solidez ou a liquidez da água serve enquanto nenhum dos dois traços é propriamente o H₂O que o constitui, porém é causalmente dependente, porque é um produto do H₂O. Ou seja, também é um tipo de causalidade que se encontra presente na composição dos objetos. O H₂O é aquilo de que está composta a água, mas, também, é a *causa* de que exista água e de que ela seja, por exemplo, líquida⁹⁴. O mesmo ocorreria com a consciência como um traço de nível superior ou macro do cérebro, onde teríamos, em nível inferior, grupos de neurônios que causam, num nível superior, que exista um cérebro com propriedade emergente como a consciência.

O problema desta analogia é que, enquanto a propriedade emergente da água tem uma ontologia de terceira pessoa, a propriedade emergente do cérebro tem uma ontologia de primeira pessoa e, nesse sentido, a irreducibilidade da consciência estaria dada pelo seu modo de ser e não por sua composição, o que poderia dar lugar a dúvidas sobre a relação causal ou mesmo sobre a existência da consciência. Além do mais, se pensarmos que se trata de dois elementos diferentes, um é químico, enquanto o outro é biológico, teríamos que considerar que as organizações biológicas são muito mais complexas, o que possibilita uma maior quantidade de relações entre os seus componentes, permitindo que, em alguns casos, o sistema exista, porém não tenha um desempenho de modo adequado,

⁹³ Alertamos que Searle não está falando, com este exemplo, de uma identidade de composição, o que o jogaria para uma teoria de identidade de tipos (*type Identity*) compatível com as teorias reducionistas, que, em geral, afirmam que as identidades entre o mental e o neural são como as identidades correntes que a ciência descobriu, por exemplo, “água = H₂O”, “luz = radiação eletromagnéticas” e “genes = moléculas de ADN”. Para os que defendem esta teoria, (ver o primeiro capítulo de este trabalho), assim como a “verdadeira natureza” da água é o ser composta por moléculas de H₂O, os avanços na neurofisiologia irão revelar-nos a verdadeira natureza de cada tipo de estado mental, identificando-o com um tipo específico de estado cerebral. Não é, obviamente, o sentido que Searle quer dar à analogia. O que pode ser, sim, um problema em Searle, que estaremos a analisar mais adiante, é sobre as propriedades causalmente emergentes: são constitutivas do sistema ou são causadas por ele? Existiria uma relação causal micro-macro ou vice versa?

⁹⁴ Se observarmos um modelo molecular de H₂O, em estado líquido (água) e em estado sólido, (gelo), fica evidente que os componentes são os mesmos, quer dizer, moléculas de H₂O, porém a estrutura que adquirem e o modo em que se agrupam em relação à temperatura e à pressão, produzem propriedades emergentes diferentes, em nível de sistema, não de composição.

produzindo diferentes tipos de atrofia, coisa que não aconteceria no caso da água⁹⁵.

Em síntese, o naturalismo biológico pode ser compreendido como um conjunto de quatro teses:

1. Os estados conscientes, com a sua ontologia subjetiva de primeira pessoa, são fenômenos reais do mundo real. Não podemos fazer uma redução eliminativa da consciência e mostrar que é uma mera ilusão. Também não podemos reduzi-la a seus fundamentos neurobiológicos, porque essa redução de terceira pessoa excluiria sua ontologia de primeira pessoa.
2. Os estados conscientes são causados na sua totalidade por processos neurobiológicos de nível inferior, com sede no cérebro. Por isso, são causalmente redutíveis a processos neurobiológicos. [...] não estão “por encima” dos processos neurobiológicos.
3. Os estados conscientes se realizam no cérebro como rasgos do sistema cerebral e existem, portanto, num nível superior ao dos neurônios e sinapses. [...] um neurônio não é consciente, mas as partes do sistema cerebral compostas por eles, sim o são.
4. Como os estados conscientes são características reais do mundo real, funcionam em forma causal. (SEARLE, 2006, p. 148).

As quatro teses poderiam ser reduzidas às duas primeiras, nelas se expressam os conceitos fundamentais da epistemologia do naturalismo biológico: a *causação* e a *redução*.

Do programa de pesquisa que o filósofo propõe para o campo da consciência, não há dúvida que esses dois pontos são essenciais: a função “causal” do cérebro no surgimento da consciência e o reconhecimento de que a explicação causal da consciência não é redutiva nem eliminativa. Esses são os dois pontos fundamentais sobre os quais Searle desenvolve a pesquisa da consciência e, por conseguinte, os mais discutidos. Por isto mesmo, e não simplesmente por combater as noções tradicionais, é que Searle faz uma revisão destes conceitos, conforme colocamos no capítulo anterior.

Em boa parte das suas obras, quando trata da noção de causa, o faz em contraposição às ideias de causa trabalhadas por outros filósofos, sobretudo a partir dos conceitos de Hume. Também neste caso, como é de práxis, não apresenta uma definição clara do que ele entende por causa, apenas oferece a descrição de um tipo

⁹⁵ A analogia H₂O -cérebro teve várias críticas, entre elas a de Meijers, 2000, p. 157-9.

específico de causalidade, como em *Intencionalidade*, (1995b), em que desenvolve um capítulo inteiro sobre a causação intencional.⁹⁶

É assim que consideramos pertinente aprofundar as nossas reflexões sobre a “problematicidade” da *causalidade* e da *redução*, isto porque pareceria que Searle tenta simplificar a abordagem dos dois aspectos cruciais da sua teoria, apesar de serem assuntos presentes nas discussões filosóficas e epistemológicas desde sempre, justamente pela sua complexidade. Por outro lado, são dois aspectos que deixam em evidência as dificuldades para conciliar uma explicação razoável sem o permanente vaivém da epistemologia à ontologia.

3.1 CAUSAÇÃO MENTAL

Não é impróprio afirmar que a questão da causação mental é um dos problemas herdados diretamente do dualismo cartesiano, ainda que o problema da causa (em geral) tenha sido um dos temas recorrentes da filosofia desde os seus primórdios. A noção de *causa* (*aitía próte*) ocupa lugar importante entre os filósofos gregos, mas, em geral, confunde-se com a noção de *princípio* (*arkhé*) ou causa primeira, aparecendo sob diferentes formas. Para alguns historiadores, Platão teria tentado corrigir essa confusão, atribuindo uma etiologia dupla ao conceito de causa, entendendo que a verdadeira causa de uma coisa só pode ser aquilo que permite conhecê-la. (Cf. BRISSON, 2010, p.19). Os filósofos físicos (pré-socráticos) falavam das causas físicas ou espirituais que explicariam a existência do mundo e sua ordem. Porém, para Platão, o conhecimento da causa deve permitir, não só *explicar* por que essa coisa é o que é, mas, também, compreender qual é a sua *razão* de ser, ou seja, definir a causa de uma coisa deve permitir responder à pergunta “como” essa coisa é, ao tempo em que responda “por que” ela o é. Isto teria levado Platão a distinguir entre causas auxiliares e verdadeiras. Em *Fédon*, por exemplo, Sócrates

⁹⁶ Muitas vezes, falando em termos ontogenéticos, Searle explicará como são adquiridos os conceitos causais como característica do mundo real, externo à mente, abrindo a polêmica interpretação da causalidade como uma característica própria do mundo objetivo, a ser descoberta: “Ações e percepções, em minha abordagem, são transações causais e Intencionais entre mente e mundo, mas o fato de as transações estarem efetivamente acontecendo não é uma decisão da mente. [...] esse fato é uma consequência do fato de não haver nada de subjetivo na causação. Sua presença é real.” (SEARLE, 1995, p.180). Voltaremos a este ponto.

espera encontrar “a causa de todas as coisas (*aition pánton.*). Porém, em *Timeu*, Platão considera que o mundo, que é a mais bela das coisas, requer um autor que seja a mais perfeita das causas (*áriston tôn aitiôn*), distinguindo duas espécies de causa: aquelas que, por ação da inteligência, produzem o que é bom e belo; e aquelas que, privadas de racionalidade, agem por acaso. As causas físicas, materiais, por exemplo, são condições necessárias da existência do mundo e não uma verdadeira explicação dessa existência, dessa ordem, que seria compreendida a partir da causa final, racional e divina. Nesse sentido, Platão subordina a definição das causas físicas às causas finais, a verdadeira explicação da razão de ser das coisas. Logo, se a causa final consegue explicar por que o mundo é constituído de tal forma, qual é a sua razão de ser, significaria que foi estabelecido o vínculo entre causa e efeito. A verdadeira causa deve dar a conhecer, não só a coisa que é seu efeito, mas, também, deve explicar o que ela é. Isto fica claro quando, no *Fédon*, Sócrates diz: “[...] O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar do belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?” (PLATÃO, 1974, p.600). Assim, ao que parece, a causa é indistintamente causa ontológica e causa gnosiológica, pois causa e razão se acham identificadas e a verdadeira causa de uma coisa, em Platão, só pode ser concebida pela razão⁹⁷.

Da mesma forma, Aristóteles procura identificar o grau mais elevado do saber com o conhecimento das causas e do necessário⁹⁸:

[...] Acreditamos saber inteiramente uma coisa [...] quando cremos conhecer a causa pela qual a coisa é (e conhecer) que esta é precisamente a causa dela e que não há nenhuma possibilidade de que seja de outra maneira” (ARISTÓTELES, 2005b, pp. 253-4).

Para Aristóteles, o problema da ciência era explicar os fenômenos e a realidade, procurando as causas das coisas visíveis, porém era fundamental definir o conceito de *causa*, já que:

⁹⁷ Este ponto nos parece relevante se o comparamos com a proposta searleana, que parece ter aberto um hiato causal entre a ontologia e a epistemologia, ainda tratando-se do mesmo mundo.

⁹⁸ Para Aristóteles não há ciência do contingente.

[...] as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas, se reduz em última análise à forma e o primeiro porquê é justamente uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido dizemos que a causa é a *matéria* e o substrato; (3) num terceiro sentido dizemos que causa é o princípio do movimento (*causa eficiente*); (4) num quarto sentido dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o *fim* e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo o movimento.(ARISTÓTELES, 2005, p.15).

Se bem era possível identificar várias causas de uma mesma coisa, Aristóteles já tinha percebido que, das quatro causas, algumas podiam ser declaradas idênticas e/ou redutíveis entre si, como alguns casos da causa formal e final ou, também, com a causa eficiente, quando aparece, na geração, identificável com a formal (o pai é causa *eficiente* da geração do filho como *forma* em ato). A causa eficiente é a força que produz ou motivo que faz com que algo aconteça, o lugar de onde vem a origem primeira da mudança. Por isso, para Aristóteles, as causas fundamentais, as que não são redutíveis entre si, são as que respondem à matéria (*material*) e à forma (*formal*), pois a unidade delas constitui a substância real ou individual.

Pareceria que a questão da redução causal substancial não foi vista por Aristóteles como um problema, já que não se trata, necessariamente, da relação de uma dualidade, mesmo porque, num desses sentidos, se fala de causa como aquilo de cuja inerência nasce algo, como o bronze da estátua; causa e efeito, neste caso, constituem uma unidade indissolúvel.⁹⁹

Das quatro causas propostas por Aristóteles, as expressões *causa eficiente* e *causa final* são as que têm permanecido em uso até nossos dias. A primeira para designar o fenômeno que produz outro ou, às vezes, o ser que produz uma ação; a segunda, para designar o fim em função do qual se executa um ato. (Cf. LALANDE, p.131-132)¹⁰⁰. Poderíamos dizer que, na acepção atual, há uma fusão entre causa

⁹⁹ A sua descrição poderia ser compreendida como um fenômeno de causação “ascendente”, caso queiramos nos ater aos termos atuais de alguns fisicalistas, em cuja operação poder-se-ia observar uma redução do complexo ao simples como da estátua ao bronze.

¹⁰⁰ Na ciência moderna, a ideia de causas finais na natureza foi abandonada. Falar que algo tem uma razão para ser assim, pareceria fazer referência a um ser consciente, que teve algum propósito ou finalidade, um ser com um poder sobrenatural, coisa que ficaria fora de qualquer explicação científica; a natureza devia ser considerada como um simples conjunto de processos que provocam outros processos, sem propósitos. O que interessa à ciência natural é como as coisas acontecem; o porquê as coisas acontecem dessa forma, enquanto propósito, ficou sem espaço na investigação científica.

formal e causa material. A causa material de Aristóteles implicava passividade tanto que a causa formal era um ato que atualizava a matéria prima potencial. Para a ciência, hoje, a matéria não é um conceito passivo nem haveria uma matéria prima, a noção contemporânea de matéria já contém a propriedade ativa e estruturante da antiga noção de causa formal.

Com referência às quatro causas aristotélicas, Searle é taxativo ao afirmar que somente existe o tipo de causa que tem sido denominada como causa eficiente e enfatiza:

[...] há pelo menos outros três tipos de causa (além da causa eficiente), usando a terminologia de Aristóteles: a formal, a final e a material. Penso que toda essa discussão é confusa. Somente há um tipo de causação e é a causação eficiente. Não obstante, dentre a causação eficiente, há uma importante subcategoria que tem a ver com a causação mental. [...] E dentro da subcategoria da causação mental, há ainda outra subcategoria, a da causação intencional. (SEARLE, 2001, p. 41).

Entretanto, para melhor compreender a noção de que Searle se utiliza para explicar a causalidade, temos que nos remeter ao pensamento dos modernos; é fundamentalmente neles que o conceito de causa se estende à relação lógica inerente aos fenômenos percebidos e sobre esta concepção é que o nosso filósofo vai se posicionar.

É com os modernos que a noção de causalidade passa a ser considerada uma relação racional de dedutibilidade do efeito a partir de sua causa, a uma concepção na qual a passagem da causa ao efeito não poderia ser compreendida apenas pela razão. É a partir desses teóricos que é possível observar a transformação por que passa o problema da causalidade ao abandonar o domínio da ontologia – e a pretensão de descobrir uma causalidade primeira ou verdadeira – para se transferir para o domínio do conhecimento sem que, por isso, o problema de uma causalidade ontológica seja abandonado.

O recurso à causalidade, em Descartes, por exemplo, é inseparável da ideia daquilo que engendra o efeito e contém o princípio de sua explicação racional: a causa é razão. Sobre este ponto, Alquié observa que:

Porém, veremos mais adiante que, quando se trata de explicar o funcionamento da intencionalidade humana, enquanto causação intencional, a mesma só pode ser compreendida em termos de finalidade, objetivos ou metas do agente.

A expressão “*causa sive ratio*”, que encontramos, por exemplo, no primeiro axioma das Segundas Respostas (que constituem uma continuação às Meditações), indica, portanto, que a relação real de causalidade que une dois fenômenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade. (ALQUIÉ, 1974, p.189).

Porém, há indícios de que Descartes adotou concepções diferentes de causalidade tanto para explicar a interação do mundo físico – segundo os princípios das leis da mecânica – ou a interação entre corpo e mente, sendo esta última uma relação causal não mecânica. Esta interpretação é defendida, entre outros, por Monroy Nasr (2006), para explicar a inconsistência que surge a partir de três princípios cartesianos:

- 1.- Mente e corpo interatuam causalmente.
- 2.- Mente e corpo são duas substâncias essencialmente diferentes.
- 3.- Deve haver semelhança essencial entre a causa e o seu efeito.

Há uma contradição interna entre as três proposições, baseada na suposta afirmação cartesiana acerca da necessidade de semelhança entre a causa e o efeito. Na “Terceira Meditação”, Descartes invoca o princípio de causalidade - “[...]deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito” (1973, 35, p.119,) – para demonstrar a existência de Deus e afirma que todas as coisas criadas se parecem com o seu Criador, pelo menos na medida em que são, como ele, substâncias. Ou seja, é necessário que o efeito se assemelhe à causa. Entretanto, na opinião de Cottingham (1995, p.28) “[...] o raciocínio cartesiano supõe o que se pode designar como o princípio da “não-inferioridade da causa”. Esse princípio estaria indicando que a causa de alguma coisa que possui um determinado grau de perfeição deve ter perfeição igual ou superior à da coisa causada. Pareceria que o que está implícito neste princípio é um modelo de causalidade no qual as causas transmitem propriedades aos efeitos, o que faz pressupor a existência de certos tipos de relações de semelhança entre causa e efeitos. Isto significaria que uma substância não pode produzir uma modificação em outra substância se for de uma natureza completamente diferente, o que excluiria, não só um dualismo de substâncias, senão, também, de propriedades.

Para salvar este entrave entre dualismo de substâncias e união, a interpretação de alguns autores, como a já citada de Monroy Nasr¹⁰¹, questiona a suposta exigência cartesiana de semelhança entre a causa e o efeito na causação mental. Isto seria possível a partir do reconhecimento de uma distinção fundamental entre a propriedade (por exemplo, a perfeição) *formalmente* contida em X e a propriedade *eminentemente* contida em X. (Cf. MONROY NASR, 2006, p.143). Esta distinção ficaria em evidência textual quando, na “Terceira Meditação”, Descartes afirma:

[...] o que é mais perfeito... o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito...por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si **formalmente**, ou **eminentemente**, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim os outros. (DESCARTES, 1973b, &17, p.112).

Ou seja, uma causa contém “formalmente” seu efeito quando ela lhe é semelhante, e o contém “eminentemente”, no caso contrário. Cottingham (1995) esclarece que, para Descartes, a noção de causalidade eminente indica que podem existir alguns traços no efeito que não se originam direta ou imediatamente *evidente* da essência da causa; isto justificaria a existência de um Deus, causa eminente do universo físico extenso, ainda que Ele não seja extenso nem físico. Nesta linha de raciocínio, se não existe necessidade de semelhança entre causa e efeito, ou melhor, nas situações onde não é possível determinar essa semelhança, aplica-se a causalidade eminente, salvando, assim, a aparente incoerência entre o dualismo de substância e a causação mental. De acordo com a causalidade eminente, coisas de diferente natureza, como a mente e o corpo, podem ser causa e efeito reciprocamente. (Cf. MONROY, 2006, p.145).

Porém, se supomos, como tudo indica que devemos fazê-lo, que o universo físico é causalmente fechado, no sentido de que nada proveniente do exterior a ele possa ter efeito no seu interior, por mais que salvemos as inconsistências dos

¹⁰¹ A autora se apoia nas interpretações de E. O'Neill, “Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A defense of Descartes” *Journal of the History of Philosophy*, 2, 1987.

princípios cartesianos, o problema da causação mental, no modelo cartesiano, não fica resolvido.

Encontramos em Hume uma das contribuições mais originais e profundas para a compreensão da causalidade, e dele é que partiremos para observar as derivações que sua exposição acarreta para a questão da causalidade mental. Ou seja, da mesma maneira como, ao falar da mente em geral, não temos como escapar de Descartes, quando falamos em causalidade, é impossível não fazer alusão a Hume¹⁰², com a radical diferença que, se bem o sujeito cartesiano é um sujeito de conhecimento, a natureza, entretanto, é possível de ser explicada por referência a um Deus transcendente. Em Hume, pelo contrário, o conhecimento da natureza não se pode compreender senão a partir da própria natureza humana, o que fará com que substitua o problema do conhecimento ontológico pelo problema *do conhecimento*. Sem invocar a Deus, Hume se preocupará em saber como o sujeito humano pode, na afirmação da causalidade, ultrapassar a sua experiência imediata.

De todos os tipos de relações entre dois ou mais objetos, Hume observa que apenas a causalidade nos remete para além dos sentidos, informando-nos acerca da existência dos objetos ou das ações que não vemos ou tocamos.

Partindo do pressuposto que todos os raciocínios concernentes a fatos da natureza se fundem na relação de causa e efeito, Hume, no “Tratado da Natureza Humana” (Cf. Livro 1, Parte III, seção II) verifica que o conceito de causação apresenta três componentes:

- 1- Prioridade: a causa deve ocorrer antes do efeito.
- 2- Contiguidade: causa e efeito devem ser adjacentes.
- 3- Conexão necessária: causa e efeito devem estar conectados por necessidade, de maneira que a primeira produza realmente o segundo.

¹⁰² Lembremos uma das sentenças mais importantes do filósofo empirista: “[...] todos os raciocínios concernentes a fatos da natureza se fundam na relação de causa e efeito, e que jamais podemos inferir a existência de um objeto de outro a menos que eles estejam conectados seja mediata, seja imediatamente” (HUME, 1995. Resumo)

É importante, aqui, não deixar de mencionar que Searle diverge de Hume nas notas características da causalidade, fundamentalmente no que se refere à prioridade e conexão necessária. Com referência à prioridade, Hume já tinha admitido que estivesse sujeita a controvérsias:

[...] há os que afirmam que não é absolutamente necessário que uma causa preceda seu efeito, e qualquer objeto ou ação, já no primeiro instante de sua existência, pode exercer sua qualidade produtiva, gerando outro objeto ou ação que lhe seja perfeitamente contemporâneo. (HUME, 2001, p. 104).

Argumentando que a experiência parece contradizer essa opinião, Hume assinalava, também, que, se a causa fosse contemporânea ao seu efeito, não haveria sucessão, os objetos seriam todos coexistentes, implicaria a total aniquilação do tempo, contrariando a máxima que afirma: “tudo o que começa a existir deve ter uma causa”.

Tanto a *contiguidade* – conjunção constante entre dois objetos ou ações – como a *prioridade* temporal da causa em relação ao efeito seriam essenciais à causalidade, mas não seriam suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito; para tanto, a conexão deve ser *necessária*.

Entretanto, Hume reconhecia que a noção de necessidade não é um vínculo observável, – de qual impressão surge essa ideia? - os eventos simplesmente são, eles meramente ocorrem e não há nenhum “deve” ou “deveria” que resultará da relação; nada, no conteúdo do nosso conhecimento, pode nos revelar uma causa, não é possível estabelecer uma necessidade lógica, nem uma força de percepção que permita passar de um para o outro: “[...] talvez acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência”.(Idem, p. 117). Ou seja, Hume não consegue encontrar nessa conexão nenhum vestígio que indique a sua origem lógica ou analítica de forma tal que possamos encontrar, na causa, a razão suficiente do efeito. Isto porque, para ele, os dois fenômenos que a causalidade liga são sempre separáveis, se não fosse assim, ao conhecer a causa, poderíamos encontrar, *a priori*, o efeito, e não seríamos capazes de chegar, pela via do entendimento, às causas gerais. Ele afirma:

Concordar-se-á que o esforço máximo da razão humana consiste em reduzir à sua maior simplicidade os princípios que produzem os fenômenos naturais e restringir os múltiplos efeitos particulares a um pequeno número de causas gerais, mediante raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação. No entanto, com referência às causas das causas gerais, em vão tentaríamos descobri-las, pois jamais ficaríamos satisfeitos com qualquer explicação particular que lhes déssemos. Estas fontes e estes princípios últimos estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. (HUME, 1996, IV, p.52).

É por esta razão que afirmamos, no início desta seção, que o modelo de causalidade de Hume não é de caráter ontológico como o de Descartes. O filósofo empirista concluirá que, se a causalidade não surge do conteúdo da representação dos objetos, como assim parecem confirmar os fenômenos observados, sua origem só pode estar no sujeito.

Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir, e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro. (HUME, 2001, III, p. 133).

O que afirma Hume é que a experiência reiterada dos pares de eventos estabelece em nós o hábito da expectativa, de forma que, quando um dos eventos ocorre, inevitavelmente esperamos o outro. O hábito, então, é um mecanismo não redutível à razão.

A partir dessa expectativa é que fazemos inferência sobre a causa ou o efeito não observado do evento observado, projetando essa inferência mental nos eventos. Ou seja, em Hume, tudo o que pode ser observado é uma sequência regular, a *necessidade está apenas na mente do observador*. A compreensão da relação causal estará estreitamente vinculada com a inferência causal, pois, somente ela nos permitirá ir além do que está imediatamente presente aos sentidos; para isso deve contar com dois pressupostos:

1º.- a *crença* de que “causas similares, em circunstâncias similares, sempre produzirão efeitos similares” – que é o princípio de causalidade e estaria baseado na existência de regularidades e não em conexões necessárias¹⁰³.

2º.- a *crença* na uniformidade da natureza, de que todo evento tem uma causa: que é o princípio da causação. A ilusão da conexão necessária, provocada pela existência de regularidades, dar-nos-á a convicção de que todo evento tem uma causa.

A crença¹⁰⁴ fortalece as conexões que foram derivadas do hábito e permite ao homem optar por determinadas conexões causais e por determinadas expectativas:

[...] a crença é algo sentido pela mente e que distingue as ideias nascidas do juízo das ficções da imaginação. Dá-lhes mais peso e influência, faz com que pareçam mais importantes, impõe-nas ao intelecto e as converte em princípios determinantes de nossas ações. (HUME, 1973, IV, p.40).

Assim, a conexão necessária entre causa e efeito não pode ser vista ou percebida nos fenômenos que o homem experimenta, por isso é que a sua descoberta emana de mecanismos subjetivos.

Do exame dos dois princípios¹⁰⁵, Hume conclui que ambos não são demonstráveis tanto *a priori* como pela experiência, mesmo porque qualquer tentativa de estabelecer empiricamente a sua verdade deve pressupor justamente esses dois princípios, caindo num procedimento circular¹⁰⁶. Nisto Hume se mostra

¹⁰³ Searle aplicará este princípio como recurso para o conhecimento das outras mentes, como será explicado adiante

¹⁰⁴ Nas *Investigações acerca do entendimento humano*, Hume distingue os objetos da investigação humana, que podem dividir-se em dois gêneros: relações de ideias e de fatos. Está implícita nessa distinção a diferença entre conhecimento e crença; o primeiro refere-se às relações entre ideias, onde “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento” e a sua verdade está garantida pela simples lei de não contradição (1996, Seq. IV, p.48); e as crenças, que são as *relações de fatos*, nas quais a contradição é possível, pois “o contrário de um fato qualquer é sempre possível”. A certeza destas proposições é bem diferente da certeza absoluta, pois, apenas a experiência é a que contém jurisdição na esfera das relações de fatos. Entretanto, “todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*”. (Idem).

¹⁰⁵ É importante notar que, para Hume, apesar da aparente equivalência, esses dois princípios não o são. Pode ocorrer que todo evento tenha uma causa, porém sem a coerência no tipo de efeitos de uma causa específica nem no tipo de causas de um efeito determinado. Até poderíamos arriscar que nessa distinção dormiria o gérmen da diferença que as teorias da identidade estabelecem entre *token-token* e *type-type*.

¹⁰⁶ Esta conclusão o leva a examinar o problema da indução, (Cf. HUME, 1973, seq.IV), tema que tem sido objeto de discussão e crítica de numerosos autores. Se a conexão causal é o resultado de uma

um cético; afinal, está negando a base racional para a indução. Além de negar a existência das conexões necessárias, na realidade, está reduzindo-as a simples dados ilusórios provocados pelo hábito de presenciar conjunções constantes de instâncias semelhantes.

Quando Searle se refere ao problema da indução levantado por Hume, (Cf. 2006, p. 247) considera que a ideia de que há dois estilos de argumentos, indução e dedução, já é uma fonte de confusão, pois não há por que pensar numa oposição real entre indução e dedução, afirmando que “[...] a chamada indução tem a ver com a prova da hipótese mediante experimentos e outros tipos de evidências”, (Idem, p. 254). Afirma, ademais, que só há argumentos dedutivos, e se pergunta:

[...] de que outro modo, em efeito, estabeleceríamos as proposições gerais que formam as premissas de nossos argumentos dedutivos? Como poderíamos acaso estabelecer que todos os homens fossem mortais se não pudéssemos generalizar a partir de instâncias específicas de homens mortais, ou de outros tipos de evidências sobre casos particulares, para chegar à conclusão geral da mortalidade de todos?(SEARLE, 2006, p. 250).

Mas a crítica fundamental que Searle faz à teoria da causalidade de Hume é o fato de afirmar que não há *impressão* de uma *conexão necessária*, ou seja, que não há experiência da relação causal. Para melhor compreender os argumentos do filósofo a favor da experiência da eficácia causal, teremos que nos remeter à descrição e estrutura da intencionalidade¹⁰⁷. Conforme já foi visto, Searle afirma (Cf. 2006, p.255), ao contrário de Hume, que, na nossa vida consciente, temos uma percepção nítida das conexões necessárias. Assim, quando temos experiências perceptivas ou quando nos dedicamos a atos voluntários, há uma condição causalmente autorreferencial nas situações de satisfação dos fenômenos intencionais. A intenção na ação (levantar o braço para beber água) só se cumpre se causa o movimento corporal; e a experiência perceptiva só se conclui se é causada pelo objeto percebido. Segundo Searle, em ambos os casos, é muito comum que

inferência indutiva (pelo hábito e a crença), por partir de fenômenos observados e referir-se a fenômenos observáveis ou a serem observados no futuro, significa que a proposição de uma causa é, na realidade, a proposição de uma hipótese. Hipótese que, sem diminuir deliberadamente a nossa confiança na inferência causal, impõe limitações porque a crença na causalidade, como vimos, não depende de fatores intelectuais, nem de raciocínios demonstrativos. São limitações que também podem ser atribuídas às inferências analógicas, a partir das quais poderíamos conjecturar sobre as outras mentes.

¹⁰⁷ As características da Intencionalidade serão desenvolvidas no capítulo quatro.

experimentemos, efetivamente, a conexão causal entre a experiência, por um lado, e os objetos e situações do mundo, ainda que a experiência dessa conexão causal não seja de validade universal. Na opinião de Searle, o ceticismo de Hume, com referência à *necessidade* da causação, se deve a estar buscando no lugar errado, em objetos e sucessos fora de si mesmo:

[...] buscavam a causação, (força, poder, eficácia, etc.) enquanto objeto da experiência perceptiva e não conseguiram encontrá-la. Minha sugestão é que ela estava presente o tempo todo como parte do conteúdo das experiências perceptivas e das experiências de ação. (1995, p.171).

Para Searle, é de nosso cotidiano experimentar a conexão causal partindo da índole de nossas experiências reais, tanto das perceptivas como das experiências de ação. É muito comum sentir que nós mesmos fazemos acontecer algo (uma ação intencional: levantar o braço para beber água¹⁰⁸) ou que algo faz acontecer alguma outra coisa em nós (uma percepção: algo ou alguém nos empurra e joga na sarjeta¹⁰⁹). Em ambos os casos, estamos experimentando a conexão causal, quer seja como causadores das nossas ações ou movimentos corporais, ou na percepção, quando sentimos que objetos e situações do mundo causam experiências perceptivas em nós. E isto ocorre sem que antecedam expectativas criadas por regularidades ou conjunções constantes. Um bom exemplo disto é quando estando sentados distraidamente na nossa casa e uma bomba de artifícios detonada fora nos faz pular. Não foi necessário esperar a conjunção de eventos semelhantes para experimentar o nexos causal entre o ruído forte e os movimentos involuntários do nosso corpo. Searle enfatiza, ainda:

Se a relação de causação é uma relação de determinar a ocorrência de alguma coisa, trata-se de uma relação que todos experimentamos sempre que percebemos ou agimos, ou seja, mais ou menos o tempo todo. (SEARLE, 1995, p.171).

Searle assinala que a noção de causação não deriva das *observações* que fazemos de nós mesmos ao realizarmos ações intencionais; é na *realização* destas

¹⁰⁸ Nesta ação, experimentamos, concretamente, a eficácia causal da intenção consciente na ação que produz o movimento corporal.

¹⁰⁹ Neste caso, temos a percepção da relação causal, mas não como se fôssemos nós a causa da ação.

que adquirimos consciência da causação, ou seja, parte do fenômeno real da ação é, ela própria, a experiência da causação e não simplesmente o conceito de causação que participa da descrição da ação; o nexu causal não é objeto da experiência, ele pertence à experiência e não é inferida da regularidade.

Para Hume, era claro que o conteúdo de nossas experiências não pode indicar um nexu causal necessário, e Searle coincide neste ponto com Hume, porém a resposta de nosso filósofo a esta questão diz que o que observamos é um evento, por exemplo, erguer o braço, que é uma apresentação intencional causal de outro evento, por exemplo, o movimento de meu braço; os dois juntos formam o evento composto: a ação ou a experiência de agir. Ou seja, em todo evento de causação intencional, no qual o conteúdo intencional é satisfeito, existe uma relação *interna* entre causa e efeito sob aspectos *causalmente relevantes*; isto não significa afirmar que a descrição da causa está internamente relacionada à descrição do efeito, mas que “[...] as próprias causas e efeitos estão internamente relacionados desse modo, uma vez que um é representação ou apresentação do outro” (SEARLE, 1995, p. 174). Dito de outra maneira, quando projetamos ações voluntárias usualmente o fazemos com base em razões que atuam de maneira causal para explicar o nosso comportamento. Isto traz como consequência que a forma lógica da explicação do comportamento humano em termos de razões é radicalmente diferente das formas convencionais de causação.

Porém, esta linha de raciocínio estaria abrindo espaço para outra questão: se a experiência da causação não surge da observação, como obter a noção de relação causal entre os fenômenos do mundo externo, aqueles que são independentes da nossa experiência? Ou seja, a questão crucial é: “[...] estarão as causas de fato presentes no mundo externo ou não?” (SEARLE, 1995, p. 158). Searle reconhece, como Hume o fez, que “[...] não é fácil perceber de que modo podem existir essas relações além das regularidades na teoria tradicional” (Ibidem). E acrescenta:

Hume, que mais ou menos inventou essa teoria, teve a coerência de perceber que não era possível aceitá-la e continuar sendo um realista acerca da causação. Além da prioridade, contigüidade e conjunção constante, a causação não dispõe de mais nada no mundo real, a não ser de uma ilusão da mente. (SEARLE, 1995, p.160).

Com isso, o ponto central que marca a diferença com Hume no tratamento do problema da causalidade - e que nos interessa destacar - é que, para Searle, a existência da mesma relação causal que experimentamos quando fazemos acontecer algo ou quando algo faz acontecer alguma outra coisa em nós, possa ser percebida no mundo objetivo, ainda quando a relação causal não implique nenhuma experiência. Ou seja, a questão é como generalizar a noção de causalidade, adquirida a partir de nossas ações e experiências subjetivas, de modo a alcançar coisas que não sejam ações humanas e concebê-la como uma relação real no mundo, independente de nossas experiências.

Segundo Searle, é possível *estender* a concepção da causação, que tiramos de nossas experiências reais de causação, aos objetos e situações do mundo, de uma maneira totalmente independente daquelas. Para explicar como é isto possível, Searle recorre ao conceito de *transitividade* de Piaget¹¹⁰, mecanismo a partir do qual é possível compreender o modo como as crianças adquirem o conhecimento da relação *por-meio-de*. Segundo esta teoria, a criança descobre, por exemplo, que, por-meio-de empurrar um objeto, pode movê-lo para frente e para trás¹¹¹.

Ao perceber que um carro empurra outro, consegue-se enxergar a força física do primeiro como causador do movimento do segundo. Isto significa que, além de nossas experiências reais de causação, é possível estender essa noção à sequência de sucessos do mundo ausentes de experiências individuais. Isto não é outra coisa que uma inferência analógica, desde o momento que se pretende projetar a própria experiência causal nos fenômenos do mundo.

Com isto, pareceria que Searle estaria admitindo que as relações de causalidade sejam próprias do mundo real, pertençam ao mundo objetivamente, mas a possibilidade de encontrar um nexos causal entre os fatos da natureza está estreitamente vinculado à relação causal que experimentamos enquanto consciência ativa e/ou passiva. Se ele tem razão, cabe perguntar, qual é a base epistêmica da

¹¹⁰ Para mais detalhes, consultar em: J. Piaget, *Understanding Causality* (N. York, Norton & Co. 1974)

¹¹¹ Searle, quando se refere a sua hipótese de como são adquiridos os conceitos causais, faz o seguinte comentário provocador: “Considero provável que sejam adquiridos desse modo, mas é perfeitamente coerente com minha abordagem supor que não o sejam e, na verdade, tanto quanto eu saiba, podem ser idéias inatas” (SEARLE, 1995, p.177). De uma certa maneira, esse possível inatismo ficaria de lado pela sua irrelevância no pensamento do filósofo, o que parece importar realmente neste contexto, é como poderíamos estar *justificados* ao acreditar que a causação é uma característica do mundo real, e não como chegamos a ter essa crença.

nossa experiência da causação ou da causação em geral? Mas, neste ponto, Searle deixa bem claro que a experiência da causação não é, por si mesma, garantia de nada. Poderíamos estar equivocados em qualquer caso específico, já que a possibilidade de erro ou ilusão está incluída em toda experiência perceptiva. A sua conclusão é que a experiência da causação é necessária, o que não significa que a relação seja necessária, e, menos ainda, universal.

Uma vez aceita a experiência da causação como parte de nossa consciência desperta normal, e que, por sua vez, a causação é uma relação real no mundo real, ainda fica pendente o problema filosófico da causação mental, a saber: se a consciência não é uma “substância física”, na denominação dos fisicistas, como pode chegar a ter um efeito físico, como o de movimentar o corpo? Nossa experiência nos diz que, se tomo a decisão consciente de levantar o braço, o braço se levanta. Mas, ao mesmo tempo, é possível fazer outro relato sobre o braço que se levanta, é possível contar uma história vinculada com as ativações neuronais e estimulações de fibras musculares que explicam, de outro modo, o mesmo efeito. Ao que parece, teríamos que admitir duas séries independentes de causas de um mesmo fenômeno, uma relacionada com os neurônios e outra vinculada com a intencionalidade consciente, é o que alguns filósofos chamam “sobredeterminação causal”, ou seja, não teríamos que explicar somente uma relação causal, senão várias.

Isso nos levaria a supor que, se há um nível de descrição dos processos cerebrais, onde se manifestam sequências reais e irreduzíveis de estados conscientes, e há outro nível de descrição desses mesmos processos como fenômenos puramente biológicos, e, se os estados de consciência não se podem reduzir em termos ontológicos aos fenômenos neurobiológicos, então, os dois níveis devem ter existências separadas, caindo, irremediavelmente, num dualismo.

A saída que Searle encontra para este dilema passa por lembrar que a realidade da consciência - não podemos negar a existência de fenômenos conscientes - e a irreducibilidade da consciência - a consciência não pode ser reduzida a fenômenos biológicos enquanto redução ontológica - não implicaria se tratar de um tipo independente de entidade ou propriedade situada “acima” do sistema cerebral, no qual se realizaria fisicamente. No cérebro, a consciência não é

uma entidade ou propriedade independente, ela é, apenas, o *estado* em que se encontra o cérebro.

Como já foi dito aqui, a dificuldade maior que Searle parece encontrar ao tratar sobre este tema é o nosso vocabulário tradicional que praticamente impossibilita formular este ponto. Se dissermos que o mental é irreduzível ao físico, pareceria que estamos aceitando o dualismo, mas, se dissermos que o mental é, simplesmente, o físico num nível mais elevado de descrição, estaríamos admitindo, em aparência, o materialismo que, na sua mais crua versão, se opõe à existência da consciência.

Por esta razão, Searle propõe abandonar o vocabulário tradicional do mental e do físico e tratar de se limitar a enunciar os fatos.

Em todos os casos, as causas de nível superior, no plano sistêmico global, não são algo adicional às causas no micro-nível dos componentes do sistema. Antes, as causas de nível sistêmico são integralmente explicadas pela causação dos micro-elementos e desde um ponto de vista causal podem se reduzir por completo a ela. (SEARLE, 2006, p.261).

Ou seja, quando dizemos que a nossa decisão consciente de levantar o braço fez com que ele se levantasse, não estamos dizendo que se apresentou alguma causa somada ao comportamento exibido pelos neurônios estimulados, produzindo toda classe de consequências neurobiológicas; estamos, apenas, *descrevendo* a totalidade do sistema neurobiológico no seu nível de conjunto e não no plano de microelementos específicos. Searle afirma que a situação é análoga quando se trata de explicar a explosão dos cilindros do automóvel. Podemos dizer que essa explosão causou o movimento do pistão ou, também, que a oxidação das moléculas combustíveis liberou energia calórica que exerceu pressão sobre a estrutura molecular das ligas. Também aqui não se trata de duas descrições independentes de dois conjuntos de causas independentes, senão de descrições de um único sistema em dois níveis diferentes.

A descrição da causalidade, da qual se vale Searle para explicar a crença de que “o cérebro causa a consciência”, despertou severas críticas, entre elas, a de David Chalmers, quando afirma que:

[...] a asserção de Searle é simplesmente uma afirmação do problema, não uma solução. Se ela for aceita, as perguntas efetivas são: Por que o cérebro causa a consciência? Em virtude de quais de suas propriedades? Quais são as leis causais relevantes? [...] Uma resposta real exigiria uma teoria: não apenas uma teoria do cérebro, mas também uma teoria detalhada das leis que ligam o cérebro à consciência. (CHALMERS, 1998, p.182).

Não obstante, Searle coincide com Chalmers quando afirma que, para compreender a consciência, é necessário descobrir, detalhadamente, como o cérebro faz isso em sua organização biológica. Porém, fiel a seu afã por desmistificar a solução, afirma:

Inicialmente, pelo menos, a resposta deverá ser dada utilizando termos como “sinapses”, “peptídeos”, “canais iônicos”, “40 hertz”, “mapas neuronais”, etc. porque essas são propriedades efetivas do mecanismo real que estamos estudando. Mais tarde poderemos descobrir princípios mais genéricos que nos permitam fazer uma separação entre o estudo da consciência e a biologia. (SEARLE, 1998, p.190).

Não deixa de ser instigante pensar como seriam esses “princípios mais gerais” a partir dos quais seria possível estudar a consciência separadamente da Biologia, mesmo porque a única resposta que o filósofo encontra para a explicação da vida mental é o naturalismo biológico. Primeiramente, a compreensão da consciência estaria confinada ao campo exclusivamente epistemológico, para resolver “mais tarde” a diferenciação ontológica. Se existe uma relação causal entre o cérebro e a consciência e, por sua vez, cada um é possível de ser estudado separadamente, pareceria que estaríamos incorrendo novamente em algum tipo de dualismo¹¹².

Suponhamos, mesmo assim, que se trata de um mesmo fenômeno onde as entidades relacionadas causalmente obedecem a descrições diferentes; teríamos que, pelo menos, voltar a perguntar: como conciliar essa diferenciação ontológica

¹¹² Esta afirmação parece coincidir com os que apoiam o dualismo de propriedades, o qual considera que, pelo menos algumas propriedades de segunda ordem, em particular propriedades cognitivas/psicológicas, formam um domínio autônomo irreduzível. Isto implicaria, na opinião de Kim (1999), admitir a possibilidade de uma ciência especial, cujo objetivo seria a investigação das conexões causais/nomológicas dessas propriedades irreduzíveis num domínio onde se exercesse com autonomia a física básica.

entre o cérebro e a consciência, quando se exige uma unidade epistemológica para a sua compreensão?

Em relação a este ponto, o comentário de David Pérez Chico parece bastante contundente:

[...] penso que Searle ainda nos deve uma explicação que [...] esclareça definitivamente o que entende por relação causal já que para isso não basta simplesmente com rechaçar o que tradicionalmente tem se entendido por causalidade, nem esperar que seja a casualidade a que faça o trabalho. (PEREZ CHICO, 1999, p. 130).

Nas teses do naturalismo biológico, além da função causal do cérebro no surgimento da consciência, Searle reconhece também, que a explicação causal da consciência não implica redução nem eliminação, apesar de admitir a redução causal. Esta proposta transporta à reflexão outros conceitos, como os da causalidade descendente e as propriedades emergentes, que trataremos de explicar a seguir.

3.2 EMERGENTISMO E REDUÇÃO CAUSAL

Em uma das definições de consciência, Searle a caracteriza como uma propriedade emergente do cérebro, assumindo, desta maneira, um compromisso com a doutrina que defende o emergentismo. Assim como os poderes causais da consciência, tanto o reducionismo como o emergentismo são aspectos ativamente debatidos pelos filósofos preocupados em decifrar o problema mente/corpo. Nas análises acerca do estatuto das propriedades emergentes da consciência, parte-se do pressuposto que as propriedades físicas incluem propriedades de segunda ordem, como vimos nos exemplos da água. Porém, para as posições que defendem o reducionismo ou mesmo o eliminativismo, as propriedades de segunda ordem, tanto as físicas como as psicológicas, são todas propriedades físicas, portanto redutíveis a seus componentes, o qual, conforme o conceito de física que se aplique, poderia implicar uma contradição para alguns fisicistas que admitem a existência da consciência. Mas, observando as propriedades da física atual, (massa, energia,

carga, etc) nada indica que, numa física futura, não possam surgir propriedades de outro gênero. Possivelmente, Searle esteja apostando nessa possibilidade quando fala das propriedades emergentes do cérebro ou dos traços cerebrais.

O emergentismo, doutrina que surge, principalmente, no campo da química e da biologia, teve seus começos no contexto da filosofia empírica britânica do século XIX, tendo Stuart Mill e Samuel Alexander como seus precursores. A questão era saber “se os princípios constitutivos e característicos dessas ciências eram redutíveis ou não a aqueles de ciências de “nível inferior” como a física e a química, respectivamente”, (O’Conner & Wong, 2005). O emergentismo é considerado um ponto intermediário entre o mecanicismo, que pretendia reduzir a vida a processos físicos, e o vitalismo, que pretendia encontrar na matéria viva um *élan vital* alheio ao mundo da ciência. Um indicativo interessante é que surge no cenário dos debates entre Darwin e Wallace acerca da teoria evolutiva, precisamente com os trabalhos de Lloyd Morgan, que “procurou combinar, em sua teoria da evolução emergente, a crença de Darwin no caráter natural e contínuo da mudança evolutiva com a ideia de Wallace de que novidades qualitativas surgiriam ao longo desse processo” (EL-HANI, 2002, p.200). Após certos períodos de relevância ou esquecimento nas discussões teóricas, o conceito de propriedades emergentes ressurgiu, nas últimas décadas do século XX, em trabalhos filosóficos e áreas afins da ciência cognitiva, (Cf. KIM, 1997, p. 271). Com o ressurgimento do conceito das propriedades emergentes, sem a roupagem metafísica que num momento lhe foi atribuída, tenta-se conciliar o fisicalismo com o reconhecimento das propriedades que surgem à raiz da interação de certos componentes de nível inferior e que não podem ser explicadas pelo reducionismo.

As combinações que realiza El-Hani para caracterizar o emergentismo proporcionam uma ideia clara dos pressupostos sobre os quais se baseia esta corrente filosófica¹¹³:

- (i) [Fisicalismo ontológico] Todas as coisas existentes no mundo são partículas básicas reconhecidas pela física, seus agregados mereológicos e interações e campos físicos;

¹¹³ As combinações que o autor faz são a partir das propostas realizadas por Kim (1997) e por Blitz (1992) quando se referem à filosofia emergentista.

- (ii) [Novidade qualitativa] A evolução é um processo universal de mudança que produz novidade qualitativa em todos os domínios da realidade;
- (iii) [Emergência] Novidades qualitativas surgem quando sistemas materiais alcançam um nível apropriado de complexidade organizacional, apresentando um tipo genuinamente novo de estado de relação (*relatedness*) de seus componentes, que, por sua vez, realiza uma ou mais propriedades genuinamente novas ao nível do sistema como um todo. [...]
- (iv) [Teoria de Níveis] A realidade pode ser descrita como uma estrutura de níveis irreduzíveis, cada nível consistindo de totalidades ou sistemas caracterizados por pelo menos uma propriedade emergente;
- (v) [Irreduzibilidade dos Emergentes] Propriedades emergentes são irreduzíveis à micro-estrutura da qual emergem;
- (vi) [Causação descendente] Entidades de nível superior manifestam poderes causais genuinamente novos, de modo que os eventos de nível inferior ocorrem de maneira diferente quando têm lugar em tais entidades. (EL-HANI, 2002, p. 15-16).

Supondo um sistema *S*, composto com os elementos *a*, *b*, *c*, ... (uma pedra e os elementos moleculares, por exemplo), haverá características de *S* radicalmente novas e que os elementos do sistema não comportam. As moléculas da pedra não são coloridas nem sólidas, mas, quando se integram a *S*, surgem essas novas propriedades emergentes, que permitem que o sistema, neste caso a pedra, seja sólida e colorida. Algumas dessas características do sistema podem ser deduzidas ou inferidas a partir das características de *a, b, c...* à diferença de outras que não podem ser concebidas somente segundo a composição dos seus elementos e relações ambientais. A estas últimas, que somente podem ser explicadas em termos de interações causais entre os elementos, Searle as denomina “características do sistema causalmente emergentes”¹¹⁴.

A existência da consciência pode ser explicada pelas interações causais entre elementos do cérebro no nível micro, mas a consciência em si não pode ser deduzida ou presumida a partir da mera estrutura física dos neurônios, sem alguma descrição adicional das relações causais entre eles. (SEARLE, 1997, p.162).

Assim, a consciência seria uma das propriedades do sistema causalmente emergente.

¹¹⁴ No caso da pedra, a solidez e a cor são características do sistema causalmente emergentes.

A proposta de Searle coincide, em vários aspectos, com as ideias fundamentais do fisicalismo, mesmo porque tem sido uma das posições dominantes em metafísica na última parte do século XX. Porém, como já foi exposto anteriormente, o filósofo se distancia do que poderíamos considerar um fisicalismo mais radical. Obviamente, não desconhece que adotar determinados princípios defendidos pelo fisicalismo não o isenta de assumir certos compromissos que não se resumem simplesmente a confrontar o “mental” ao “físico”. Neles está implícito determinar qual o papel do filósofo num quadro metafísico em que se faz necessário explicar o mundo e os próprios fenômenos mentais reconciliados com esse quadro. O desafio de abraçar uma ontologia fisicalista (com as ressalvas que já foram colocadas aqui) e uma investigação científica da consciência leva-o a pesquisar até que ponto uma regularidade, descrita numa linguagem que corresponda a fenômenos de níveis superiores, pode incluir, não só a função biológica, mas, também, a intencionalidade humana. Se tal redução fosse possível conceber, estaríamos encontrando a chave que permitiria uma descrição científica do mundo sem cair em explicações sem sentido, ambiguidades ou exclusões inexplicáveis.

Dentre as linhas de investigação assumidas pelos filósofos fisicalistas – que foram expostas no primeiro capítulo – é possível observar que nem todos estão convencidos de que tais reduções sejam possíveis no modelo de redução dos fenômenos físicos, explanados por leis científicas¹¹⁵. Ainda assim, o fisicalismo mínimo que devem conservar está comprometido com uma causalidade subjacente à visão do mundo, segundo a qual seria possível explicar comportamentos e ações, partindo de desejos, esperanças, sonhos, crenças, etc.

Há quem afirme que esta posição é absurda por gerar sérias contradições¹¹⁶. Para Kim¹¹⁷ (1992), por exemplo, é impossível ser um fisicalista sem ser um reducionista, no sentido de reduzir o mental ao físico. De todas as formas, o problema que surge para os fisicalistas reducionistas é tentar combinar duas ideias

¹¹⁵ No primeiro capítulo deste trabalho, destacamos que as diferentes propostas que surgem, ainda reconhecendo as limitações do reducionismo, tentam se manter dentro de um fisicalismo mínimo, como é o caso do funcionalismo, (que aceita que os fenômenos mentais se realizam em processos e propriedades físicas) ou do monismo anômalo, (que defende que cada evento pode ter uma descrição mental e uma descrição física).

¹¹⁶ Algumas destas objeções foram apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho.

¹¹⁷ Os argumentos de Jaegwon Kim e suas análises penetrantes e profundos nestes temas são considerados por vários filósofos como os mais influentes na defesa do fisicalismo não reducionista no cenário filosófico atual.

atraentes: por um lado, aceitar que a mente surge “de”, e, nesse sentido, “depende de”, a física; e, por outro lado, que, apesar dessa dependência ontológica, apresenta uma capacidade causal própria, sustentada pela sua própria existência. Ou seja, a dificuldade surge da combinação de “uma determinação ascendente” “por” uma “causalidade descendente”¹¹⁸.

Contra o monismo anômalo¹¹⁹, Kim argumenta que, se de cada evento se pode dar uma descrição mental e uma descrição física, e o domínio do físico está causalmente fechado, não há sentido em falar de acontecimentos mentais, elas são explicações enganosas. Por isto, para ele, um fisicalista tem que defender o materialismo eliminativo, para não seguir na trilha do dualismo que postula um reino do mental em total isolamento causal do domínio físico.

A posição de Kim leva à seguinte conclusão: ou não há emergência de propriedades causalmente eficazes acima do nível de base, ou o domínio do físico não está fechado. Observe-se que, para qualquer fisicalista, esta última opção é inconcebível, é uma contradição ser um fisicalista não reducionista. Nesta alternativa se enfrentaria qualquer fisicalista que deseja optar entre a redução e a emergência.

Supondo que o fisicalista aceita a redução, ainda na sua concepção de que não há ciência que não seja física, deve aceitar, também, uma região distintiva das entidades com suas próprias características e poderes causais que a ciência (física) deveria investigar, sem que isto signifique uma divisão intrínseca no mapa ontológico.

A saída seria criar um modelo de explicação do mundo que proporcione a possibilidade de não exclusão do surgimento de algo totalmente novo, porque “[...] qualquer modelo pretendido de X que faz impossível a aparição de X se estará autorrefutando”. (CAMPBELL & BICKHARD, 2002, p.8)

¹¹⁸ O problema em admitir a existência de uma dependência do mental com respeito ao físico implicaria aceitar, em princípio, um fisicalismo não reducionista, porém, existem diferentes versões dessa dependência. Para alguns (KIM, 1997) que defendem o reducionismo e a clausura causal do mundo físico, as propriedades mentais devem ser plenamente explicáveis e previsíveis pelo vocabulário próprio das ciências físicas. Para outros, (DAVIDSON, 1980; BURGE, 1993) as propriedades mentais não podem ser explicadas completamente pelo vocabulário próprio das ciências físicas, admitem que todos os eventos são físicos, mas apenas alguns eventos físicos se descrevem em termos mentais.

¹¹⁹ Sobre o monismo anômalo, ver capítulo 1, it. 3.4 deste trabalho.

Para Kim, a aceitação dos fenômenos mentais emergentes, com poderes causalmente eficazes, que não sejam explicáveis em termos das competências de nível inferior dos constituintes físicos, é renunciar ao fisicalismo. A menos que ocorra alguma maneira de explicar como os poderes causais de nível superior se derivam dos poderes causais de nível inferior, um fisicalista não conseguirá uma explicação razoável, que convença como os acontecimentos mentais podem causar câmbios físicos. No entanto, pareceria que os eventos mentais podem ser causalmente eficazes em si mesmos e isto é o intolerável para um fisicalista, aceitá-lo seria o caminho irremediável para um pavoroso dualismo.

Podemos afirmar que um dos méritos de Searle foi, justamente, perceber que as alternativas colocadas perante o fisicalista o jogavam num beco sem saída. Ao refletir sobre os debates e as alternativas que o problema traz, consegue perceber uma luz no final desse túnel. Searle realizará um exame do significado do conceito clássico de “matéria” e o alcance do seu significado para a física contemporânea. Estudos recentes da física resultam no desmantelamento da crença de que os elementos físicos estariam constituídos de elementos essenciais, componentes fundamentais dos quais todo o mundo estaria composto. Teorias atuais indicam que não há “partículas primárias” ou acontecimentos fundamentais, somente processos de diversos níveis e complexidade. A dificuldade de aceitar esta visão micro do mundo se agrava no momento em que fenômenos de nível subatômico desafiam toda descrição coerente e, em termos inteligíveis, como, por exemplo, que esses fenômenos apresentam, em diferentes circunstâncias experimentais, comportamentos tanto em partículas como em ondas. Ainda assim, e Searle o destaca muito bem¹²⁰, a forma habitual de falar em partículas persiste, apesar de quão ambíguo e confuso o termo seja.

Com referência a este assunto, Campbell (2002) observa que o século XX se viu afetado por uma série de profundas contradições teóricas para as quais ainda não há solução. Porém, o que não está mais em discussão é que uma ontologia de partículas elementares – ou dados básicos – já não pode ser mantida. Muitos aspectos da mecânica quântica, por exemplo, são confirmados, mas a mecânica quântica e a teoria da relatividade – tanto especial quanto geral – não podem ambas

¹²⁰ Esta observação não é somente de Searle, também a encontramos em Campbell & Bickhard (2002), Kim (1999), Bennett (2007), e muitos outros.

estar corretas. A incompatibilidade entre ambas as teorias (relatividade especial) é superada pela teoria do campo quântico e a teoria de super-cordas agora tem como objetivo superar a incompatibilidade entre a mecânica quântica e a relatividade geral. Mas, apesar destes ganhos, ainda segue sendo um desejo alcançar uma física unificada. Lucien Sève (2005), falando sobre as dinâmicas dos sistemas não lineares e as contradições que a complexidade encerra, se pergunta: “[...] existe um só conceito teórico nas ciências que não enuncie uma contradição superada?” Considera esse um traço irrecusável da invenção *implicitamente dialética* através da qual se superou uma crise do saber, traço linguisticamente patente, em muitos casos, em várias noções científicas como *grandeza infinitesimal*, *matéria vivente*, *verdade aproximada*, *lei do acaso*, *caos determinista*, etc. (Cf. SÈVE, 2005, p. 93). Parece difícil conceber o progresso da ciência sem uma “luta” de conceitos contrários.

Com efeito, o abandono da física de partículas em favor da física quântica de campo, ou seja, de uma metafísica do processo, não é uma eleição inocente com respeito aos temas em questão. O ponto crítico é que os processos quânticos de campo não têm uma existência que seja independente de suas configurações: campos quânticos são processos e somente podem existir em diferentes modelos figurativos. Esses modelos são de variados tamanhos, configurações físicas diferentes e numerosas escalas temporais, alguns tão grandes como uma pessoa humana ou uma instituição social, mas todos eles são igualmente configurações do processo.

Por outro lado, não há nenhum nível “tocando fundo” na teoria quântica de campos. Nesse sentido, para ser um fisicalista reducionista (ou um materialista eliminativista) é preciso crer que as entidades do nível superior não são outra coisa que as configurações complexas de entidades de nível inferior, de tal maneira que as propriedades do nível superior e os poderes são explicáveis, a princípio, em termos das propriedades e dos poderes das entidades de nível inferior ou, pelo menos, determinadas por eles. Desta maneira, uma concepção reducionista ficaria comprometida já que o suposto nível inferior não seria nada mais do que configurações do processo. Se não há entidades de base, então, não há base para que todos os outros fenômenos possam, a princípio, ser reduzidos. Ou seja, se ser

configuracional implica ser uma propriedade ou um epifenômeno, então, tudo resultaria num epifenômeno, o qual também é um absurdo¹²¹.

Nesses termos, o fisicalismo seria insustentável, porém os argumentos tanto a favor como contra o reducionismo, abrem o espaço lógico para uma fecunda debate sobre o emergentismo, sobre os limites da explicação do superior pelo inferior, os sistemas não lineares e as complexidades; noções muitas vezes consideradas contraditórias entre si, quando, em muitos casos, as contradições podem ser melhor entendidas como complementares ou não necessariamente incompatíveis reciprocamente.

Searle rechaça o epifenomenismo por reconhecer, não só o surgimento da consciência como uma propriedade emergente, mas, também, por seus poderes causais. Sobre estes últimos, afirma que são os mesmos que as capacidades causais do sistema cerebral, porém isto não significa que se esteja pensando em duas coisas independentes: consciência e processos neuronais. Em realidade, Searle tenta resolver as possíveis dualidades ou incompatibilidades conceituais dando ênfase ao modo como é descrito o universo físico. Ou seja, se na descrição do universo incluímos as leis da natureza como partes constitutivas dele, se segue a existência da consciência como consequência lógica dessas leis. De acordo com ele:

Que um estado de coisas seja ou não logicamente possível depende do modo de descrevê-lo. É logicamente possível que haja partículas físicas sem nenhuma consciência no universo? A resposta é sim. Não obstante, é possível que as trajetórias das partículas físicas existam tal como existiram de fato junto com as leis da natureza – que entre muitas outras coisas, determinam que essas trajetórias causem e realizem a consciência – mas sem consciência alguma? Nesse caso a resposta é não. Descrita de uma maneira, a ausência da consciência é logicamente possível; descrita de outra maneira, não é. (SEARLE. 2006. p.165-6)

Isto significa que, no nível mais fundamental, os pontos de massa e energia estão constituídos pelas forças descritas pelas leis da natureza e a existência da consciência se infere dessas leis como uma consequência lógica, assim como a

¹²¹ Para aprofundar os argumentos contra o fisicalismo que defende Kim, ir a CAMPBELL & BICKHARD, 2002.

existência de qualquer outro fenômeno biológico e, em geral, as complexidades do universo físico.

Quando Searle aponta para a irreducibilidade ontológica da consciência, pareceria que pretende mostrar que isso não implica aceitar um tipo de existência independente do sistema cerebral. Para ele, é perfeitamente compatível com a ideia de que o reino físico está causalmente fechado supor que há um nível de descrição dos processos cerebrais onde ocorrem as ativações neuronais, e outro nível de descrição desses mesmos processos, no qual os fenômenos são estados de consciência que não podem se reduzir, em termos ontológicos, aos fenômenos neurobiológicos. Daí que entenda a consciência somente como um *estado* do cérebro. Por outro lado, a sua irreducibilidade não se infere do fato de que deva desempenhar um papel causal independente, mas do fato de que tem uma ontologia de primeira pessoa e, por isso mesmo, não é possível reduzi-la a algo com uma ontologia de terceira pessoa, ainda quando não houvesse uma eficácia causal da consciência que não fosse redutível à eficácia causal da sua base neuronal.

É nesse sentido que a proposta de Searle pode ser vista como um esforço de conciliação entre conceitos contrários, entre saberes que, tradicionalmente, estiveram em conflito permanente, aguçando, no cenário filosófico, fecundos embates entre propostas que se distanciam por matizes metodológicos ou por concepções ontológicas radicalmente opostas.

Até aqui, foram apresentados os argumentos mais relevantes que objetivam explicar como é possível que os estados cerebrais causem a consciência. Porém há outras interrogações em torno da causação mental que têm a ver com a explicação do comportamento humano, com as formas de relação com o meio ambiente e com as outras pessoas. O nome genérico dessas relações é *intencionalidade*, uma propriedade dos estados mentais que, pela sua relevância no sistema teórico do filósofo, demanda um capítulo à parte.

4. A INTENCIONALIDADE E O “BACKGROUND”

Considerar a consciência como uma propriedade emergente é uma ideia atrativa para explicar sua existência e surgimento, porém não resolve, com os mesmos argumentos, outro problema tão complicado quanto o da sua existência, a saber: se a consciência é uma propriedade emergente, como explicar a sua incidência causal efetiva sobre a base ou no “substrato” que é a sua causa? Se considerarmos a analogia da qual se vale Searle para explicar as propriedades emergentes, teríamos que pensar que a liquidez pode causar qualquer modificação nas moléculas de H_2O ¹²². Por outro lado, o emergentismo, tal como foi visto até agora, se mostraria insuficiente para explicar a subjetividade da consciência, um aspecto que permite a relação e representação com o resto do mundo. Os estados subjetivos incluem crenças e desejos, intenções e percepções, sentimentos, esperanças e, em geral, todas as formas diversificadas pelas quais a mente pode ser dirigida a, ou referir-se a objetos e estados de coisas no mundo e que se conhece com o nome genérico de *intencionalidade*. Nesse sentido, no que diz respeito a lidar com o mundo, a consciência está essencialmente ligada à intencionalidade.

Uma advertência faz-se necessária neste momento: não esperemos encontrar em Searle a explicação específica que possa descrever como a ação intencional tem origem no cérebro nem de que maneira a intenção em ação causa mudanças fisiológicas - o “nó” principal da filosofia da mente - embora ele defenda que isto ocorre. Para evitar qualquer frustração quanto a expectativas possíveis que possam ter-se formado a partir das propostas do filósofo desenvolvidas até aqui, deveremos considerar que, para compreender a “naturalização” da intencionalidade, é necessário lembrar que, se considerarmos causal a relação entre o mental e o

¹²² Em *Liberté et neurobiologie*, (2004), o próprio Searle faz considerações sobre as limitações destas analogias, a saber: quando se afirma que a comparação “a solidez está para o comportamento molecular como a consciência está para o comportamento neuronal” é inadequada entre outros motivos, porque a solidez (ou liquidez) é ontologicamente redutível ao comportamento das moléculas e não apenas causalmente redutível. Entraria em contradição com a ideia de que a redução ontológica da consciência não é possível. Também em *Intentionality* reconhece que se poderia objetar que as interpretações de liquidez, solidez, adéquam-se a uma concepção espaço-temporal na qual nenhuma interpretação dos estados mentais poderia encaixar-se, atribuindo aos estados mentais características que, na realidade, não possuem, como o seriam as localizações espaço-temporais bem definidas.

físico – no sentido mais ortodoxo de causalidade - ficaremos com uma noção misteriosa de causação, já que estaremos pressupondo que existem duas categorias ontológicas diferentes. A proposta de Searle é que o ponto de partida deve ser pensarmos em nós mesmos vivendo em um único mundo que contém coisas mentais no mesmo sentido em que existem coisas líquidas e coisas sólidas.

No capítulo anterior, mostramos como uma relação causal pode derivar em várias interpretações, sobretudo se partimos do suposto que as explicações devem fazer referência a leis causais enunciadas em termos físicos. Julgamos que, em definitiva, o que Searle pretende é mostrar que a sua interpretação da causação intencional oferece o princípio de uma estrutura teórica – e que ele confia em que acabará levando a uma solução do dilema corpo-mente – segundo o qual os estados mentais são, ao mesmo tempo, *causados* pelas operações do cérebro e *realizados* na estrutura cerebral, com muitos exemplos em que estados intencionais funcionam causalmente como estados intencionais, vale a redundância. Embora não se possa falar em leis estritas – como as que regulam os fenômenos físicos – Searle reconhece uma porção de regularidades causais na operação da causação intencional, como, por exemplo, o fato de que as intenções prévias causam ações, a sede causa o beber, as experiências perceptivas causam crenças, etc. que o autorizariam a falar na existência dessa relação.

Então, deixemos claro que, também para Searle, permanece em aberto a questão empírica sobre como esses estados de nível mais elevado são realizados nas operações de cérebro e causados por elas. Não obstante, ainda que não exista uma saída fácil para estes problemas, Searle não abandona suas tentativas de explicação e, menos ainda, as baseadas nos modos da psicologia do senso comum, contrapondo sempre contra o materialismo eliminativista, pois, segundo as argumentações do filósofo, é duvidoso que o tal materialismo seja uma opção coerente.

O que Searle nos oferece é uma explicação do modo como os estados mentais podem ter conteúdos mentais que sejam causalmente pertinentes para a conduta física, situando-se a favor da ideia de que pode-se fazer referência, legitimamente, a estados mentais com conteúdos intencionais nas explicações causais das ações das pessoas.

Neste ponto, devemos lembrar, novamente, a preocupação de Searle em distinguir a consciência da intencionalidade¹²³, já que, em muitos casos, ambos se encontram superpostos. Para tanto, faz-se necessário esclarecer algumas categorias conceituais utilizadas pelo filósofo que facilitarão a compreensão dessa distinção. Em primeiro lugar, estados cerebrais e estados mentais não se referem aos mesmos tipos de estados: “[...] estados cerebrais que não sejam conscientes podem ser compreendidos como estados *mentais* apenas na medida em que os compreendemos como capazes, em princípio, de dar origem a estados conscientes.” (SEARLE, 2000 p. 84). Com essa distinção, pareceria que Searle estaria aceitando que todo estado mental pode chegar a ser consciente. A questão, aqui, é decifrar o *modo* em que se podem transformar estados mentais em estados conscientes. Para uma possível resposta, o filósofo propõe uma nova classificação entre estados não conscientes do cérebro e estados mentais inconscientes. Para demonstrar a diferença entre ambos os estados, utilizará a seguinte analogia:

Quando desligo meu computador, todas as palavras e imagens na tela desaparecem. Mas, a não ser que eu tenha cometido um erro terrível, elas não deixam de existir. Pelo contrário, continuam armazenadas no disco rígido do computador em forma de sinais magnéticos. Que fato sobre esses sinais magnéticos os transforma em palavras e imagens? Naquele momento, eles não estão em forma de palavras e imagens. [...] Quando coloco meus textos e imagens em meu arquivo, eles mantêm exatamente sua forma original. Mas nossos estados mentais inconscientes não são como as palavras e imagens no arquivo, em sua forma original intocada; são como as palavras e imagens no computador quando não estão na tela. Tais estados mentais têm uma forma totalmente diferente, não mental, não consciente, mas continuam a ser estados *mentais* inconscientes, capazes de agir causalmente de maneiras similares aos estados mentais conscientes, mesmo que naquele momento estejam inconscientes de que não há nada ali exceto estados neurobiológicos e processos descritíveis em termos puramente neurobiológicos. (SEARLE, 2000, p.84-5)

Além da diferença entre estados cerebrais e estados mentais, em que os primeiros são estados não conscientes dos quais só alguns podem *causar* estados mentais conscientes, Searle esclarece que o estado mental não consciente não é o mesmo que o estado mental inconsciente. Com a expressão ‘estado mental não consciente’ o filósofo se refere a sinapses e processos cerebrais que não têm

¹²³ Reiteramos que, para Searle, nem todos os estados intencionais são conscientes (mesmo dormindo podemos ter desejos e crenças) e nem todos os estados conscientes são intencionais, (podemos estar conscientemente num estado de ansiedade ou exaltação sem saber o motivo).

capacidade de se tornar conscientes. Ao contrário, quando fala em ‘estado mental genuinamente inconsciente’ está se referindo ao tipo de estado que poderia ser consciente, como crenças, desejos, normas, etc. Dentro dessa categoria, também contempla os estados mentais que, por razões outras, as pessoas não conseguem fazê-los conscientes, (repressões, esquecimentos, lesões, etc). Com referência aos estados mentais inconscientes, Searle afirma:

[...] supõe-se que haja uma classe de fenômenos intencionais mentais profundamente inconscientes que não são apenas inconscientes, mas, em princípio, inacessíveis à consciência. Estes, como argumentei, não existem. Não somente não há nenhuma evidência de sua existência, como também a postulação de sua existência viola uma imposição lógica na noção de intencionalidade. (SEARLE, 1997, p. 248).

Infere-se que, se os estados inconscientes profundos não são acessíveis à consciência, logo não pertencem à estrutura da consciência. Em oposição à tese freudiana, fica evidente que, para Searle, a ontologia do inconsciente fica reduzida à ontologia de uma neurofisiologia com a capacidade de gerar o consciente. Os casos nos quais Freud considera estados inconscientes, como os desejos e crenças, são considerados por Searle como exemplos de consciência reprimida, potencialmente consciente, entrariam na categoria de pré-conscientes¹²⁴. Para Searle, “o inconsciente”, como tal, não existe; pensar assim, seria aceitar uma contradição lógica porque um estado que é literalmente mental não poderia, ao mesmo tempo, ser inconsciente por completo, não poderia ser mental e carecer de qualidade e subjetividade.

É importante destacar, ademais, que, nesta concepção, os estados mentais devem ser capazes de funcionar causalmente; por esse motivo, seria uma contradição pensar que possam existir estados mentais inconscientes que atuam

¹²⁴ Em *Mind: A Brief Introduction* (2004), Searle comenta que o próprio Freud ajudou a forjar a imagem simplista de que um estado inconsciente é exatamente igual a um estado mental consciente menos a consciência. (Cf. 2006, p. 296). À primeira impressão, pareceria que o que Searle quer mostrar como uma contradição poderia ser visto como um problema semântico. Para Searle, conteúdo e continente são a mesma coisa: a consciência é o estado no qual se encontra o cérebro; para Freud, a vida mental (continente) subdivide-se em três níveis, consciente, inconsciente e pré-consciente, onde resulta que a consciência é um dos níveis da vida mental. Conceitualmente, os usos dos termos não se corresponderiam na sua significação. Compartimentar a vida psíquica, como fez a teoria freudiana, resolveria as relações causais entre as estruturas, aspecto esse que Searle teria “dissolvido” propondo uma noção de causalidade diferente.

causalmente no comportamento e não possam chegar a ser conscientes, isto seria confundir a latência com a sua manifestação¹²⁵.

Há de se salientar, também, que, tal como foi analisado no capítulo anterior, a noção de causalidade utilizada por Searle, quando afirma que os estados mentais devem ser capazes de funcionar causalmente, “[...] tanto quando são conscientes como quando são inconscientes” (Cf. SEARLE, 2000, p.86), está longe de fazer referência a uma relação temporal de antecedente-consequente; o tempo entre a causa do comportamento e o comportamento não é uma variável determinante na relação de causalidade, pode ser o mesmo tempo.

Por outro lado, um traço comum à maioria dos fenômenos conscientes, uma das suas propriedades é a de *representar* objetos e situações no mundo e *agir* com base nessas representações; é o que se denomina *causalidade intencional*. Deste modo, um estado consciente, como uma crença ou um desejo, funciona *representando* o tipo de evento que causa. Por exemplo, no desejo de beber água e o seu efeito – o fato beber água – é conscientemente representado pelo desejo de beber água. “Como a causa é uma representação daquilo que ela causa, a especificação da causa como causa, já é indiretamente uma especificação do efeito” (SEARLE, 2010, p.134)

A peculiaridade dessa representação é que o objeto não precisa existir para ser representado pelo estado intencional, como acontece com as representações teleológicas, que explicaremos adiante.

Para compreender melhor o papel da teoria da intencionalidade na trilha teórica percorrida por Searle, é bom lembrar que o seu ponto de partida foi um problema específico da filosofia da linguagem, expresso no seu artigo *Proper Names*, publicado em 1958¹²⁶. Posteriormente, e seguindo o seu mestre John

¹²⁵ Embora não seja uma relação de implicação necessária, Searle afirma que o vínculo entre estados intencionais e estados conscientes descreve uma ligação essencial de forma tal que a intencionalidade só é compreensível em termos de consciência. Os estados intencionais que, em algum momento, não são conscientes, poderiam ser - potencialmente - conscientes. (Cf. SEARLE, 2000, p.67).

¹²⁶ Aqui, Searle (1958/1996) se aproxima às ideias de Gottlob Frege, quando defende que um nome próprio tem sentido não porque descreva características de um objeto (não descreve), mas porque está logicamente conectado com o conjunto das descrições definidas necessárias e suficientes para a descrição de um objeto particular. Em outras palavras, um nome é um designador indireto. Mais adiante, já preocupado com a temática da intencionalidade, afirmará que Frege cometeu um erro quando supôs que o conteúdo de uma proposição e as condições de satisfação (que determinam as

Austin, nos seus trabalhos *Meaning and Speech Acts* (1962) e *What is a Speech Act?* (1965/1996b), Searle desenvolverá a teoria dos “atos de fala” (*speech acts*), onde argumenta que um ato de elocução verbal é, também, uma ação no mundo, ou seja, quando dizemos algo, sempre fazemos algo¹²⁷.

Assim, a teoria dos atos de fala implica, necessariamente, a intencionalidade, conceito fundamental para a sua compreensão¹²⁸. Em *“Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind”* (1983), o filósofo nos oferece uma teoria geral da intencionalidade, a partir da qual elabora conceitos hoje fundamentais na filosofia da mente, como *background* (ou “pano de fundo”), distinção geral dos tipos e conteúdos de atos intencionais, direção de ajuste e condições de satisfação, oriundos, inicialmente, da teoria dos atos de fala.

Temos, então, que todo estado intencional é composto de um conteúdo representativo – ou conteúdo intencional - num certo modo psicológico, de forma que:

Assim como meu enunciado de que está chovendo é uma representação de um certo estado de coisas, minha crença de que está chovendo é uma representação do mesmo estado de coisas. Assim como a minha ordem para que Sam deixe a sala se refere a Sam e representa uma determinada ação por parte dele, meu desejo

relações entre uma expressão linguística e o mundo) era uma só e a mesma coisa. (Cf. SEARLE, 2000/2).

¹²⁷ Para Searle (1962), todas as declarações são atos de fala que, necessariamente, se enquadram em uma das cinco categorias seguintes: podem ser representativos (transmitem uma crença:), diretivos (tentam levar alguém a fazer algo), comissivos (compromete o falante para uma ação futura, como uma promessa), expressivos (expressam estados internos do falante) ou performativos (quando o ato de emissão da frase muda um estado de coisas intencional, como: “eu vos declaro marido e mulher”). Esta distinção fica clara quando em *Speech Acts* ele mostra a diferença entre “força ilocucionária” e “conteúdo proposicional”. O conteúdo proposicional é o mesmo, porém as declarações diferem na força ilocucionária indicada. Posteriormente, em *Intentionality* (1983), Searle dirá que os atos ilocucionários se caracterizam pelas suas *condições de satisfação* (ideia adotada com base no trabalho de Strawson, “Significado e Verdade”, publicado em 1971) e uma *direção de ajuste*.

¹²⁸ Em realidade, tanto os atos de fala e os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas, embora os primeiros apresentem formas derivadas de intencionalidade. Isto significa que representam de um modo diferente daquele dos estados intencionais, que, segundo Searle, têm uma forma intrínseca de Intencionalidade. Por esta razão, os estados Intencionais não são essencial e necessariamente linguísticos, sendo possível atribuir estados Intencionais aos animais, mesmo que não disponham de uma linguagem. (Cf. SEARLE, 1995, Cap.6). Pelo mesmo motivo, Searle argumenta que não é possível explicar a intencionalidade da mente recorrendo à intencionalidade da linguagem, porque esta última já depende da intencionalidade da mente. Deter-nos-emos neste ponto mais adiante.

de que Sam deixasse a sala se refere a Sam e representa uma determinada ação por parte dele. (SEARLE, 1995, p. 15)¹²⁹

Advirta-se que Searle aplica a noção de *representação* tanto à linguagem como aos estados intencionais em geral, onde, em ambos os casos, imbuídos de um conteúdo proposicional e de uma direção de ajuste, representam suas diversas condições de satisfação.

É necessário salientar que o sentido de ‘representar’, usado por ele, difere tanto de seu emprego na filosofia tradicional quanto de seu emprego na psicologia cognitiva e na inteligência artificial¹³⁰. O sentido empregado por Searle não está vinculado, necessariamente, a uma imagem nem a um significado, a ponto de sugerir dispensar os termos “representação” ou “representar” em favor de outras noções como conteúdo proposicional, direção de ajuste, etc. uma vez que não há nada de ontológico no uso do termo nem é a sua estrutura formal que define uma representação. (Cf. SEARLE, 1996b, Cap.1)¹³¹.

¹²⁹ A diferença entre crenças e desejos é descrita como uma diferença em suas ‘direções de ajuste’ com o mundo. Segundo o nosso filósofo, pretendemos que o conteúdo de nossas crenças se ajuste ao modo em que o mundo é, ou seja, aspiramos a ter crenças verdadeiras, entretanto, em contraste, pretendemos fazer que o modo em que o mundo é se ajuste a nossos desejos, quando aspiramos a satisfazer nossos desejos. Nas próximas páginas, analisaremos este ponto especificamente.

¹³⁰ Com referência à noção de *representação*, Searle acha pertinente distinguir, por um lado, as representações que são relativas ao observador, ou seja, que exigem um intérprete como é o caso dos mapas, diagramas, quadros, e frases; e, por outro, as que são independentes ao observador como as crenças e desejos. Nesse sentido, admite que um animal possa ter representações mentais como crenças ou desejos sem dispor de nenhuma entidade sintática ou simbólica. A existência de representações mentais intrínsecas (estados intencionais) não depende de nenhum esquema representacional ou sintático. Há uma diferença marcante, então, com os usos que dão ao termo “representação” os modelos de processamento de informação da explicação cognitiva. A teoria representacional da mente ou RTM (*Representational Theory of Mind*), desenvolvida por Fodor (1975), defende, por exemplo, que a mente manipula representações mentais na forma de sentenças – ainda que não interpretadas - que se encontram na linguagem do pensamento. Para Searle, os conceitos *informação, representação, sintaxe, símbolo e cômputo*, empregados usualmente nas ciências cognitivas, são todas noções relativas ao observador. Esta distinção não é tão inofensiva quanto parece já que, é partindo dela que surgem boa parte dos argumentos de Searle contra o funcionalismo e a IA forte. (Cf. SEARLE, 2010, p. 191-2).

¹³¹ A abordagem não ontológica que Searle realiza da intencionalidade permite que desvincule a questão relativa à natureza lógica da intencionalidade da sua situação ontológica. O que realmente importa na intencionalidade da crença, por exemplo, são as suas propriedades lógicas (o conteúdo proposicional e o modo psicológico) e não as categorias ontológicas sobre as quais se encaixa a crença. Nesse sentido, afirma que uma crença “é um conteúdo proposicional em um determinado modo psicológico, em que o modo determina a direção de ajuste mente-mundo e seu conteúdo proposicional determina um conjunto de condições de satisfação” (SEARLE, 1995, p.20). Quando afirma que um objeto intencional é apenas um objeto como qualquer outro, também está dizendo que não há intencionalidade objetiva. Por definição, toda intencionalidade é subjetiva, é o modo como nos relacionamos com a realidade.

Na teoria dos atos de fala, Searle também distingue entre a intenção de representar certos estados de coisas mediante modalidades ilocucionárias e a intenção de comunicar essas representações a um ouvinte. Neste último caso, trata-se da intenção de causar, no ouvinte, o conhecimento da força e do conteúdo do ato de fala, entretanto, na intenção de representar não existe, necessariamente, a intenção de comunicar o conteúdo dessa intenção representativa¹³². (Cf. SEARLE, 1983, cap. 6).

Searle apresenta as características da intencionalidade, não só na sua obra *Intentionality*, também em praticamente todas as suas obras posteriores. Conforme ele mesmo admite, com este livro foi que passou da filosofia da linguagem à filosofia da mente; foi o ponto de partida de tudo o que investigou depois¹³³. À medida que as recorrências sobre o tema reiteradamente foram aparecendo em obras posteriores, necessárias para dar apoio teórico às diversas questões vinculados à mente que o filósofo foi desenvolvendo, foram acrescentadas notas e características novas ao conceito *intencionalidade* que exigem, para a sua explicação e compreensão, um esforço extra de ordenamento e síntese. Esforço que se viu intensificado a partir das suas últimas obras (2001, 2002, 2004), orientadas à investigação da liberdade e racionalidade humana no universo social. O mesmo ocorreu com a noção de *Background*, segundo o próprio filósofo, o conceito foi evoluindo a partir da sua primeira aparição em *Intentionality* (1983), ocupando um espaço importante na teoria geral da mente por ele proposta¹³⁴.

¹³² A confusão entre representar (tomado aqui como *significar*) e comunicar repercute, na opinião de Searle, no uso comum e coloquial de *significado*, sobretudo quando se refere às abordagens de *significado* de um ponto de vista da subjetividade individual. Searle se remonta à teoria dos atos de fala de Grice, para quem a intencionalidade individual é a noção fundamental da teoria dos atos de fala e o significado é criado por atos individuais mediante os quais os falantes tentam causar efeitos nos ouvintes. Para Searle, o significado não pode estar definido em função das tentativas de comunicação, já que, em muitos casos, podemos ter uma intenção representativa sem ter nenhuma intenção de comunicá-la. Se bem é verdade que os atos ilocucionários são a unidade básica tanto do significado como da comunicação, na teoria do significado, segundo Searle, a intenção representativa é anterior à intenção de comunicar, o conteúdo da intenção representativa deve pré-existir à intenção de comunicar. Ou seja, não há comunicação sem representação. (Cf. SEARLE, 2010, p. 235).

¹³³ Já em *Expression and Meaning* (1979), quando estabelece suas diferenças com Frege a partir da noção de referência, anunciou “ter sido um erro considerar que este (o problema da referência) é o problema central da filosofia da linguagem, pois não teremos uma teoria adequada da referência linguística até podermos mostrar como uma tal teoria faz parte de uma teoria geral da Intencionalidade, de uma teoria acerca do modo como a mente se relaciona com objetos do mundo em geral”. (SEARLE, 2001, p. XV-XVI)

¹³⁴ Em *Expression and Meaning* (1979), quando se refere as nossas competências semânticas, Searle antecipa a ideia de um background, como um conjunto de suposições de base que permitem compreender o significado das sentenças. (Cf. SEARLE, 2002 p.184).

Tentando salvar essas dificuldades, analisaremos as características que envolvem a intencionalidade e a tese do *Background* que julgamos mais importantes para os objetivos deste trabalho, e o faremos como um conjunto de proposições numeradas para cada caso¹³⁵.

4.1 INTENCIONALIDADE

1. Todo estado mental que se dirige a algo diferente de si mesmo é um estado intencional.

Crenças, temores, expectativa, desejos, amor, ódio, medo, gozo e intenções são todos exemplos de estados intencionais. As dores e ansiedades que não se dirigem a algo, não o são.

2. Os estados intencionais constam de um *conteúdo proposicional* e de um *modo psicológico*.

Consideremos as orações seguintes: (a) José bebe; (b) José bebe?; (c) José, bebe!. Evidentemente, (a) está vinculada com a realização do ato de fala de asseverar que José bebe, (b) com o ato de fala de perguntar se José bebe e (c) com o ato de fala de ordenar a José que beba. Em (a) (b) (c) podemos distinguir um indicador de força ilocucionária – aquilo que indica qual ato se realiza em cada caso (afirmar, perguntar, e ordenar em nossos exemplos) – e um *conteúdo proposicional* que é, neste caso, o conteúdo da afirmação, a pergunta e a ordem. Em (a) (b) (c) fazemos coisas distintas com o mesmo conteúdo proposicional, pois dizemos do mesmo indivíduo, José, a mesma coisa: beber.

O mesmo conteúdo proposicional – *José bebe* - pode aparecer nos distintos modos linguísticos, (afirmação, pergunta, ordem) ou pode aparecer, no caso da mente, na forma de crenças, temores e desejo. Assim, a representação da estrutura geral da intencionalidade segue a forma seguinte: $S(p)$, onde S é o tipo de estado psicológico (uma crença, por exemplo), e p é o conteúdo proposicional do estado. É necessário ponderar que nem todos os estados intencionais têm uma proposição

¹³⁵ A intenção, aqui, é seguir um ordenamento que permita resgatar a argumentação de cada proposição e sua relação lógica com a seguinte, a efeitos de delinear o quadro geral da vida mental descrito pelo filósofo.

completa. Segundo a classificação que Searle adota, sentimentos como amor e ódio não teriam uma proposição completa, diferente das crenças e desejos. Para alguns filósofos, os estados intencionais que contenham uma proposição completa são denominados “atitudes proposicionais”¹³⁶, inclusive Searle utiliza essa expressão inicialmente em *Intentionality*. (Cf.1995, p.9). Porém, posteriormente, critica o uso dessa terminologia já que poderia dar lugar a confusões. É sua opinião que “atitudes proposicionais” estariam a sugerir que uma crença ou um desejo é uma atitude em relação a uma proposição, porém este não é o caso, já que a atitude é em relação a esse “algo” que é o conteúdo e não à proposição. A proposição é como se expressa o conteúdo, não o objeto da crença. Por exemplo:

Se acredito que Bill Clinton é presidente dos Estados Unidos, tomo de fato uma atitude em relação a Clinton, mas não em relação a determinada frase ou proposição. A frase: “Clinton é o presidente dos Estados Unidos” é empregada para expressar minha crença, e a proposição de que Clinton é o presidente dos Estados Unidos é o conteúdo de minha crença. Mas não tenho nenhuma atitude em relação à frase ou à proposição. (SEARLE, 2010, p. 192).

Quiçá seja mais apropriado simplesmente afirmar que “conteúdo intencional” é a expressão que Searle prefere para se referir aos conteúdos dos atos intencionais. Assim, faz a distinção entre os estados intencionais como a crença, cujo conteúdo se expressa sempre por meio de uma proposição completa – a estas ele prefere chamar de “conteúdo proposicional” – e aqueles que, como amor, admiração e ódio, não necessitam ser expressos dessa maneira. Nesses casos, o estado intencional se refere somente a um objeto: podemos admirar fulano ou amar sicrano.

3. Os estados intencionais com conteúdo proposicional têm *condições de satisfação* e uma *direção de adequação ou ajuste*.

Isto significa que podem se encaixar ou não na realidade, e o modo pelo qual se supõe que encaixam na realidade está determinado pelo modo psicológico.

¹³⁶ Paul M. Churchland, por exemplo, entende que estados intencionais como pensamentos, crenças e temores, têm um ‘significado’ ou ‘conteúdo proposicional’, e expressam uma atitude peculiar em relação à *proposição específica*. (Cf. CHURCHLAND, 1999, p. 101). Em Searle, pelo contrário, a compreensão do significado lingüístico, depende da análise pessoal dos estados mentais intencionais, e assim a relação entre linguagem e realidade se reduz a um caso especial da relação da mente para o com mundo. Estados mentais intencionais, de acordo com o nosso filósofo, não se relacionam com a realidade do mundo da mesma maneira que as palavras o fazem.

As crenças, por exemplo, são verdadeiras ou falsas dependendo se o conteúdo da crença se encaixa ou não na realidade que existe independentemente. Os desejos, entretanto, não são nem verdadeiros nem falsos, igual às intenções¹³⁷. No caso destes últimos, dependem de que a conduta do agente se encaixe no conteúdo do desejo ou da intenção. Em cada caso, os estados intencionais, quer sejam desejos, crenças, intenções, estão sujeitos a *condições de satisfação* e *direções de adequação*. A crença se satisfará se é verdadeira, do contrário, não se satisfará. O mesmo acontece com o desejo ou a intenção; se se cumpre ou se efetiva, se satisfará, do contrário se frustrará. Para que a crença “se encaixe” em um estado de coisas que existe de maneira independente no mundo, ela deve ter uma *direção de adequação mente-mundo*. Isto quer dizer que, para reconhecer qual é a direção de ajuste de um estado intencional deve ser possível responder à pergunta se é verdadeira ou falsa. Segundo Searle, as crenças e os estados cognitivos em geral têm a direção de adequação mente-mundo: o objeto da crença ou do conhecimento tem a ver com o fato de que o seu conteúdo intencional se ajuste ao estado de coisas do mundo - que o conteúdo representa - . Entretanto, nos desejos e nas intenções, a direção de ajuste é em sentido oposto, o mundo é que deve se ajustar aos desejos ou intenções, são intentos para que o mundo se ajuste ao estado de coisas representado por seus conteúdos intencionais: a *direção de adequação é mundo-mente*.¹³⁸

Nos casos em que o conteúdo representativo é uma proposição completa e há uma direção de ajuste, o conteúdo intencional determina as condições de

¹³⁷ É bom lembrar que as intenções são um tipo de estado intencional, mas nunca a mesma coisa.

¹³⁸ Um exemplo utilizado por Elisabeth Anscombe ilustra, de maneira bem clara, a noção de direção de ajuste. Imaginemos o seguinte caso: Um homem vai ao supermercado com uma lista dada pela sua mulher que contém as palavras ‘azeite, açúcar, vinho e batatas’. Vai depositando no carrinho cada um dos produtos da lista. Suponhamos, também, que um detetive o segue, anotando os nomes dos produtos que o nosso comprador seleciona. No final, quando ambos saem à rua levarão duas listas idênticas, porém as suas funções foram completamente diferentes. No caso do nosso homem, o propósito da lista é fazer que o mundo se ajustasse ao que está escrito (direção de ajuste mundo-mente), entretanto, no caso do detetive, o propósito da sua lista consiste em que seus termos encaixem com o mundo (direção de ajuste mente-mundo). A diferença se pode ver facilmente se examinarmos no que consiste um possível erro em cada um dos casos e como pode ser corrigido. Se o detetive percebe mais tarde que o nosso comprador levou massa no lugar de açúcar, por exemplo, só tem que eliminar da sua lista “açúcar” e substituir esse termo por “massa” para lograr o ajuste. Mas, no caso de nosso comprador, se ele descobre o erro na chegada a sua casa, não pode corrigir o seu equívoco (lograr o ajuste) substituindo da sua lista “açúcar” por “massa”. Nesse exemplo, ambas as listas são idênticas quanto ao conteúdo proposicional, a forma pela qual esse conteúdo se relacionará com a realidade dependerá das condições de satisfação, e a direção-de-ajuste. A lista do detetive tem a direção-de-ajuste mente-mundo, e a lista do comprador tem a direção-de-ajuste mundo-mente. (Cf. ANSCOMBE, 1957, p. 56).

satisfação. Como vimos, se as condições de satisfação são as condições que devem ser alcançadas para que o estado seja satisfeito, a especificação do conteúdo é já uma especificação das condições de satisfação. Dizer, por exemplo, que uma crença constitui uma representação é o mesmo que dizer que ela tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico, já que seu conteúdo proposicional determina um conjunto de condições de satisfação sob certos aspectos, e seu modo psicológico determina a direção de adequação do seu conteúdo proposicional.

Searle reconhece que o termo “condições de satisfação” expressa certa ambiguidade, que tem ocasionado alguns mal-entendidos por parte dos seus leitores, quando afirma que:

Se tiver uma crença de que está chovendo, o conteúdo de minha crença é: que está chovendo. E as condições de satisfação são: que esteja chovendo – e não, por exemplo, que o chão esteja molhado ou que esteja caindo água do céu. (SEARLE, 1996a, p.17)

Com isso, está afirmando que é a partir das condições de satisfação – que esteja chovendo - que entenderemos a representação, já que todo estado intencional com uma direção de adequação é uma representação de suas condições de satisfação. Entretanto, poder-se-ia objetar que a representação exige a intencionalidade e não poderia ser usada para explicá-la a não ser caindo numa circularidade. Na realidade, Searle propõe que a intencionalidade deve ser analisada em termos de relações causais que se apresentam entre o ambiente e o agente e entre diversos acontecimentos ocorridos dentro deste último. De acordo com esta concepção, a intencionalidade seria uma mera forma de causação onde o próprio estado intencional tem função causal na produção de suas condições de satisfação, ou, alternativamente, suas condições de satisfação têm função causal na sua produção. “Num caso, a representação como representação, produz o que representa: no outro caso, o objeto ou estado de coisas representado causa a produção de sua representação.” (SEARLE, 2010, p. 134). Dito de outra maneira, pretendemos que os conteúdos de nossas crenças se ajustem ao modo como o mundo é – ou melhor, aspiramos a ter crenças *verdadeiras* – entretanto, em contraste, pretendemos fazer que o modo como o mundo é se ajuste aos nossos desejos – aspiramos a *satisfazer* nossos desejos. Aparentemente esta proposta é

fácil de digerir, porém há um problema na sua formulação que faz com que nos voltemos a ela com maior atenção para descobrir o que está incomodando¹³⁹.

Como o mesmo Searle reconhece, a interpretação da intencionalidade implica uma concepção causal do conteúdo intencional, o que significa dar uma explicação causal das representações. Se tomarmos o caso típico das crenças como exemplo e aplicarmos a explicação causal da representação, aventuramo-nos a dizer algo assim:

(a) Uma crença **C** representa o mundo como algo que contém um estado de coisas **E** exatamente no caso de que **E** seja causa de **C**.

Assim sendo, é a partir das condições de satisfação – **E** - que entenderemos a representação **C**, já que todo estado intencional com uma direção de adequação é uma representação de suas condições de satisfação; é evidente que nunca acontecerá achar que somente *um único* estado de coisas **E** seja a causa de uma crença **C**, pois, devido à transitividade da relação causal, se um estado de coisas **E'** causa outro estado de coisas **E²**, e **E²** causa pela sua vez a crença **C**, então, também **E'** além de **E²** é uma causa de **C**. O problema, aqui, é que, se pensamos numa teoria causal do conteúdo das crenças, o fato é que a crença **C** representará o mundo como algo que contém um estado de coisas totalmente específico, **E**, porém, não todo estado de coisas, junto a **E**, pode ser causalmente responsável para a geração de **C**. Isto traria como resultado o problema de como especificar o conteúdo de **C**.

Por outro lado, suponhamos que podemos explicar satisfatoriamente o fato de que uma crença representa corretamente o mundo como algo que é de uma determinada maneira, não fica claro como explicaria da mesma maneira satisfatória o fato de que uma crença “representa erroneamente” o mundo como algo que é de uma determinada maneira. De fato, nem todas as nossas crenças são verdadeiras. Nesse caso, poderíamos dizer que uma crença é falsa:

(b) Se **C** representa o mundo como algo que contém certo estado de coisas **E**, quando, de fato, o mundo não contém **E**.

¹³⁹ As objeções que aqui apresentaremos foram inspiradas na leitura de um artigo de Lowe (2000) sobre a pertinência causal do conteúdo proposicional de um fenômeno mental, ainda que não se faz nesse artigo, nenhuma referência à proposta de Searle.

O problema aqui é que **E** não pode ser uma causa de **C** já que não contém **E**. Conforme o pensamento de Searle, se as condições de satisfação não se cumprem, a crença não é verdadeira. O problema está em que a teoria causal da intencionalidade parece condenada a tratar todas as crenças como crenças verdadeiras, o que é um absurdo. Se pensarmos, como acreditamos que deve ser, que a verdade e a falsidade são realmente propriedades de nossas crenças, não vemos como a interpretação causal dos conteúdos intencionais – especificamente as crenças – nesses termos, poderia explicar (b). Porém Searle introduz dois novos conceitos que salvariam esta objeção: o *Background* e a Rede. Segundo ele, toda representação somente obtém êxito no ato de representar, dado a um conjunto de capacidades não-representativas; isto quer dizer que os fenômenos intencionais, e dentre eles as crenças, só determinam condições de satisfação relativamente a um conjunto de capacidades que não são, elas mesmas, intencionais. Com a hipótese do Background e da Rede, poder-se-ia resolver a questão da circularidade da explicação das crenças já que, como todo estado intencional, o filósofo afirma que as crenças não determinam condições de satisfação isoladamente nem de forma autônoma.

4. Muitas entidades do mundo que não fazem parte da mente ou da linguagem têm condições de satisfação e direção de ajuste.

Esta concepção é um tanto confusa, porém Searle ilustra esta ideia com o seguinte exemplo:

[...] o mapa de um território pode ser exato o inexato, e tem a direção de ajuste mapa-mundo. Os planos de uma casa que vai se construir podem ou não ser seguidos e têm a direção de ajuste mundo-planos. Se supõe que o construtor há de construir o edifício de maneira que encaixe com os planos. As necessidades, obrigações, exigências e dívidas não são tampouco, em nenhum sentido estrito, entidades linguísticas, mas têm também conteúdos proposicionais e direção de ajuste. (SEARLE, 2000a, p. 58).

No caso de uma dívida, por exemplo, que implica uma obrigação, ela somente ficará satisfeita e a obrigação eliminada, se a dívida é paga; as necessidades, tais como as obrigações e dívidas, têm uma direção de ajuste que exige que o mundo mude para que essas obrigações se satisfaçam. Searle utiliza metaforicamente os termos “ascendente” e “descendente” para representar a

direção de ajuste “mundo-mente” e “mente-mundo” respectivamente. Esta característica está relacionada com a seguinte.

5. Deve-se distinguir entre intencionalidade *intrínseca* ou *original* e intencionalidade *derivada*.

Se agora estou com sede ou com fome, a intencionalidade de meu estado é intrínseca a esses estados – ambos envolvem desejos. Se relato esses estados em enunciados como “Estou com sede” ou “Estou com fome”, as frases também são intencionais porque têm condições de veracidade. Mas a intencionalidade dos enunciados não é intrínseca a eles na qualidade de sequências sintáticas. Esses enunciados derivam seu significado da intencionalidade dos falantes da língua. (SEARLE, 2010, p. 188).

A diferença está em que estados mentais como crenças, desejos, emoções, etc. têm intencionalidade intrínseca. Porém, enunciados, mapas, quadros e livros têm intencionalidade derivada; esta deriva da intencionalidade intrínseca ou original de agentes reais “humanos ou animais”. Os atos de fala, por exemplo, têm um nível físico de realização, são realizações intencionais (ruídos que saem da boca ou sinais gráficos) e, nesse sentido, não têm intencionalidade intrínseca. Esta diferença fez com que Searle advertisse sobre o problema do significado, a saber: como passar da física (sons que saem da boca) para a semântica (ato ilocucionário), ou melhor, como explicar o modo como a mente impõe intencionalidade a entidades não intrinsecamente intencionais?¹⁴⁰ A resposta de Searle a esta questão é simples:

[...] imponho uma Intencionalidade a minhas emissões, atribuindo-lhes intencionalmente determinadas condições de satisfação que são as condições de satisfação de certos estados psicológicos. (SEARLE, 1994, p.38)

Aqui, o que quer dizer o filósofo é que a realização do ato de emissão com conteúdo intencional o converte num ato ilocucionário e, desse modo, impõe intencionalidade à emissão. Dentro desta categoria, Searle marca, também, a diferença destes dois tipos de intencionalidade (genuína e derivada) com outra que ele descreve com uma mera atribuição metafórica ou intencionalidade *como se*. A esta se refere como exemplo das expressões usadas corriqueiramente na

¹⁴⁰ Este problema está formulado no Cap. 1 de *Intentionality* e explica, entre outros aspectos, a sua passagem para a Filosofia da mente.

inteligência artificial ou, simplesmente, na literatura metafórica, tais como: “o computador não quer ligar”, “a máquina não está me conhecendo”, “as rosas estão tristes” “as árvores estão com sede”, etc. Com expressões como essas se está atribuindo estados intencionais e conduta inteligente a coisas e máquinas, ainda que seja exclusivamente metafórica, já que computadores não apresentam intencionalidade intrínseca, eles não pensam, não conhecem e não desejam.

Uma distinção semelhante é a que Searle faz entre intencionalidade independente do observador - por exemplo, a sentença “*estou com fome*” - e intencionalidade relativa ao observador - por exemplo: “*em francês, a expressão ‘J’ai faim’ significa ‘Estou com fome’*” - . No primeiro caso, em que a intencionalidade é intrínseca ao estado mental do falante, ela é independente do observador. No segundo, onde a intencionalidade da frase francesa é derivada, a intencionalidade é relativa ao observador das palavras em francês. A terceira forma de atribuição de intencionalidade que Searle chama de intencionalidade metafórica ou *como se*, não depende do observador, nem é relativa a ele. (Cf. SEARLE, 2000a, p.72).

6. Não devemos confundir a intencionalidade com *c* com a intencionalidade com *s*.

A intencionalidade com *c*, como já foi explicado, é a propriedade da mente através da qual se dirige ou se refere, ou alude a objetos e situações do mundo independentes de si mesma. A intencionalidade com *s* é uma propriedade de certas frases, enunciados ou outras entidades linguísticas através da qual se referem a estados intencionais de forma tal que resultam em representações das representações de tais estados. Ou seja, as frases acerca dos estados intencionais, como, por exemplo, “A mãe de Maria acha que ela está com fome”, não são representações de suas condições de satisfação, nesse caso, fala-se da mãe de Maria e não do que Maria deseja. Por isso, sua verdade ou falsidade não depende de como são as coisas no mundo real conforme as representam os estados intencionais originais, - Maria está com fome - e sim, de como são no mundo das representações tal como este existe na mente dos agentes cujos estados intencionais se representam. A verdade da frase não depende do mundo real de Maria, e sim, do que na mente da mãe representa Maria com fome. Isto significa que

não posso substituir uma frase por outra a menos que apareça uma premissa adicional que Maria confirme¹⁴¹. (Cf. SEARLE, 206, p.224)

7. Os estados intencionais que têm a *causação intencional* incorporada nas suas condições de satisfação são estados *causalmente autorreferenciais*.

A causação mental –uma subcategoria da “causação eficiente”, segundo Searle¹⁴²- apresenta, por sua vez, outra subcategoria, a da causação intencional; esta tem lugar quando a relação causal ocorre como parte do conteúdo intencional, de forma tal que, nas explicações intencionais, “[...] a causa especificada é ela mesma um estado intencional com seu próprio conteúdo proposicional” (Cf. SEARLE, 2010, p.136-7). Paralelamente à direção de ajuste, Searle introduz o conceito de *direção de causação* para explicar como se relacionam a intencionalidade e o mundo real. No caso do exemplo “beber água”, o desejo de beber água se satisfaz por uma mudança no mundo, daí que a direção de ajuste seja mundo-mente, (ascendente). Mas a relação causal entre o desejo e o fato de beber água tem a direção de causação mente-mundo, (descendente). Uma situação diferente se daria no caso das percepções visuais, cuja direção de ajuste é mente-mundo. Porém, para que a percepção visual se satisfaça tem que acontecer que o estado de coisas do mundo cause a experiência visual desse estado de coisas. Com isso, a direção de causação é mundo-mente. Em tais casos, as condições de satisfação do estado intencional são causalmente autorreferenciais. Segundo Searle, os casos de estados intencionais que são causalmente autorreferenciais são: as experiências perceptivas, as lembranças e as intenções. No caso das experiências perceptivas, só será satisfeita a percepção se o mesmo estado de coisas, que supostamente está se percebendo, causa a mesma experiência perceptiva, quer seja nas percepções como nas lembranças. Quando se percebe como é realmente o mundo, ou se tem a lembrança de como era, e se obtém, dessa maneira, uma direção de ajuste mente-mundo, isto só pode acontecer porque o fato de que o mundo seja, ou tenha sido, dessa maneira, *causa* que tenha essa experiência perceptiva ou essa lembrança, ocasionando, desta maneira, a direção de causação mundo-mente.

¹⁴¹ Esta distinção pode ficar mais clara se diferenciamos o *conteúdo* de uma crença (isto é, de uma proposição) e os *objetos* dessa mesma crença (ou seja, os objetos ordinários)

¹⁴² Sobre a questão da causalidade mental, ver o capítulo 3. Naturalismo Biológico deste trabalho.

Com referência aos atos volitivos, como a intenção, o filósofo explica da seguinte forma:

Algumas vezes, faz parte das condições de satisfação do próprio estado intencional que ele só seja satisfeito se funcionar de maneira causal. Assim, por exemplo, se tenho a intenção de levantar o braço, então a intenção, para ser satisfeita, exige mais do que eu levantar o braço. Pelo contrário, faz parte das condições de satisfação da minha intenção de levantar o braço que essa intenção específica faça com que meu braço se levante. Por essa razão, digo que as intenções são causalmente autorreferências. [...] Só conseguirei executar minha intenção se (a) eu levantar o braço e (b) minha intenção de levantar o braço fizer com que meu braço se levante. (SEARLE, 2000, p.100).

Também na estrutura das intenções, Searle distingue as *intenções prévias*, que são as que se formam antes de uma ação, das *intenções na ação*. Estas últimas se referem às intenções que atuam no momento que se realiza a ação de forma efetiva. Esta distinção deve-se a que nem todas as ações são premeditadas. Muitos comportamentos se realizam de uma forma totalmente espontânea. Em tais casos, há intenção na ação sem que se apresente uma intenção prévia. (Cf. SEARLE, 2000a, p. 63).

8. A causalidade intencional é fundamental para compreender a explicação do comportamento humano e as diferenças entre as ciências naturais e as ciências sociais.

As afirmações da causação intencional não exigem a afirmação de uma lei abrangente para serem validadas ou para serem causalmente explicativas¹⁴³.

¹⁴³ Alguns filósofos como Jean Laplace, Karl Popper, Carl Hempel e Ernest Nagel, entre outros, têm defendido a ideia de lei abrangente como o modelo hipotético-dedutivo onde a explicação científica é construída de tal forma, que promove a dedução de um *explanandum* a partir de certas premissas denominadas *explanans*. O *explanandum* é o enunciado que descreve o fato que se pretende elucidar. O *explanans* constitui-se dos enunciados que vão prover a explicação do fato em questão. A produção de teorias científicas implica a indução do *explanans* com base em fatos e a dedução do *explanandum* com base no *explanans*. Normalmente, diz-se que um fato é considerado explicado quando se consegue identificar o fato anterior que o causou. Acontece que, em ciência, a passagem de um *explicandum* para um *explicans* é considerada completa quando é possível contar com uma lei geral ou uma hipótese universal. Isto significa que construir uma explicação nomológico-dedutiva para um evento específico equivale a deduzir o enunciado que o descreve a partir de dois tipos de premissas: leis universais e enunciados singulares. Nesse modelo, haveria uma simetria entre explicação e predição, no sentido de que todo padrão explicativo é potencialmente preditivo, e toda predição pressupõe um esquema explicativo, onde, tanto para explicar como para prever se recorrem às mesmas leis universais e enunciados singulares.(Cf. POPPER, 1995, p.178-80). Porém, as explicações por subsunção dedutiva a leis abrangentes apresentam dificuldades quando se trata de prever e explicar comportamentos humanos, motivo pelo qual Searle as exclui. Carl Hempel (1975),

Diferentemente das leis da física, segundo Searle, para fornecer uma explicação causal do comportamento humano, tendo como base a causação intencional, não é fundamental formular essas leis ou mesmo achar que elas existem. Com referência a este ponto, Searle afirma:

O comportamento humano, na medida em que é racional, funciona com base em razões, mas as razões só explicam o comportamento se a relação entre a razão e o comportamento for tanto lógica quanto causal. Assim, explicações de comportamentos humanos racionais empregam necessariamente o aparato da causalidade intencional.(SEARLE, 2000, p.101).

Consequentemente, a forma lógica da explicação do comportamento humano em termos de razões é radicalmente diferente das formas convencionais de causação. Quando explicamos um fenômeno natural onde não há lugar a causação mental, se supõe que a causa enuncia uma condição suficiente para a ocorrência do efeito. Por exemplo, se quiser explicar a causa de um desmoronamento de terra ocorrido na beira da estrada, ocasionando sua interrupção, posso atribuir às forças geradas pelas torrentes de água, fruto de intensas chuvas na região. Observe-se que, nesta explicação, não se mencionam finalidades, não há uma teleologia para explicar a relação causal entre a chuva e o deslizamento de terra. Ambos os fenômenos são meros acontecimentos. A explicação que damos do fato, ao contrário, com o seu conteúdo proposicional, tem um conteúdo intencional, porém só descreve o fenômeno, o seu conteúdo não é a causa dele. Se pensarmos na explicação de um comportamento humano, como, por exemplo, votar em um candidato para Presidente da República, é possível explicar a escolha desse candidato e não de outro, por acreditar nas suas boas intenções para melhorar a educação. A explicação das razões somente pode ser entendida em termos de finalidades do agente, ainda que não sejam suficientes. E o mais importante: na explicação, em termos de causação intencional, o conteúdo intencional presente nelas (crer, desejar, etc), aparece na causa mesma, cuja especificação esclarece o

por exemplo, ao se referir às explanações dentro do campo sociológico, histórico ou mesmo psicológicas, afirma que são “esboços de explanações” por considerá-las incompletas se comparadas às encontradas nas ciências naturais. Ainda assim – e neste ponto Searle não pensa igual – Hempel opina que “[...] invocar razões para explicar ações humanas não quer dizer que as explicações assim oferecidas não pressuponham leis gerais ou, pelo menos, enunciados semelhantes-a-leis”, conforme assim as chamou Gilbert Ryle. (HEMPEL, 1975, p.169).

comportamento que tratamos de explicar. Para Searle, é fundamental perceber que o funcionamento da intencionalidade humana exige a presença da racionalidade como princípio organizador estrutural e constitutivo da totalidade do sistema. Além disso, Searle quer ressaltar que a estrutura superficial das duas explicações é semelhante: a) O deslizamento ocorreu *porque* choveu muito, b) Votei nesse candidato *porque* quero melhorias na educação. Porém, a forma lógica real de ambas as explicações é muito diferente. Na primeira frase, enuncia-se que um acontecimento foi causado por outro. Na segunda, não há uma condição causalmente suficiente para explicar o fato, e somente tem sentido dentro do contexto de uma teleologia suposta por antecipação¹⁴⁴. Um dos problemas filosóficos que surge desta diferença é como explicar o livre arbítrio e a racionalidade, que tratamos a seguir.

9. A maneira de explicar o comportamento humano conforme a causalidade intencional não é determinista.

Searle esclarece que, em geral, quando raciocinamos conforme desejos e crenças sobre nossas ações previstas ou realizadas, há uma *lacuna* (*gap*), ou uma série de intervalos, entre as causas da ação em forma de crenças e desejos, e a própria decisão, e outra lacuna entre a decisão e a execução da ação. E esclarece que: “[...] O nome habitualmente dado a essa lacuna é ‘livre arbítrio’. O problema da existência do livre arbítrio permanece sem solução em filosofia, dado que não há lacunas correspondentes no cérebro”. (SEARLE, 2000, p. 102)¹⁴⁵

¹⁴⁴ Poder-se-ia contra-argumentar aqui, que, ainda quando razões, crenças, desejos e motivações em geral, não sejam causalmente suficientes para explicar o comportamento, o fato de supor uma “teleologia por antecipado” sugere, por implicação, certas generalizações tipo-lei, sem as mesmas características que as teorias abrangentes das ciências naturais, porém com quase a mesma função. Isto porque, já de início, se uma ação determinada tem sentido à vista das razões do agente, é porque era previsível que o agente praticara essa ação. Com essa argumentação, pareceria inevitável a necessidade de um modelo dedutivo-nomológico – ao estilo do que propõe Hempel - relacionando as crenças dos agentes racionais em certos tipos de situações com certos tipos de ações. O que parece que Searle não percebeu foi que, desta forma, se poderia pensar num modelo de explicação compatível com a explanação científica, porém sem os pressupostos deterministas do modelo, aspecto esse que, com certeza, o filósofo deseja evitar.

¹⁴⁵ Searle considera ter resolvido o problema da relação mente-corpo acreditando que todos os nossos estados mentais são causados por processos neurobiológicos que se produzem no nosso cérebro em um nível superior ou sistêmico, porém, com o comentário citado, estaria admitindo que as condições de satisfação para que uma ação de tipo deliberativa se realize, não são causalmente suficientes para a sua execução. Da mesma forma, as ações são compreendidas enquanto causadas por crenças e desejos, cujas condições também não seriam causalmente suficientes. Partindo desse modelo teórico, como explicar o intervalo que Searle reconhece entre um estado consciente e o seguinte? Supondo que nossas ações têm, necessariamente, antecedentes causais – o mundo está

10. As finalidades, os objetivos, os propósitos e as intenções são fenômenos teleológicos.

As explicações teleológicas são as mais adequadas para caracterizar esses tipos de eventos, uma vez que esses fenômenos causam eventos por meio da forma de causação intencional peculiar à teleologia. Esta afirmação traz como consequência que Searle aceite que a natureza contenha fenômenos teleológicos e que a explicação teleológica faça parte das explicações científicas. Para melhor compreender a função explanatória das explicações teleológicas, onde os estados chamados de teleológicos têm a direção de adequação mundo-mente e a direção de causação mente-mundo, Searle propõe pensar no caso de um leão que se movimenta de forma tal que o seu comportamento pode ser explicado como se estivesse espreitando a sua caça. O comportamento de espreitar seria *causado* por uma série de estados intencionais que o levam a perseguir a caça com o objetivo de devorá-la. Neste caso, seus estados intencionais *representam* estados possíveis que somente serão satisfeitos no futuro se esses estados vierem a acontecer, (adequação mundo-mente). O comportamento do animal é uma tentativa de alcançar esses estados (causação mente-mundo) que, em sendo assim, sua representação não faz referência a nenhum objeto da realidade – são meramente estados possíveis -. É a representação de uma possibilidade. Searle deixa claro que a explanação teleológica não significa explicar uma ocorrência atual por um misterioso acontecimento futuro. Para ele,

Todas as explicações teleológicas válidas são explicações fundadas na causação intencional, e a causação intencional não tem um misterioso modo retroativo de operação. O comportamento de espreitar no tempo t^1 , é explicado pelos estados intencionais presentes e anteriores em t^1 e t^0 , todos os quais visam ao comportamento de devorar em t^2 . (SEARLE, 2010, p.140-1)

Em definitivo, Searle reivindica a explicação teleológica nas ciências humanas, uma vez que reconhece como fato a existência dos estados intencionais e os seus poderes causais.

organizado causalmente – como explicar, no plano neurobiológico, a experiência do “intervalo”, que, segundo o filósofo, é a experiência da liberdade e a prova da racionalidade? Isto significaria admitir que alguns estados mentais não são causados por processos neurobiológicos? O “intervalo” teria uma ontologia de que tipo?

Importante destacar, aqui, que a estrutura da intencionalidade descrita por Searle não implica nenhuma fenomenologia, está, simplesmente, falando da estrutura lógica da intencionalidade. Segundo ele, a fenomenologia, na sua maior parte, é incapaz de aceder à estrutura da intencionalidade¹⁴⁶.

4.2 O *BACKGROUND*¹⁴⁷

1. Para funcionar, os estados intencionais em geral formam uma elaborada rede interatuante e exigem um *Pano de Fundo ou Background*¹⁴⁸.

Uma das implicações imediatas de ambas as teses (das redes de estados Intencionais e a do *Background*) é que os estados Intencionais, para o seu funcionamento, exigem um conjunto de fenômenos que não podem ser representados por eles nem seriam individualizados; impossível determinar, por exemplo, quantas e quais crenças ou desejos nós temos.

2. Os estados intencionais não atuam de modo autônomo.

A melhor forma de compreender a tese do *Background* é considerar que os estados intencionais não se apresentam em unidades isoladas, ao contrário, um estado intencional apenas funciona em relação com as redes das quais faz parte. Se acreditarmos que está chovendo, por exemplo, essa crença não surge isoladamente. É necessário acreditar, concomitantemente, que a chuva consiste em

¹⁴⁶ Provavelmente, esta afirmação esteja orientada a marcar suas diferenças com alguns funcionalistas, como, por exemplo, com a teoria do *duplo-aspecto* da informação defendida por Chalmers. Segundo este filósofo, “[...] as diferenças entre estados fenomenológicos possuem uma estrutura que corresponde diretamente às diferenças nos processos físicos, [...] Isto é, podemos encontrar o mesmo espaço informacional abstrato incorporado no processamento físico e na experiência consciente” (CHALMERS, 1996, p. 26-27). A hipótese que defende o autor, diferentemente de Searle, é que a informação, que é o que produziria a experiência subjetiva, possuiria dois aspectos básicos: um físico e outro fenomenológico, que o levaria admitir que a consciência é uma propriedade não física do mundo. Como já foi explicado em diferentes momentos deste trabalho, Searle não aceita o dualismo de propriedades. Para mais detalhes sobre o debate entre ambos os filósofos, conferir em CHALMERS, 1998.

¹⁴⁷ Daqui em diante, seguiremos usando a expressão original, em inglês, já que se trata de uma palavra que o filósofo usa tecnicamente a partir da qual desenvolve uma tese de fenômenos que considera uma categoria independente de investigação, principalmente a partir de *The Rediscovery of the Mind* (1992).

¹⁴⁸ Anteriormente, em *Intentionality* (1983), quando analisa os argumentos a favor da hipótese do *Background*, destaca o fato de não conhecer argumentos demonstrativos de tal hipótese, porém tratará de reproduzir o modo a partir do qual resultou a convicção na crença do *Background*. (Cf. 1995, p. 200).

gotas de água, que caem do céu a partir determinadas nuvens, e assim por diante. Isto porque a crença de que está chovendo somente é possível devido à sua posição numa *rede* de crenças e de outros estados intencionais, de tal forma que a totalidade dos estados intencionais forma uma elaborada rede interatuante.

3. A rede só atua relativamente a um conjunto de capacidades de *Background*.

Se pudéssemos seguir os fios da rede, acredita Searle, chegaríamos a uma série de aptidões, maneiras de afrontar o mundo, disposições e capacidades que constituem, na sua complexidade, um enorme *pressuposto metafísico* pré-intencional¹⁴⁹. Parte desse pressuposto está na superfície na forma de crenças e desejos próprios de cada indivíduo. Ter a intenção de nadar, por exemplo, só é possível se o agente sabe nadar ou, pelo menos, se acredita que sabe. Outra parte do *Background* é comum a todas as culturas, “[...] todos andamos de pé e comemos colocando comida na boca. Chamo a tais fenômenos universais de *Background* profundo”. (SEARLE, 2000, p. 103). Há, também, outras pressuposições que são próprias de cada cultura, aspectos do *Background* às quais Searle chama de “práticas culturais locais”.

4. As condições de satisfação dos estados intencionais dependem de outros estados da rede e do *Background*.

Para alcançar suas condições de satisfação, os estados intencionais devem contar com uma série de capacidades inconscientes, não representacionais, que não fazem parte do conjunto dos outros estados intencionais. Isto quer dizer que o conjunto de capacidades que habilita os conteúdos intencionais não consiste nem poderia consistir, ele mesmo, em conteúdos intencionais. O argumento mais forte que Searle apresenta é que, se tentarmos especificar as práticas de *Background*

¹⁴⁹ De acordo com a descrição dada por Searle que estamos a especificar, ainda que ele assim não o declare, nos aventuramos a afirmar que estes pressupostos lembram as formas puras ou *a priori* da sensibilidade e do entendimento de Kant, não apenas porque funcionam como condições de possibilidade de satisfação dos conteúdos intencionais, também por se tratar de capacidades vazias de conteúdo intencional ou representacional. Também acredita que nossa *racionalidade* é, na sua maior parte, uma capacidade de *Background*. Porém, no seu caso, o *Background* não tem nenhuma implicação metafísica nem o fato de aceitar a sua hipótese o conduz, necessariamente, a um idealismo ou a um relativismo. Para ele são pressupostos que configuram uma característica de nossas representações da realidade, e não uma característica da realidade representada. (Cf. SEARLE, 1997, Cap. 8). O que se admite é que o fenômeno que ele denomina *Background* foi reconhecido com formatos diferentes por vários filósofos com singulares compromissos para cada caso, como Nietzsche, Wittgenstein e Bourdieu.

como conjunto de regras ou proposições, cairemos numa circularidade ou numa regressão infinita, sem saber onde nem quando nos deter, porque cada proposição também exige outras habilidades de *Background* para ser interpretada.

5. O mesmo conteúdo intencional pode determinar condições de satisfação diferentes.

No caso de uma crença, por exemplo, as suas condições de satisfação, que seriam a verdade da crença, podem ser relativas a diferentes pressuposições de *Background*. Pode ocorrer, também, que alguns significados literais não determinem nenhuma condição de verdade, por ausência de pressuposições apropriadas.

Isto pode ser visto, claramente, ao examinar o entendimento de sentenças. Com o verbo *cortar*, por exemplo, posso considerar várias ocorrências em sentenças diferentes: *João cortou a grama*, *João cortou o bolo*, *João cortou o cabelo*, *João cortou a luz*, *João cortou o caminho*. *João cortou a fala*. O verbo cortar tem um significado literal, porém ele deve ser interpretado diferente em cada frase; não podemos cortar o bolo de igual maneira que a grama, o cabelo, a luz, o caminho ou a fala. Searle afirma que, ainda que as emissões contenham o significado literal do termo, a expressão “cortar” será interpretada diferentemente em cada sentença. Segundo sua opinião, isto ocorre porque cada sentença é interpretada conforme um *Background* de capacidades humanas, as quais determinarão interpretações diferentes. Ou seja, além das convenções linguísticas que possibilitam a compreensão de uma sentença e das disposições sintáticas dos seus componentes, um *Background* não representacional se faz necessário para compreender o significado da sentença, mesmo naqueles casos nos quais não se trate de uso metafórico do termo¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Lembramos que, com referência ao significado *literal* de uma sentença, em *Expression and Meaning* (1979), o filósofo contesta a opinião de que o significado literal possa ser definido como o significado que a sentença tem independentemente de qualquer contexto ou por “contexto nulo”. Para Searle, a noção de significado literal de uma sentença só se aplica relativamente a um conjunto de suposições contextuais ou “de base”, (não haveria contexto nulo). Essas suposições configuram o *background* para a interpretação das sentenças. (Cf. SEARLE, 2002, Cap. 5). Em *The Rediscovery of the Mind* (1992), no exemplo das sentenças que Searle oferece a partir do verbo cortar (*cut*), estabelece uma diferença entre as emissões das sentenças e as suas interpretações. “[...] As emissões contêm a ocorrência literal do verbo “*cut*” (cortar), mas esta palavra, em uma interpretação normal, é interpretada diferentemente em cada frase” ou nas diferentes sentenças. (SEARLE, 1997, p.255). Ou seja, não haveria significado literal das sentenças, porém não fica claro se poderíamos atribuir significado literal às palavras, segundo parece ser possível inferir dos exemplos do verbo cortar. Não obstante, o que parece que Searle quer mostrar é que, sem algumas pressuposições que

Outro exemplo que pode funcionar como um argumento a favor do *Background* é o caso das sentenças nas quais compreendemos os significados das palavras, mas não compreendemos a sentença, por exemplo: *Um corte e uma quebrada*¹⁵¹. Sem o uso de *Background* não saberíamos interpretar a sentença, que ademais, não é formulada convencionalmente.

Há muitos debates em torno da problemática do significado das sentenças e não seria este o nosso assunto agora, porém, o que devemos deixar claro é que o pressuposto fundamental, a partir do qual Searle postula a ideia do *Background* no entendimento das sentenças, é que “[...] o significado da sentença, pelo menos até certo ponto, não determina bem o que diz o falante quando emite a sentença” (Cf. SEARLE, 1997, p. 259). Novamente, aqui, o problema não se resolveria acrescentando outras sentenças explicativas, cada qual com seu próprio conteúdo semântico, pois estariam sujeitas a novas interpretações que exigiriam ainda mais *Background* para a sua compreensão, “[...] não saberíamos quando nos deter e cada conteúdo semântico que produzíssemos necessitaria ainda mais *Background* para a sua inclusão.” (SEARLE, 1995, p. 205). Para Searle, o regresso infinito é empiricamente impossível dada a finitude das capacidades intelectuais humanas. Segundo a sua proposta, a sequencia de etapas cognitivas de interpretação linguística é finita.

Na concepção apresentada aqui, ela não chega a um fim com a apreensão do conteúdo semântico isolado ou mesmo com o conteúdo semântico juntamente com um conjunto de crenças pressupostas, mas, antes, o conteúdo semântico só funciona sobre um *Background* que consiste em um saber prático cultural e biológico; é esse saber de *Background* que nos permite entender os significados literais. (SEARLE, 1995, p. 205-6)

não têm a ver diretamente com o significado da palavra, como, por exemplo, que existem corpos sólidos e instrumentos cortantes, não se poderia interpretar todas as ocorrências diferentes do verbo cortar. Neste sentido, a compreensão é mais que a apreensão do conteúdo semântico e aquilo que se entende vai além do significado literal. Searle afirma que esta sua forma de ver a relação entre significado literal e o *Background* o distancia de Wittgenstein ou do ceticismo semântico. Ainda admitindo que as palavras sejam vagas e as sentenças sempre incompletas, acredita que a incompletude não é o problema, pois, se fosse, ficaria resolvido acrescentando mais sentenças. (*Ibidem*)

¹⁵¹ Um *rioplatense*, com certeza saberá o significado da sentença.

6. O comportamento intencional é uma manifestação das capacidades de *Background* e pressupõe uma proposição, porém é possível que alguém possa estar comprometido com a verdade de uma proposição sem ter absolutamente nenhum estado intencional com o conteúdo daquela proposição.

Estar comprometido com a proposição de que os objetos são sólidos, por exemplo, não significa ter uma crença ou convicção sobre o conteúdo da mesma. O comportamento intencional de ficar sentado na cadeira pressupõe a solidez do objeto cadeira, ainda que isto não configure uma crença referente à solidez dos objetos.

7. É necessário fazer uma distinção entre *Rede* e *Background*.

Para Searle, o *Background* consiste em capacidades que não são intencionais, entretanto, a *Rede* não é uma questão de capacidades, é uma rede de estados intencionais. Esta distinção, que não parece outra coisa que uma petição de princípio, o leva a revisar a pressuposição da mente como um inventário de fenômenos mentais, dentre os quais se acredita que alguns são conscientes, outros inconscientes. Essa estruturação da mente, organizada em fenômenos conscientes e inconscientes teria atrapalhado a compreensão de alguns estados mentais, mesmo porque estaria exigindo uma topografia que parece aumentar as dificuldades. Searle afirma que é um erro frequente, produto da cultura e da linguagem, supor a memória, por exemplo, como um arquivo inconsciente de proposições, imagens e representações. O correto seria pensar a memória como um *mecanismo*, uma *capacidade* que possibilita pensamentos e ações conscientes, apoiados em experiência passada, e não que a memória “guarda” estados mentais inconscientes. Quando um indivíduo está dormindo, por exemplo, é comum pensar que, em seu cérebro, dormindo também, estão suas crenças e seus conhecimentos. O que ocorre, na realidade, segundo Searle, é que:

[...] tudo que seu cérebro contém é um conjunto de estruturas neurônicas cujas atividades são hoje amplamente desconhecidas, que lhe permitem pensar e agir quando ele se predispõe a fazer tais coisas.

[...] A melhor maneira de considerar essas questões é esta: em meu cérebro há uma enorme e complexa massa de neurônios encaixada em células neurogliais. Às vezes, o comportamento dos elementos

desta massa complexa causa estados conscientes, inclusive aqueles estados conscientes que são partes de ações humanas. (SEARLE, 1997, p.268)

No nível do mental, porém, esses são todos os fatos. O que acontece no cérebro, fora a consciência, tem uma realidade ocorrente que é neurofisiológica antes que psicológica. Quando falamos de estados inconscientes, estamos falando das capacidades do cérebro para gerar consciência. Além disso, algumas capacidades do cérebro não geram consciência, mas antes trabalham para estabelecer a aplicação dos estados conscientes. Possibilitam-me andar, correr, escrever, falar, etc. (SEARLE, 1997, p. 268-9).

Há, nessa descrição, novamente, a negação dos estados inconscientes como fenômenos psicológicos, aspecto coerente com o seu naturalismo biológico. Porém, não fica claro, ainda, quais das capacidades do cérebro devem ser consideradas capacidades de *Background*. Pelo visto, há capacidades que geram pensamentos conscientes, porque, em sua opinião, para ter um pensamento consciente é necessário ter a capacidade de gerar outros pensamentos conscientes, que, por sua vez, requerem capacidade de *Background* para sua aplicação.

No fundo, pareceria que o que Searle deseja, marcando a diferença entre Rede e *Background*, é evitar conceber a mente como um arquivo de fenômenos mentais, dentre os quais alguns seriam conscientes e outros não. Ou seja, o que conseguimos compreender é que a Rede faria parte do *Background* enquanto rede de capacidades que foram aprendidas conscientemente em forma de regras ou mesmo por fatos, (aprender as regras de futebol, por exemplo) e que, por sua vez, permitem formular e aplicar regras, princípios, crenças, etc. nas atividades conscientes. Estas são diferentes daquelas capacidades que não foram aprendidas mediante regras, (não aprendemos a andar por meio de regras); estas últimas seriam capacidades de *Background* sem as quais nenhuma aplicação de outras capacidades seria possível. Esta distinção apresenta-se confusa se não lembrarmos que as redes são, em geral, estados intencionais com conteúdo proposicional, porém podem atuar como um pano de fundo na interpretação das sentenças. Entretanto, o *Background*, por ser constituído de capacidades não representacionais, é vazio de conteúdo proposicional¹⁵².

¹⁵² Outro exemplo que Searle utiliza para demonstrar as diferenças entre redes, regras e *Background* é quando se aprende a esquiar. Inicialmente, o esquiador recebe instruções verbais sobre os

Contudo, fica evidente que as descrições dos estados mentais conscientes e inconscientes carregam certo tom enigmático, sobretudo na perspectiva do modelo teórico que Searle defende. Possivelmente, o filósofo tenha percebido que o tema merecia uma dedicação maior porque, quando escreve posteriormente *Mind: A Brief Introduction*, (2004), destina um espaço considerável a sistematizar as diferentes denominações de inconsciente, já que: “[...] parece que não podemos prescindir da noção de inconsciente, o melhor será tratar de explicá-la” (SEARLE, 2006, 297).

Numa estratégia diferente¹⁵³, Searle identifica quatro tipos de fenômenos que comumente se dizem fenômenos inconscientes: em um primeiro tipo, refere-se aos casos nos quais atribuímos estados mentais - como crenças e desejos - a pessoas que, nesse momento, estão dormindo ou pensando em outras coisas, conhecidos comumente como estados pré-conscientes. Searle diz que o único fato correspondente a essa afirmação é reconhecer que existem estruturas capazes de produzir o estado numa forma consciente, uma estrutura identificada como tal não pelos seus traços estruturais intrínsecos “inconscientes”, e sim, por aquilo que ela é capaz de causar. Um segundo tipo de estado mental inconsciente o filósofo identifica nos casos onde o sujeito tem estados mentais que atuam de maneira causal no seu comportamento, porém são ignorados por completo tanto no seu funcionamento como na sua existência. Em sua opinião, alguns desses casos pertencem ao tipo que Freud descreveu como inconsciente reprimido ou “inconsciente dinâmico”. Um terceiro tipo de estado mental estaria relacionado ao comportamento por regras. Por exemplo, quando, nas ciências cognitivas, se diz que a criança aprende uma linguagem através da aplicação inconsciente de muitas regras contidas em uma gramática universal. Nestes casos, nos quais se opera com regras que, além de não ser conscientes, não são susceptíveis de ser pensadas

movimentos que deve fazer, cada uma delas é uma representação explícita e funciona causalmente como parte do conteúdo intencional que determina os movimentos. As instruções têm uma direção de ajuste mundo-mente e uma direção de causação mente-mundo. Na interpretação de Searle, após algum tempo de práticas e treinamentos repetidos, as instruções vão se tornando progressivamente irrelevantes porque foram criadas aptidões físicas, “presumivelmente realizadas como trilhas neurais” que tornam as regras irrelevantes. Isto é diferente de pensar que as regras se memorizaram ficando implícitas no conteúdo intencional inconsciente. Segundo ele, “a prática repetida permite que o corpo assumo o comando e que as regras recuem para o *Background*”. (SEARLE, 1995, p.208). Isto acabaria tornando desnecessário o funcionamento causal da representação no exercício das habilidades do esquiador.

¹⁵³ No início de este capítulo, comentamos sobre as relações entre estados cerebrais e estados mentais, e como se enquadram os estados inconscientes na estrutura da consciência proposta por Searle. Ver nota Nº 123.

conscientemente, a designação é de “inconsciente profundo”. Por último, Searle se refere a uma quarta forma de fenômenos neurobiológicos que não são conscientes, que acontecem no cérebro, muitos deles têm um papel crucial no controle de nossa vida mental, porém não são, de modo algum, casos de fenômenos mentais, são os fenômenos não conscientes. Segundo Searle, dos quatro tipos de fenômenos mentais “inconscientes”, o primeiro e o quarto não oferecem problema e podem ser explicados como capacidades cerebrais. Entretanto, os tipos descritos em segundo e terceiro lugar – inconsciente reprimido e inconsciente profundo – Searle os dissolve da seguinte maneira:

[...] os casos de repressão devem entender-se segundo o modelo do primeiro, o pré-consciente; por sua vez, os casos inconscientes profundos, do segundo tipo, se entendem de acordo com o modelo do quarto, os casos não conscientes. (SEARLE, 2006, p. 301).

Considerando que este é um ponto que, realmente, interessa para os objetivos deste trabalho, pois tem a ver com a explicação do problema central da relação mente-corpo, nos deteremos nas argumentações do naturalismo biológico que o filósofo apresenta para dar sumiço ao que tradicionalmente se conhece como inconsciente. A questão fundamental, aqui, é decifrar como podem os estados inconscientes causar um comportamento humano concreto.

Assim como tantas outras questões, Searle resolverá a contradição lógica entre consciência e inconsciente formulando o problema de outra maneira. Um primeiro pressuposto, seria admitir que, quando atribuímos estados mentais inconscientes a um sujeito, estamos atribuindo traços neurobiológicos capazes de causar consciência. Porém, assim como é capaz de causar estados conscientes, os traços neurobiológicos também podem causar comportamento inconsciente. No caso da dor, por exemplo, a neurobiologia é capaz de causar a dor em forma consciente, mas também é capaz de causar o comportamento apropriado para evitá-lo. Podemos, em estado consciente, sentir dor, mas, se estamos dormindo, a dor desaparece. Nesse caso, no lugar de dizer que a dor estava em estado inconsciente, seria mais apropriado dizer que o aparelho subjacente, capaz de causar a dor em forma consciente, atua causalmente para impedir todo estímulo doloroso. Esta abordagem serve, também, para compreender o “inconsciente reprimido”. Supõe-se que a atividade do inconsciente reprimido impede que as

motivações para determinados comportamentos sejam conscientes¹⁵⁴, assim como há uma estrutura neurobiológica capaz de causar a aparição da motivação como parte dos pensamentos conscientes e causarem o comportamento adequado a ela.

8. O *Background* não é um sistema de regras nem de convenções.

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que, para Searle, *regras* e *convenções* só têm aplicação relativamente às capacidades de *Background*, elas *per se*, não são autointerpretativas, nem são explanatórias ou constitutivas do *Background*¹⁵⁵. Segundo Searle, em geral, os atos de fala pressupõem regras e convenções, porém não são condições de possibilidades da existência dos atos de fala, no sentido que o *Background* é.

9. Provavelmente, a capacidade de *Background* é inata nos seres humanos.

O inatismo do *Background* ainda não tinha sido reconhecido abertamente nas suas obras anteriores. A esta nova característica, que aparentemente aparece em *Consciousness and Language* (2002) pela primeira vez, Searle acrescenta a “pré-intencionalidade”, sem uma discussão prévia sobre o significado deste termo. Se o *Background* é pré-intencional se supõe que pode chegar a ser intencional¹⁵⁶, isto modificaria radicalmente sua descrição anterior. Vejamos, com as suas próprias palavras, o que afirma nesta ocasião ao falar sobre as capacidades de *Background*:

Provavelmente é inata nos seres humanos, uma vez que todos os seres humanos a possuem; e (pelo que nos consta) é muitíssimo mais desenvolvida nos seres humanos que nos outros animais. Se esta hipótese estiver correta, os sistemas de regras e convenções que constituem os mecanismos que efetivamente usamos para

¹⁵⁴ Alguns casos clínicos estudados por Freud como o famoso caso de histeria de Dora, que contraiu uma tosse devido a seu desejo sexual inconsciente por Herr K., relatam comportamentos deste tipo. (Cf. FREUD, 1978, Vol. 7).

¹⁵⁵ Em *Consciousness and Language* (2002) Searle distingue duas tendências “aparentemente incompatíveis” no âmbito da teoria dos atos de fala. Uma, representada fundamentalmente por Paul Grice, trata a intencionalidade individual como a noção fundamental da teoria dos atos de fala, onde o significado é produto de atos individuais de significação. Nessa análise, não haveria indícios de que convenções, regras ou práticas sociais participem dos atos de fala. Uma segunda tradição destaca o papel fundamental das instituições sociais, convenções, regras e os contextos de enunciação na determinação dos atos de fala. Searle posiciona-se ao lado desta última, associada ao nome de Austin e a sua primeira obra, *Speech Acts* (Os atos de fala). Posteriormente, após escrever *Speech Acts*, chegou à conclusão de que, além de convenções e das regras das várias instituições sociais constitutivas do significado literal das expressões, é necessário que se reconheça a existência de *Background*. (Cf. SEARLE, 2010, p.247)

¹⁵⁶ Neste caso, estaríamos raciocinando com a mesma lógica mediante a qual ele classificou os fenômenos pré-conscientes.

realizar os atos de fala se baseiam num *Background* de capacidades mentais humanas que não são, elas próprias, regras e convenções, mas sim habilidades pré-intencionais de tipo não representativo. (SEARLE, 2010, p.251).

Pareceria, ademais, que as capacidades de *Background* do agente da ação têm valor de sobrevivência e não somente na interpretação dos atos de fala. É o que nos impede de acreditar que somos capazes de voar, por exemplo.

10. O exercício das capacidades de Background não é um ato isolado.

A hipótese afirma que as capacidades de simbolizar e de representação são compartilhadas com os outros organismos semelhantes ao nosso, o que constitui uma pré-condição de qualquer tentativa de comunicação, uma vez que se realizam no mesmo contexto. Com esta ideia, Searle tentará mostrar que o papel das práticas sociais na linguagem e na criação do significado não se opõe à subjetividade individual. Dentre as capacidades de *Background*, as práticas sociais apenas existem e se realizam nos cérebros dos agentes individuais, dos falantes individuais de uma determinada sociedade. Porém, o que as tornaria práticas *sociais* é o seu funcionamento, é o fato de se referirem a outros agentes e exigirem o contato entre os diferentes membros da sociedade.

Segundo o nosso filósofo, é possível conciliar as duas abordagens aparentemente incompatíveis da filosofia da linguagem e do significado, especificamente as que privilegiam, de um lado, a subjetividade individual e, de outro, as práticas sociais. Nas suas palavras:

As capacidades necessárias para a execução desses atos se realizam inteiramente na minha mente, e as execuções efetivas de determinados atos de fala são expressões de minha intencionalidade. Mas, assim como as expressões da minha intencionalidade se direcionam frequentemente a outros membros da sociedade, se direcionam *normalmente* a outros membros da sociedade, assim também as próprias capacidades fazem referência a outros membros da sociedade precisamente porque são capacidades sociais. Meus atos de dialogar, comprar e vender e escrever artigos de filosofia só existem como parte de uma atividade social. (SEARLE, 2010, p.253).

Ou seja, não podemos afirmar que o *Background* é um produto exclusivamente social ou fundamentalmente biológico ou que consiste na totalidade

referencial dos atos de fala. Para Searle, ele é derivado de toda a congêrie de relações que todo ser biológico-social guarda em relação ao mundo à sua volta. Mas, o mais importante, para Searle, é considerar que todas essas disposições e capacidades (sociais, biológicas, físicas) são relevantes para a produção do *Background* por causa dos efeitos que este tem sobre o agente, especificamente os efeitos sobre o cérebro-mente. O conjunto de habilidades, suposições e pressuposições pré-intencionais, posturas, práticas e hábitos que configura o *Background* é realizado nos cérebros e corpos humanos, sem que exista nada de “transcendental” ou “metafísico” nele.

11. O *Background* “está” no cérebro.

Na tentativa de conciliar as duas abordagens acima mencionadas, apesar da intuição predominantemente internalista, poder-se-ia pensar que a hipótese do *Background* parece surgir no espírito do externalismo, no sentido de criar condições de possibilidade para a referência¹⁵⁷. A concepção tradicional afirma que os conteúdos mentais não são suficientes para fixar o significado e que são necessárias relações causais externas para determinar a referência. Por outro lado, Searle afirma que o conteúdo intencional não é intérprete de si mesmo, sendo necessário um conjunto de capacidades para a sua interpretação. A tese do *Background* estabelece que, para que a mente/cérebro desenvolva suas funções de representação, permitindo que o conteúdo intencional se relacione com o mundo exterior, é necessário algo mais do que o simples conteúdo explícito, deve-se contar com um conjunto de capacidades que permitam interpretar o conteúdo que se encontra no cérebro. Nesse sentido, o *Background*, enquanto capacidades, habilidades, tendências e disposições “está” no cérebro. Esta conclusão tem consequências de longo alcance no sistema teórico que o filósofo propõe, dentre as quais, se situar na controvertida discussão internalismo/externalismo¹⁵⁸. Com

¹⁵⁷ Em defesa do externalismo, Tyler Burge, argumenta que o conteúdo mental depende também de circunstâncias sociais junto às meramente físicas. (Cf. BURGE, 1979, p. 73-121)

¹⁵⁸ Supõe-se que o debate contemporâneo entre as posições internalistas e as posições externalistas teria tido a sua origem nas experiências de pensamento propostas por Hilary Putnam (1975) e Tyler Burge (1979) a favor da posição externalista. Na conhecida experiência da Têrrea Gêmea, ambos os planetas são idênticos, assim como seus habitantes, porém diferem, apenas, no líquido que na terra é “água” e composto por H₂O, e na Têrrea Gêmea tem outra composição, porém o mesmo nome. Segundo Putnam, como a palavra “água” tem uma referência diferente para cada caso, o significado não é o mesmo; logo, “os significados não estão na cabeça”. Ou seja, o estado interno neuronal psicológico dos habitantes não é suficiente para determinar o significado das palavras que eles utilizam. (PUTNAM, 1975, p.227). A experiência proposta por Tyler Burge é conhecida como a

referência a esta questão, e como não poderia ser de outra maneira, Searle argumenta a favor do internalismo, porém aceitando algumas propostas tipicamente externalistas.

O problema em questão tem a ver com a resposta que estávamos procurando no início deste capítulo, a saber, como a mente se relaciona com a realidade? E, como a pergunta sobre a mente se reduz a uma pergunta acerca das diversas formas de Intencionalidade, Searle (1983) aborda o tema, inicialmente, recorrendo à concepção fregiana de “*Sinn*”, estendendo-a para a intencionalidade em geral. Como foi possível perceber até agora, nas descrições das características dos fenômenos intencionais, Searle segue a interpretação de Frege¹⁵⁹ enquanto aceita que “uma expressão refere-se a um objeto porque este ou se ajusta ao *Sinn* associado à expressão ou o satisfaz”. (SEARLE, 1995, p.276). Para Searle, a interpretação fregiana do significado é internalista no sentido de que é em virtude de

experiência da “Artrite”, é semelhante à da Térrea Gêmea, onde a palavra “artrite” tem uma definição diferente num mundo possível. Burge conclui que o significado da palavra “artrite” depende da definição ou descrição a ela associada, proposta por especialistas da comunidade social. A sua conclusão é que o significado também “não está na cabeça”. (BURGE, 1979, p.77-79).

¹⁵⁹ Sumariamente, a teoria do significado desenvolvida por Frege se baseia na distinção por ele introduzida entre sinal (*Zeichen*), representação (*Vorstellung*), pensamento (*Gedanke*), sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*). O sinal (nome, união de palavras, signo escrito) é a via material através da qual expressamos um sentido e designamos uma referência. No sentido (para os nomes) e no pensamento (para os enunciados) se encontra contido o modo de se dar a referência, que é o designado pelo signo.

O sentido surge a partir da necessidade de explicar por que frases de identidade podem ser informativas, e aparece como um terceiro elemento na compreensão da sentença, além do objeto e do signo. O sentido da sentença é o pensamento que ela expressa, na medida em que tal pensamento tenha a ver com o valor de verdade. A referência de uma frase é considerada por Frege como a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa, de forma tal que, quando uma parte da sentença é substituída por outra, o que se mantém inalterado é a referência. (Cf. FREGE, 1978, p.63) Ou seja, ainda que as referências (os objetos ou estados de coisas) sejam as mesmas, a diferença de sentido implica uma diferença importante em relação ao que se afirma, implica um valor cognoscitivo distinto. E essa diferença de valor cognoscitivo é tanto objetiva como subjetiva. Em Frege, além da referência e do sentido de um signo, há que distinguir a representação a ele associada. Nem sempre está unida a mesma representação ao mesmo sentido. A representação é subjetiva, por isso distingue a representação do sentido, mesmo porque um signo pode ser propriedade comum de muitos, entretanto a representação de um não é a mesma que de outro. Isto quer dizer que, ainda que a referência de um pensamento seja a mesma, o sentido e a representação podem não o ser. Inclusive, sendo o sentido o mesmo, (mesmo sentido pode se expressar em diferentes línguas ou na mesma de diversas maneiras), a representação subjetiva de cada sujeito é diferente. Logo, entre a representação e a referência se encontra o sentido, que, certamente, já não é subjetivo como a representação, mas também não é o objeto mesmo. Assim, a posição internalista que Searle defende pode ser compreendida à luz do exposto por Frege em “Sobre sentido e referência”. Em Searle, ainda que os conteúdos dos estados intencionais sejam os mesmos, os modos de representá-los podem não ser os mesmos. Subjetivamente, não é o mesmo desejar água que desejar H²O, ainda que se trate de objetos idênticos.

um estado mental qualquer de um falante e de um ouvinte que falante e ouvinte podem entender as referências linguísticas.

A referência linguística é vista por Searle como um caso especial da referência intencional que sempre se dá por meio da relação de ajuste ou de satisfação. É por isso que Searle, após analisar as diferentes teorias do significado em *Intentionality*, conclui que:

A teoria de Frege, portanto, é a mais promissora, e foi esta que busquei desenvolver. Seu mérito principal reside no fato de Frege perceber que, no caso dos nomes próprios, assim como no de qualquer termo capaz de fazer referência, deve haver algum conteúdo intencional em virtude do qual o termo faz referência. Seus principais deméritos residem no fato de haver, aparentemente, julgado que o conteúdo semântico estava sempre em palavras, sobretudo descrições, e que a descrição parecia uma definição ou um sentido do nome. (SEARLE, 1995, p.339)

O que nos interessa destacar, aqui, não são simplesmente os argumentos que Searle desenvolve contra as teorias externalistas, mas, fundamentalmente, os argumentos em defesa da hipótese do Background, da afirmação de que “os significados estão na cabeça” em articulação com o naturalismo biológico. A ideia básica do internalismo, em Searle, é que a mente, - e por “mente” refere-se, nesta ocasião, ao que está “dentro da cabeça”- fixa as condições que um objeto deve cumprir a fim de que uma expressão ou outra forma de conteúdo mental possa fazer referência a ele. Referindo-se à experiência da Térrea Gêmea de Putnam, o filósofo observa que, conforme a sua descrição da autorreferencialidade causal da intencionalidade perceptiva, dizer que “água” é qualquer coisa de estrutura idêntica à substância que causa essa mesma experiência visual, implica fixar uma condição para a definição de água que está inteiramente representada nos conteúdos da mente. Quando os terráqueos vêm uma substância que chamam “água”, estariam fixando uma condição que será satisfeita por qualquer coisa que tenha uma semelhança importante com o elemento que batizaram com aquele nome. O mesmo estaria a ocorrer com os habitantes da Térrea Gêmea. Na presença de uma substância que denominam “água”, estabelecem uma condição que será satisfeita por qualquer coisa com uma semelhança relevante. Destarte, a condição, em Searle, é completamente interna aos conteúdos da mente. O fato de que uma substância a satisfará ou não depende

do mundo e não da mente. Isto se daria do mesmo modo com qualquer outra condição fixada no plano interno, como pode ser “a estrela vespertina”, cuja satisfação ou não por parte de um objeto, também dependerá do mundo e não da mente. Ou seja, o internalismo, em Searle, se evidenciaria por ser a teoria a partir da qual estabelece a maneira com que a mente fixa as condições de satisfação, condição que deve estar representada na mente do falante. Segundo Searle, os exemplos utilizados por Burge e por Putnam não mostram que os significados não estão na cabeça¹⁶⁰. A única coisa que seria admissível afirmar é que, em cada caso, os pensamentos “idênticos” têm diferentes condições de satisfação ainda que os conteúdos da cabeça sejam idênticos no seu tipo. (Cf. SEARLE, 2006, cap. 6).

Porém, ainda rechaçando a hipótese externalista de que o conteúdo intencional é determinado por ligações causais externas, Searle acredita que nossos conteúdos intencionais estão determinados por uma combinação de nossas experiências vitais e nossas capacidades biológicas congênitas. Para responder à questão de como a mente se relaciona com a realidade ou, mais especificamente, como se determinam os conteúdos intencionais, o segredo da resposta radicará em ver a conexão essencial entre intencionalidade e condições de satisfação. “O que faz do meu desejo um desejo de beber água é que o satisfarei se e somente se bebo água” (SEARLE, 2006, p. 238). Ou seja, o conteúdo do estado intencional é justamente o que o leva a ter as condições de satisfação que tem.

Anteriormente, já tínhamos falado, aqui, da circularidade desta proposta. O fato de ter determinadas condições de satisfação faz com que um estado intencional tenha o conteúdo que tem e que as condições de satisfação sejam determinadas pelo conteúdo do estado intencional é, sem dúvida, uma circularidade que o próprio Searle admite. Com isto, ele quer oferecer uma descrição do funcionamento real da intencionalidade, em vez de decifrar como é possível ter um estado intencional ou uma representação do mundo. O que ele estaria em condições de afirmar é, apenas, que a intencionalidade funciona em virtude da existência de conexões rigorosas entre o conteúdo intencional, o modo psicológico e as condições de satisfação. A

¹⁶⁰ Teria consequências muito mais graves se lembrarmos do que Putnam afirma, em algum momento, que, na oportunidade de escrever “The Meaning of ‘Meaning’”(1996), não tinha certeza se devia concluir que os significados não estão na cabeça ou se deveria deixar de pensar na mente como algo que está na cabeça. (Cf. PESSIN & GOLDBERG, 1996, xviii)

coordenação destas conexões é tarefa primordial da consciência. Desde a sua perspectiva naturalista, conclui que:

[..] a enorme vantagem evolutiva da consciência humana radica em nossa capacidade de coordenar uma grande quantidade de intencionalidade (“informação”) de maneira simultânea num só campo consciente unificado. (2006, p. 240).

Ter consciência de um estado intencional, diz Searle, é estar consciente “por dentro” das condições de satisfação. Assim, o filósofo limita-se a explicar o funcionamento do conteúdo intencional. Cautelosamente, se restringe a afirmar, unicamente, que o conteúdo intencional “funciona” porque os agentes intencionais têm pensamentos conscientes, cuja identidade é tal que pode determinar a vigência de determinadas condições de satisfação e não de outras. Para ele, perguntar-se pelo funcionamento em detalhe dos estados intencionais – aquilo que, de alguma forma, acalmaria as perguntas mais fundamentais sobre a relação corpo/mente - é uma questão que não admite resposta.

CONCLUSÃO

Uma das discussões mais importantes no campo da epistemologia nas últimas décadas – ainda que suas origens sejam muito mais antigas – é a que surge em torno da sua *naturalização*, cuja formulação mais radical defende que as únicas perguntas legítimas seriam aquelas que se podem responder mediante os estritos métodos de investigação das ciências naturais¹⁶¹. Para esta vertente, o erro maior da epistemologia tradicional seria o de colocar perguntas que não pode responder, como, por exemplo: quais são os fundamentos últimos de nossas crenças acerca do mundo externo; ou, dado não termos acesso direto ao mundo externo, quais são os critérios que nos permitem decidir se temos conhecimento realmente do mundo externo? Em geral, afirma-se que a epistemologia naturalizada reconhece que as ciências – especialmente as naturais – e seus métodos oferecem o melhor conhecimento que temos acerca do mundo; logo, o que temos que perguntar não é quais são as condições *a priori* que permitiram isto, mas sim dar uma explicação *a posteriori* de como esse conhecimento é possível.

Nesse sentido, o ponto de partida para esta epistemologia são os sistemas de conhecimento tal e qual existem realmente, desta forma, o epistemólogo não pode estar além dos marcos conceituais da ciência. Por outro lado, o termo “ciências naturais” pode abarcar muitas coisas e, nessa medida, pode ser a base de muitos naturalismos diferentes, mesmo porque, ainda quando existe a coincidência geral dos naturalistas por tratarem de explicar tudo através das categorias das ciências naturais, o que querem significar em cada caso varia de um pensador a outro¹⁶². De todas as formas, o desafio para o naturalista contemporâneo é produzir uma filosofia da ciência capaz de harmonizar nossa compreensão científica da humanidade com a compreensão do conhecimento e do mundo. Em geral, os naturalistas, nas suas versões epistemológicas, comungam com a tese do externalismo, que se distingue do internalismo enquanto teoria da justificação.

¹⁶¹ Esta posição foi desenvolvida por Willard Quine em 1968, quando propõe que a epistemologia tradicional deve ser abandonada em vista de seu projeto ter fracassado, devendo ser substituída pelo estudo científico do conhecimento, em especial, pelo que oferece a psicologia. (Cf. QUINE, 1980, p.164).

¹⁶² Paulo Abrantes faz uma lista de teses naturalistas postas em ordem crescente de força, umas mais moderadas que outras, mais radicais, o que fez questionar que haja um núcleo comum de compromissos aceitos por todas as variedades de naturalismo. (Cf. ABRANTES, 1998, p.14).

Searle é um naturalista. Como tal, edifica a base última de sua construção teórica nos compromissos conceituais e ontológicos da ciência atual, e não em essências formais ou universais. Porém, como a sua preocupação não é prioritariamente epistemológica, seu naturalismo se encaixaria numa forma de “naturalismo ontológico”, (Cf. ABRANTES, 2004) na modalidade de “fiscalista não-redutivo” que se reconhece como um “não-materialista” e que, além disso, defende posições internalistas a partir de um ponto de vista semântico (“os significados estão na cabeça”).

Um dos saldos desta pesquisa foi reconhecermos, junto a Searle, que uma das dificuldades ao discutir alguns argumentos filosóficos que se enquadram em diferentes teorias é, justamente, a variedade de orientações englobadas sob as denominações de materialistas, dualistas, naturalistas, externalistas, internalistas, funcionalistas, empiristas, realistas, e por aí vai. Devemos estar alertas sempre que surja a possibilidade de discutir qualquer um dos “ismos” filosóficos, mesmo porque essas discussões geralmente inibem a aceitação de posições alternativas. O fato de Searle se apresentar com orientações filosóficas aparentemente contraditórias não pode ser apontado, então, como uma deficiência particular da sua postura filosófica. Por isso, é crucial que se compreenda o alcance e significado de cada distinção.

Em seu caso, trata-se de um naturalista que, como filósofo analítico que foi, exige uma investigação conceitual dos pressupostos sobre os quais se funda o próprio naturalismo, assim como um exame das relações estruturais entre os diferentes campos conceituais. Uma das suas contribuições a destacar é, justamente, ter mostrado a necessidade de limpar o terreno das confusões conceituais para poder encontrar o caminho apropriado de investigação. Caracterizando seu pensamento numa orientação não materialista, rejeita, ao mesmo tempo, a tradição dualista por acreditar que existem implicações metafísicas nessas duas concepções que obstaculizam o estudo contemporâneo sobre os fenômenos mentais. Da mesma forma, questiona que se tenha de rotular sua teoria por algum “ismo”, ao tempo que admite não haver, nesses parâmetros, alternativa para a sua orientação.

Searle ainda não encontrou uma nomenclatura que o satisfaça, caindo, com frequência, nas armadilhas que a velha terminologia lhe apronta. Não deixa de ser

curioso perceber que o nosso juízo inicial localizava Searle entre aqueles pensadores que lutam, de todas as formas, por fundir dois domínios diferentes de investigação, o da ciência e o do filósofo analítico. Uma visão apressada, sem dúvida, já que a presente investigação nos revelou um pensador preocupado, fundamentalmente, com perguntas conceituais concernentes a nossas formas de representação do mundo e de nós mesmos, e não às questões da verdade ou da falsidade das afirmações empíricas. As últimas já estão pressupostas nas afirmações científicas que ele toma como ponto de partida para as suas discussões.

Na realidade, ambos os domínios ficam diferenciados no projeto de pesquisa de Searle, porque são tipos logicamente diferentes de indagação intelectual, apesar de ele não estar interessado em fazer uma demarcação clara e precisa entre as questões empíricas e as questões conceituais. Isso pode sugerir uma certa ambiguidade na sua concepção da relação entre ciência e filosofia, ou mesmo um servilismo da filosofia aos resultados das investigações científicas.

A tarefa de profilaxia que movimenta o nosso filósofo surge da constatação de que, quando os problemas empíricos são abordados sem a adequada clareza conceitual, forçosamente se colocam perguntas equivocadas, que conduzem a investigação à caminhos infrutíferos. Não significa, necessariamente, que, após denodados esforços, as confusões conceituais tenham desaparecido. Isto pode ser percebido na raiz das revisões conceituais que ele propõe e que examinamos nos capítulos dois e três deste trabalho, fundamentalmente com os conceitos de matéria e mente. Seria muito arriscado afirmar que os conceitos ficaram claramente delimitados no seu significado a partir do sistema no qual se inserem. De todas as formas, o mérito está em que, dessa revisão conceitual, surge a necessidade de uma redefinição dos termos que obstaculizam a correta compreensão da origem e natureza da mente, da ciência e da consciência.

Ao longo de nossa pesquisa, examinamos criticamente vários dos argumentos defendidos por Searle em sua perspectiva naturalista para a descrição da relação corpo-mente e suas derivações, o que, supostamente, nos deixaria em condições de revisar (entre tudo o que foi dito, explicado e criticado) aquilo que, a nosso critério e em conformidade com os objetivos desta tese, julgamos valer a pena destacar.

Poderíamos pensar que a pergunta a responder, depois dos quatro capítulos precedentes, seria: Searle resolveu o problema da relação corpo-mente? A resposta, obviamente, é não. Porém, o que, aparentemente e de início, pareceria ser nosso problema fundamental, ficou descentralizado pelo próprio movimento da pesquisa. Que o problema tenha ficado “dissolvido”, como ele mesmo defende, surge, não tanto dos postulados da controvertida teoria do naturalismo biológico, mas pelo novo olhar de Searle sobre um problema filosófico quase tão antigo quanto a própria filosofia.

A contribuição fundamental da sua obra, como esperamos ter mostrado, é uma formulação original do problema dos fenômenos mentais, assim como um programa de pesquisa e de métodos racionais que envolvem possibilidades de resolução e que não são outra coisa que o resultado da convergência de várias tendências filosóficas e científicas do século XX, bem como de suas respectivas contradições.

Num diálogo muitas vezes sarcástico com os seus pares, numa verdadeira esgrima intelectual, Searle levanta sua bandeira em defesa da existência real de um mundo que se manifesta com uma ontologia objetiva e subjetiva, porém factível de ser conhecido por inteiro pela ciência. Sua capacidade de inserir a existência da consciência como um fenômeno natural mostra-se então coerente com determinados pressupostos metafísicos e epistemológicos: o realismo e o senso comum.

O estudo filosófico da mente que o filósofo nos oferece se concentra, de modo especial, nos conceitos que utilizamos, como sujeitos de experiência, ao caracterizar certos fenômenos. Por isso, é indispensável a análise dos conceitos em questão, sempre tendo presente que uma teoria científica da mente, neste caso, não está competindo com uma análise filosófica, nem a substitui. No seu discurso, ambas as coisas gozarão de uma maior credibilidade, à medida que sejam compatíveis uma com a outra.

Por conta disso, afloram algumas desavenças com aqueles analíticos (Bennett e Hacker, por exemplo) que afirmam que a filosofia é essencialmente conceitual, que as perguntas conceituais antecedem as questões de verdade e falsidade e, portanto, não as podemos trasladar para a investigação e

experimentação científicas nem para o processo de teorização científica (Cf. BENNETT, 2007, p. 2). Para eles, o distanciamento com a filosofia analítica, assim como o fato de abraçar a causa naturalista, significaria acreditar que todos os problemas filosóficos possam, em última instância, converter-se em problemas científicos, com soluções também científicas.

Searle se defende dessa acusação em várias oportunidades, e deixa claro que, para ele, somente um reduzido número de problemas filosóficos admite uma solução nas ciências naturais, dentre os quais, segundo confia, estaria o problema da relação mente-corpo. (Cf. SEARLE, 1999, seq.III). Acredita, além disso, que um resultado conceitual é importante somente como parte de uma teoria geral, por isso, na sua obra, propõe uma teoria geral dos atos de fala e do significado, uma teoria geral da intencionalidade, uma teoria geral da racionalidade e uma teoria geral da natureza da sociedade. De alguma forma, todas elas dão suporte à teoria geral da mente¹⁶³.

A sua filosofia encontra-se assim implicada, inexoravelmente, em assuntos metafísicos, enquanto investigação sistemática da estrutura mais fundamental da realidade. Dessa forma, a sua passagem da linguagem para a mente lhe exigiu um pronunciamento sobre o estatuto ontológico dos fenômenos mentais. Distante da obsessiva preocupação com a justificação e pela verdade do conhecimento que absorvia a filosofia do início do século XX, Searle consegue mostrar, com bons argumentos, que não é o reducionismo clássico que ajudará a limpar o campo das preocupações céticas sobre a existência dos fenômenos mentais. Aliás, o grande aliado haverá de ser o senso comum, que os materialistas eliminativistas tanto condenam e que, todavia, segundo Searle, nos permite, na maioria das vezes, prever nossos comportamentos em situações cotidianas com sucesso significativo. O senso comum funcionaria assim como qualquer teoria científica que formula generalizações e, logo, também pode ser superada por outra teoria que, por ventura, formule leis melhores e mais abrangentes. Em sendo assim, o senso comum nos proporciona dados bastante confiáveis sobre os nossos próprios estados mentais e

¹⁶³ Segundo Searle, um dos filósofos mais importantes do século XX – referindo-se a Wittgenstein - pensava que as teorias gerais da filosofia eram impossíveis. Porém, reconhece que, paradoxalmente, Wittgenstein fez muito para limpar o terreno de preocupações céticas, criando possibilidades para teorias filosóficas gerais. (Cf. SEARLE, 1999, seq.II).

sobre o mundo em geral, ele não seria infalível. Isto fica claro quando Searle reconhece que, se nos guiarmos cegamente pelo senso comum, teremos a convicção cartesiana de estar constituídos por duas substâncias diferentes. Mas, também, exatamente por nos guiarmos pelo senso comum, não se nos ocorre sair voando do último andar de um prédio. Por meio do senso comum temos certeza de nossos próprios estados mentais e dos outros; e, apesar do rigor que a certeza exige e dos desafios antepostos pelo ceticismo, não são suficientes para abalar tamanha convicção.

O tão debatido argumento do quarto chinês é uma clara demonstração da sua habilidade para combater certos pressupostos fisicalistas e reducionistas, reformulando, desde uma perspectiva inversamente diferente, o problema que se deseja desvendar. A questão nesse caso, não é descobrir se atividades da inteligência consciente são procedimentos computacionais. Antes disso, trata-se de ver se é possível, a partir de procedimentos computacionais, inferir uma atividade inteligente consciente. Não se questiona se a máquina é inteligente, mas sim se uma pessoa inteligente pode fazer o que uma máquina faz, contando tão somente com o recurso da sintaxe. Se conseguir, o teste de Turing não é então suficiente para definir o pensamento inteligente, já que a genuína inteligência requer compreensão.

Comentamos, neste trabalho, várias das objeções ao Quarto Chinês, algumas demasiado simplistas, como as que alegam que uma experiência semelhante implica adentrar-se no território contrafactual – tanto quanto o seria a Alegoria da Caverna –. Consideramos mais útil insistir naquilo que, segundo Searle, é a lição fundamental do experimento: o pensamento inteligente e a compreensão não podem consistir meramente em efetuar transições entre correntes de símbolos seguindo regras formais. No fundo, o que realmente está em pauta nesse experimento mental, além dos significados dos termos que intervêm no debate, e a possibilidade (ou não) de uma redução da semântica à sintaxe, ou mesmo, até onde os fenômenos mentais podem ser entendidos em termos físicos. O que está, portanto, em discussão é o próprio pensamento nos parâmetros do senso comum.

Searle não duvida que as repercussões da evolução das ciências cognitivas e da inteligência artificial, especificamente, levam a ampliar nossa compreensão sobre o modo como funciona a mente, por isso mesmo, resulta fácil cair na

armadilha de acreditar nas propostas da inteligência artificial no sentido forte e que, em última instância, o senso comum seja inerentemente lógico. A contrapelo, Searle defende a ideia de um *background*, a partir do qual é possível pensar que nosso pensamento ou nosso raciocínio cotidiano não se encontra necessariamente governado pelas leis da lógica ou pelos cálculos de probabilidade, nos quais a forma é o determinante. Para Searle, o nosso raciocínio cotidiano depende, numa medida surpreendentemente alta, do que sabemos, da forma como se organizam as nossas crenças e representações numa emaranhada rede de conexões interatuantes não intencionais nem lógicas, que tornam possível a intencionalidade.

Ora, não há uma faculdade da racionalidade que seja separada ou diferente de capacidades tais como aquelas que têm a ver com a linguagem, o pensamento, a percepção e as distintas formas de intencionalidade. Seria agradável, para os defensores da inteligência artificial no sentido forte, que o senso comum se baseasse na lógica, já que ela é um sistema de conhecimento bastante conhecido e estudado, porém a construção de uma máquina que tenha senso comum está envolvida em dificuldades extraordinárias. Uma máquina apropriadamente programada pode armazenar enorme quantidade de dados, mas, segundo Searle, nunca terá condições de “saber que sabe”, nem de reproduzir um comportamento que tenha como base o senso comum. Esse senso comum que, além de ter crenças sobre o mundo e sobre si mesmo, tem a capacidade de significar, abreviar e mobilizar os estados intencionais que são pertinentes aos problemas imprevisíveis que deve enfrentar.

Searle não pensa, diferentemente de muitos dos filósofos que examinamos no primeiro capítulo, que a única maneira de entender os estados mentais seja reduzi-los a comportamentos ou a relações simétricas ou de identidade com os fenômenos neurológicos, para que sejam passíveis de observação. A consciência, por exemplo, é um estado emergente do cérebro cuja ontologia é de primeira pessoa. Esta caracterização adquire maior sentido quando Searle usa a dicotomia entre objetividade e subjetividade em relação a outras duas distinções: a ontológica e a epistêmica. A distinção entre subjetividade e objetividade ontológica não é a mesma que a distinção entre a objetividade e subjetividade epistêmica; a subjetividade ontológica não implica, necessariamente, a subjetividade epistêmica. Essa distinção é crucial para a argumentação de que muitos dos traços do mundo

que motivam as ações racionais são, similarmente, ontologicamente subjetivos, porém epistemicamente objetivos.

É provável que, nessa distinção, se encontre o calcanhar de Aquiles, o ponto vulnerável da sua interpretação da relação corpo-mente. Apesar de Searle afirmar que a sua formulação é simples, efetivamente não é muito convincente, sobretudo, para os materialistas, que questionam a existência da consciência ou dos fenômenos mentais como processos subjetivos, qualitativos e unificados. Paradoxalmente, Searle defende que esses processos têm lugar *dentro* do cérebro humano, no interior do *espaço físico* do crânio e presumivelmente *localizado*, na sua maior parte, no sistema tálamo-cortical, o que abriria a possibilidade de tais processos serem objeto de estudo da neurobiologia, na sua qualidade de fenômenos epistemologicamente objetivos.

Nessa argumentação, Searle toma como exemplo a dor, um fenômeno neurofisiológico bastante estudado, porém diferente de outros estados de consciência bem mais complexos, como um desejo ou uma crença. O que ele tenta mostrar é que todos os estados conscientes existem no cérebro, inclusive uma dor fantasma. O cérebro teria a capacidade de criar uma imagem do corpo, uma consciência fenomenológica das partes do corpo, do seu estado e das relações entre elas. Por isso, se nos perguntam onde está doendo, mostramos o pé, mesmo que se trate de uma dor fantasma (por exemplo, a dor continua estando em um pé, que, amputado, não existe mais). Em todos os casos, a dor é um acontecimento real, que ocorre num corpo físico real. “Sentimos a dor”: logo, deve ter uma localização no espaço-tempo real, assim como a dor fantasma do pé fantasma está *na* imagem do corpo, que está *no* cérebro junto com o resto da imagem corporal.

Como podemos ver, para demonstrar que os fenômenos mentais ocorrem num espaço físico, Searle se prende à localização do corpo físico. A questão é que ainda fica em aberto qual é, exatamente, a relação entre o espaço fenomenológico do corpo e o espaço físico real do próprio corpo. Searle acredita que o erro está em tratar o espaço corporal fenomenológico como se fosse idêntico ao espaço físico real do corpo. Tal como os processos digestivos ocorrem no estômago, os acontecimentos mentais ocorrem no cérebro. Porém, como vimos, essas analogias são perigosas. Podemos dizer que o estômago digere os alimentos e é possível

observar a forma como o faz, mas não podemos dizer, no mesmo sentido, que o cérebro está pensando, nem podemos saber como ou onde isso tem lugar no cérebro.

Obviamente, algo ocorre no cérebro enquanto a pessoa pensa, mas esse algo não é a mesma coisa que o pensamento, não é observável. Quando se chega neste ponto, Searle “desconversa”, joga a responsabilidade da explicação desses “detalhes” às ciências, numa atitude que tem sido muito criticada. Acontece que, em nosso juízo, e apesar de todas as suas ambiguidades e vaivéns, é justamente nesse ponto que Searle demonstra que existem domínios diferentes de investigação e que, para ele, não existe o perigo de que um possa engolir o outro. Primeiro, porque esse movimento pendular revela uma forma, um estilo próprio de fazer filosofia. Quando nos parece que os seus argumentos só podem ser entendidos numa perspectiva internalista, não podemos excluir o externalismo para a sua compreensão¹⁶⁴. E, segundo, parece-nos que a filosofia de Searle pode sustentar-se por si mesma. É verdade que boa parte da sua teoria geral da mente se encontra comprometida com os conhecimentos atuais da ciência, com os argumentos da clausura causal, a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. Isto fica claro quando ele delega à neurobiologia a demonstração final de que o cérebro seja o causador da consciência e da intencionalidade. De fato, a sua proposta estaria sujeita a uma condição: se o que diz a ciência é verdadeiro com referência ao cérebro, então, a sua teoria pode ser verdadeira. Porém, com boa lógica, caso algum dia se prove falso o antecedente, não necessariamente toda a sua teoria cairia por terra. Os argumentos sobre a redefinição de conceitos, a caracterização da consciência e da intencionalidade, a defesa da irreducibilidade ontológica, a existência de um *background* não intencional, eles se manteriam de pé, pois são argumentos filosóficos, não necessariamente vinculados a um conhecimento científico particular. Mais ainda, Searle acredita que ainda não se encontrou uma maneira científica, matemática ou linguística de responder á maior parte dos problemas filosóficos que nos legaram os gregos, menos ainda se falarmos dos

¹⁶⁴ Lembremos a sua interpretação da causação intencional: “Como a causa é uma representação daquilo que ela causa, a especificação da causa como causa, já é indiretamente uma especificação do efeito” (Cf. SEARLE, 2010, p.134).

novos problemas filosóficos que foram surgindo desde então¹⁶⁵. (Cf. SEARLE, 1999, l.).

Em muitas ocasiões, nos seus objetivos intelectuais específicos, Searle parece pretender que a filosofia abandone o ceticismo e o reducionismo em geral. Acredita que devemos combater a ideia de que a justificação para a possibilidade do conhecimento esteja nos seus pressupostos, assim como a ideia de que os avanços no conhecimento filosófico em geral requeiram a redução epistemológica. Para ele, essas duas posições oferecem entraves reais às investigações filosóficas e, por isso, a necessidade de fazer a distinção entre a redução causal e a redução ontológica, um recurso que, supostamente, o salvaria da ameaça do dualismo cartesiano. Não obstante, apesar de Searle ter demonstrado um empenho especial na tentativa de eliminar, para sempre, qualquer forma de dualismo, não podemos negar que atribuir à consciência propriedades irreduzíveis e uma ontologia subjetiva termina por gerar uma ontologia dualista, ainda que seja um dualismo ontológico, que não comprometa a unidade do real. De todo modo, um dualismo, embora, nesta conclusão, estejamos fazendo caso omissa às suas advertências para não cair na tentação de rotular suas abordagens com algum “ismo”.

Como ele mesmo reconhece, suas afirmações podem parecer absurdas ou contraditórias, sempre que sejam interpretadas com o vocabulário tradicional, no qual físico e mental se opõem. Mas, uma vez que o mental é algo físico, sem que deixe de ser mental, afirmar que a consciência é algo físico, não só é possível, como ainda coerente com a sua irreduzibilidade.

Necessitamos, então de uma mudança conceitual que nos permita compreender a consciência como um fenômeno natural e aceitar a possibilidade de que seja objeto de investigação da ciência. Searle acredita que não haveria nenhuma objeção, em princípio, para uma ciência epistemicamente objetiva de um domínio ontologicamente subjetivo, tal como a consciência. Para o seu estudo, não existiriam obstáculos maiores que as dificuldades encontradas em outras formas de

¹⁶⁵ Os avanços em neurociência cognitiva podem criar mais problemas filosóficos dos que possam resolver, por exemplo, uma maior compreensão das operações cerebrais pode ocasionar uma revisão conceitual em nosso vocabulário do senso comum para descrever processos mentais. Isto estaria ocorrendo hoje com a concepção de memória, por exemplo, é um processo de recuperação ou um processo criativo?

investigação científica, nas quais temos que confiar nos meios indiretos de verificação.

Uma última questão, que não podemos deixar de mencionar, é a importância da revisão conceitual da noção de causalidade. A noção dominante de causalidade, em várias áreas do conhecimento, ainda hoje é uma mescla de senso comum e mecânica newtoniana. Searle tenta proporcionar uma noção de causalidade baseada em princípios diferentes dos que sustentaram a noção clássica de causalidade. Somente com a revisão conceitual do termo é compreensível a proposta de uma consciência irreduzível ontologicamente, mas redutível causalmente, e que, por sua vez, tenha poderes causais. Hoje em dia, temos um conceito muito mais rico de causalidade, que inclui, entre outras coisas, campos de força. Não mais precisamos supor que, para existir uma ação causal de um corpo sobre outro, deva haver um objeto físico ligando os dois. A explicação de Searle afirma que consciência é uma característica superior ou sistêmica do cérebro, causada pelos microprocessos ou elementos inferiores como os neurônios e as sinapses que se produzem no cérebro.

É importante ter claro que, no plano do sistema, temos a consciência, a intencionalidade, as decisões, os desejos, etc. No plano micro, temos os neurônios, as sinapses e os neurotransmissores. O comportamento dos microelementos que compõem o sistema produz a característica do sistema. Para explicar como ocorre a relação causal entre os dois níveis, é necessário postular uma série de outras noções, como *causação intencional*, condições de satisfação, estados *causalmente autorreferenciais*, *background*, etc. É justamente nesse ponto que se encontra a peculiaridade da filosofia de Searle: para resolver um problema, além de criar novas referências conceituais, para permitir uma melhor compreensão do fenômeno em questão, põe-se, inicialmente, a resolver uma série de outros problemas. Mas, acima de tudo, o primeiro passo no caminho até o progresso científico e filosófico, nesta área, é esquecer-se da tradição do dualismo cartesiano e lembrar que os fenômenos mentais são comuns aos fenômenos biológicos, no mesmo sentido que a fotossíntese ou a digestão. Devemos deixar de nos preocupar, aconselha Searle, com como o cérebro poderia causar consciência e começar do simples fato de que efetivamente o faz.

Fica assim o alerta de nosso filósofo, de que a revisão da noção de causalidade terá efeitos muito importantes, não somente para a compreensão da consciência e a sua interpretação como fenômeno mental, mas também sobre outras questões como o determinismo e o livre arbítrio, temas cujo desenvolvimento merece uma elaboração específica, que, entretanto, está além de nossos propósitos neste trabalho.

A análise crítica de um pensador como Searle, que ostenta o reconhecido e justo prestígio no cenário filosófico e científico contemporâneo, deve deixar, com certeza, profícua contribuição para boa parte das áreas que dominam a pesquisa e o debate intelectual na atualidade. Searle, com a sua abordagem contemporânea de problemas filosóficos canônicos, como os associados à questão ontológica e epistemológica da relação corpo-mente, coloca-nos diante de novas questões de extrema complexidade, que atingem várias áreas do saber e só podem ter solução somente a partir de importantes mudanças conceituais.

Pensamos que muitos dos temas que o filósofo pesquisa, assim como a sua metodologia de investigação, as suas hipóteses de trabalho e os vínculos que mantém com a neurobiologia e a ciência cognitiva podem ser um excelente modelo tanto à prática da educação filosófico-científica, como a projetos de pesquisa sobre a educação científica. As problemáticas filosóficas abordadas por Searle de uma forma clara e acessível, mesmo que não uniforme, apresentam evidentes implicações para uma maior compreensão do ensino de Ciências, explorando algumas analogias que podem enriquecer os debates que alimentam a atividade pedagógica. Um exemplo deles é o embate que surge entre os que consideram que a meta é fazer com que o aluno pense de acordo com as concepções científicas estabelecidas e aqueles que sustentam que, na aprendizagem da ciência, há espaço para reformular conceitos e elevar os estudantes a um patamar de conhecimentos de naturezas diferentes.

Nessa discussão, é bom lembrar que Kuhn sustentava que, nas revoluções científicas, a passagem entre teoria velha e teoria nova implica perdas cognitivas, muitas vezes relacionadas ao contexto cultural no qual a ciência se insere. Todos os que participamos da atividade do ensino sabemos, afinal, que os alunos trazem, para a escola, valores culturalmente importantes, pertencentes a um paradigma

antigo, que, no melhor dos casos, somente entorpece a compreensão de novas teorias. Seguindo o rastro do filósofo de Berkeley, fomentar uma terapia de conceitos científicos pode trazer contribuições radicais para o progresso da ciência e para a atividade do ensino. Mas este, certamente, não é um tema pacífico. É necessário ter critérios solidamente debatidos para determinar quando e em que nível do processo educacional pode mostrar-se adequada para o ensino de Ciências a promoção de uma terapia de conceitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de John Searle

SEARLE, John R. **Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge; Cambridge University Press, 1969

_____. **Minds, Brains, and Programs**. Behavioral and Brain Sciences 3 (3), 1980, p. 417-457,.

_____. **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press., 1983.

_____. **Minds, Brains, and Science**. The 1984 Reith Lectures. Cambridge University Press, 1984.

_____. **Mente, Cérebro e Ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1987.

_____. *et. al.* **(On) Searle on Conversation**. Amsterdam, Philadelphia, Ed. John Benjamins Publishing Company, 1992.

_____. **Mentes, Cérebros e Programas**. Tradução de Cléa Regina de Oliveira Ribeiro. In: TEIXEIRA, J.F., **Cérebros, Máquinas e Consciência: Uma introdução à Filosofia da Mente**, São Carlos: Editora da UFSCar, 1996, pp. 61-93. Disponível em: <www.filosofiadamente.org/images/stone/testos/mentes.doc> Acesso em 09.10.2006. (A paginação usada é a que se encontra disponível no arquivo do site).

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

_____. **Intencionalidade**. Tradução de J. Ficher e T. R. Bueno. S. Paulo: Martins Fontes, 1995b.

_____. **Consciousness, the Brain and the Connection Principle: a Reply**. In: **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. LV, nº 1, march. p. 217-32, 1995c.

_____. **Proper Names**. In: MARTINICH, A. (Org.) **The Philosophy of Language**. Oxford, Oxford University Press, 1996.

_____. **A redescoberta da mente**. Tradução de E. Pereira e Ferreira. S. Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O Mistério da Consciência** ; Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **The Future of Philosophy**. (Artigo para o millenium proceedings of the Royal Society), 1999. Disponível em: <<http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/>> Acesso em 08/01/2013.

_____. Conversations with John R. Searle. In: KREISLER, H. **Conversations with History**. Berkeley, Institute of International Studies, 1999.

Disponível em: <http://globetrotter.berkeley.edu/people/Searle/searlecon0.html>

Acesso em 17.06.2012

_____. **Mente, Linguagem e Sociedade**, Tradução de F. Rangel. RJ.: Rocco, 2000.

_____. **Razones para Actuar**. Una teoría del libre albedrío. Tradução de Luis M. Valdés Villanueva. Premio Internacional de Ensayos “Jovellanos”. Oviedo: Ed. Nobel, 2000a

_____. **Langage, conscience, rationalité : une philosophie naturelle**. Entretien avec John R. Searle. In: Revue LéDebat, n° 109, Éd. Gallimard, 2000/2, p. 177-192.

_____. **Rationality in Action**. Cambridge: MA. MIT Press, 2001.

_____. **Expressão e Significado. Estudo da teoria dos atos da fala**. Tradução de A. Camargo e A. Marcondes Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Why I Am Not a Property Dualist. **Journal of Consciousness Studies**, 9, No. 12, 2002a, pp. 57–64. Disponível em: <http://www.imprint.co.uk/pdf/searle-final.pdf>. Acesso em 15.06.2012

_____. **Consciousness and Language**. University of Cambridge, Inglaterra, 2002b.

_____. **Mind: A Brief Introduction**. Oxford University Press, 2004.

_____. **Liberté et neurobiologie: réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique**. Paris, Ed. Grasset & Pasquelle, 2004b .

_____. **La Mente, una breve introducción**. Tradução de Horacio Pons. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2006.

_____. **Liberdade e neurobiologia: reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político**. Tradução de C. Ma. Egrejas Morel. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

_____. **Consciência e Linguagem**. Tradução de Plínio J. Smith. S. Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. The Mystery of Consciousness Continues. In: **The New York Review of books**, June, 9, 2011. Disponível em:

<http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/jun/09/mystery-consciousness-continues/> Acesso em 10.12.2012.

Outras Obras

ABRANTES, P. Naturalismo epistemológico: introdução. In: ÉVORA, F., _____. (Eds.). **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Cle, Unicamp. Série 3, v. 8. N. 2, 1998, p. 7-26.

_____. Naturalismo em Filosofia da Mente. In: FERREIRA, A; GONZALEZ, M.E.Q.e COELHO, J.G. (Orgs.). **Encontro com as ciências cognitivas**. Vol 4. (pp. 5-37). Marília, UNESP, 2004.

ALQUIÉ, F. A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant. In: CHATELÊT, F. **O Iluminismo. História da Filosofia, Ideias, Doutrinas**. Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

ANDERSON, A.R. **Minds and Machines** New York: Prentice Hall, 1964.

ANSCOMBE, G.E.M. **Intention**. Oxford: Blackwell, 1957.

ARISTOTELES, **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

_____. Analíticos Posteriores. In: **Organon**. Tradução de E. Bini. São Paulo: Edipro, 2005b, p.251-345

ARMSTRONG, D. **A Materialist Theory of Mind**. Londres: Routledge, 1993.

AUSTIN, J.L. Outras mentes. In: **Ensaio**. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BENNETT, M. [et al.]. **Neuroscience and philosophy: Brain, Mind, and Language**. New York, Columbia University Press, 2007.

BENNETT, M., DENNETT, D., HACKER, P. e SEARLE, J. **La naturaleza de la consciencia**. Cérebro, mente y lenguaje. Trad. Roc Filella, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2008.

BRISSON, L. PRADEAU, J. F., **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BURGE, T. Individualism and the Mental. In: **Midwest Studies in Philosophy** 4, 1979. Disponível em <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-4975.1979.tb00374.x/citedby>>

_____. Mind-body Causation and Explanatory Practice, In: HEIL J. & MELE A. eds. **Mental Causation**. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 97-120

BUTTON, G., COULTER, J., LEE, J.R.R., SHARROCK, W. **Computadores, Mentes e Conduta**. São Paulo: Ed. UNESP 1997.

CAMPBELL, J. **The improbable machine**. Simon & Schuster, N. York, 1989.

CAMPBELL, R.J. & BICKHARD, M.H. **Physicalism, emergence, and downward causation**, 2002. Disponível em: <http://www.lehigh.edu/~mhb0/pysicalemergence.pdf>

CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. Apêndice. In: Searle, J. **O Mistério da Consciência**. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p.179-183.

CHOMSKY, N. **Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente**. trad. Marco Antonio Sant'Anna. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

CHURCHLAND, P. M. **Scientific Realism and the Plasticity of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. **Matter and Consciousness**. Rev. ed. Cambridge: The MIT Press, 1988.

CHURCHLAND, P.M. Eliminative materialism and the propositional attitudes. In: LYCAN, W. (org.), **Mind and Cognition**. Oxford, Blackwell, 1990, p. 206-223.

_____. Eliminative materialism. In: HEIL, J. (Ed). **Philosophy of Mind: A guide and anthology**. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 382-400.

COTTINGHAM, J. **Dicionário de Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. **A Filosofia da Mente de Descartes**. Tradução de Jesus de Paula Assis. S. Paulo, Ed. UNESP, 1998.

DAMASIO, A.R. **Descartes'error**. New York, 1994.

DASTON, L. & GALISON, P. **Objectivity**. New York: Zone Books, 2007.

DAVIDSON, D. **Essays on Actions and Events**. Oxford University Press, 1980, pp. 207-227.

_____. Sucesos mentales. In: **Ensayos sobre acciones y sucesos**, Barcelona e México, Crítica. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995.

_____. Paradoxos da irracionalidade. In: WOLLHEIM, R. HOPKINS, J. **Philosophical Essays on Freud**, Cambridge University Press, 1982, p.289-305. Disponível em: <http://www.dihitt.com/barra/paradoxos-da-irracionalidade-segundo-donald-davidson>

DENNETT, D.C. The New York Review of books. In response to: **The Myth of the Computer** June, 24, 1982. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1982/jun/24/the-myth-of-the-computer-an-exchange> . Acesso em 12/03/11

DENNETT, D. e HOFSTADTER, D. (Eds.), **The Mind's I, Fantasies and Reflections on Self and Soul**. New York, Bantam Books, 1981.

DESCARTES, R. As Paixões da Alma, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, In: _____. **Vida e Obra**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 223-304

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, In: _____. **Vida e Obra**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 81 -150

_____. **Meditações Metafísicas** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Nova Cultural Ltda, 1996, pp.241-337.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Ed. Presença, 1995.

ECCLES, J. **Brain and conscious experience**. Berlim-Nova York: Srpinger, 1966.

EDELMAN, G.M. e TONONI, G. **A Universe of Consciousness. How matter becomes imagination**. Ed. Basic. Books, N. York, 2000.

_____. El Universo de la consciencia, Tradução de Joan Luis Riera, Ed. Critica, Barcelona, 2005

EL-HANI, C. N.; VIDEIRA, A. A. P. **Causação descendente, emergência de propriedades e modos causais aristotélicos**. Theoria 16(2), 2001, p. 301-329.

_____. Uma ciência da organização viva: Organicismo, emergentismo e ensino de biologia. In: SILVA FILHO, W.J. (Ed.) **Epistemologia e Ensino de Ciências**. Salvador: 2002, pp. 199-244.

FAIGENBAUM, G. **Conversations with John Searle**. Disponível em: www.librosenred.com, 2003.

FODOR, J. **The language of thought**. Nova York: Crowell, 1975.

FREGE, G. **Lógica e Filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

FREUD, S. Fragmento de análise de um caso de histeria. In: _____. **Obras completas**. Vol 7. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978.

GARDNER, H. **A Nova Ciência da Mente - Uma História da Revolução Cognitiva** Vol. 09. EDUSP, 2003.

GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons: L'âme et le corps**. (V. II) - Aubier philosophie, California, Ed. Aubier, 1968.

GRANGER, G, Introdução. In: **DESCARTES**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Nova Cultural Ltda, 1973, pp.11-30

HEMPEL, C. G. Explicação científica. In: MORGENSBESSER, S. (org.) **Filosofia da Ciência**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany S. da Mota. S. Paulo: Cultrix, 1975.

HERNANDEZ IGLESIAS, M. **La semántica de Davidson**. Madrid: Visor, 1990.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução Anuar Aiex. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Resumo de **Tratado da Natureza Humana**, Porto Alegre: Paraula, 1995.

_____. Investigação acerca do entendimento humano. Tradução Anuar Aiex. In: **Hume, Vida e Obra**. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 1996.

_____. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

JAMES, W. Does Consciousness Exist?. In: MCDERMOTT, J. J. (org.). **The Writings of William James**. A Comprehensive Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

KRIPKE, S. **Naming and Necessity**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1980.[tradução espanhola: El nombrar y la necesidad, México, UNAM, 1996]

KIM, J. Downward causation in emergentism and non reductive physicalism. In: Beckermann, A.; Flohr, H.; Kim, J. (eds.). **Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism**. Walter de Gruyter. Berlin: 1992, pp. 119-138.

_____. **Can Supervenience and 'Non-Strict' Laws Save Anomalous Monism?**. Mental Causation. Oxford: Clarendon Press, 1993

_____. **Fisicismo**. In: WILSON, R.A e KEIL, F.C. (org). The MIT **Encyclopedia of the Cognitive Sciences**. Cambridge, Londres, 1999, pp. 645-47.

_____. Supervenience, emergence, and realization in the philosophy of mind. In: CARRIER, M; MACHAMER, P. K. **Mindscape: Philosophy, Science, and the Mind**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997, pp. 271-293.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico y crítico de la filosofía**, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1967.

LePORE, E e VAN GULICK, R (eds.) **John Searle and His critics**. Cambridge, Mass. / Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 190.

LOWE, E. J. **An introduction to the philosophy of mind**. Cambridge University, 2000.

LYCAN, W. G. A. **Filosofia da mente**, In: Bunnin, N. e Tsiu-James E.P. (org.) **Compêndio de Filosofia**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

McLAUGHLIN, B. & BECKERMANN A. **Nonreductive Materialism**. The Oxford Handbook for the Philosophy of Mind. Oxford: Oxford University OPress, 2008

MATTHEWS, E. **Mente: conceitos-chave em filosofia**. Tradução de Michelle Tse. Porto Alegre, Artmed, 2007.

MEIJERS, A. W.M. **Mental Causation and Searle's Impossible Conception of Unconscious Intentionality**. International Journal of Philosophical Studies, vol. 8, Nº2, 2000, p.155-70

MONROY NASR, Z.. **El problema Cuerpo-Mente en Descartes: una cuestión semántica**. Mexico, DF: Ed. UNAM, 2006

NAGEL, T. Physicalism, In: TEIXEIRA, J. (org.) **Cérebros, máquinas e consciência**. São Carlos: Editora da UFSCar, 1996.

_____. What Is It Like to Be a Bat?, **Philosophical Review** LXXXIII, 1974, p. 435-450.

_____. **The Structure of Science**. 5th ed. Indiana: Hackett, 1995.

_____. The psychophysical nexus. In: _____. **Concealment and exposure and other essays**. New York, Oxford University Press, 2002. Cap. 18; Disponível em: <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1172/nexus.pdf>> Acessado em 25.07.11

O'CONNER, T. & WONG, H. Y. Emergent Properties, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N Zalta, 2005. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/properties-emergent>> Acessado em 25.07.11

PEIRCE, Charles S. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**, vol. 7, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

PEREZ CHICO, D. **Problema? Que problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo**. Teorema, vol. XVIII, nº 1, 1999, p. 125-38

PESSIN, A. e GOLDBERG, S. (Eds.). **The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"**. New York, London: M. E.Sharpe, 1996.

PESSOA, O. Jr. Materialismo. In: _____. **Arquivo Lexicográfico** 4, 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/TCFC3-11-Lexico-4.pdf>> . Acesso em 04.03.12

PLACE, U.T. Is Consciousness a Brain Process?, **British Journal of Psychology** 47, 1956, p. 44-50. Disponível em: <<http://www-csli.stanford.edu/~paulsko/papers/PlaceCBP.pdf>> Acesso em 11.12.11

_____. Thirty Years On – Is Consciousness Still a Brain Process?, **Australasian Journal of Philosophy** 66, Nº 2, 1988, p.208-210.

PLATÃO. **Fedón o Del Alma**. Obras Completas. Trad. Luis Gil. Madrid, Aguilar, 1974. p. 599-652.

_____. **Timeu o de la Naturaleza**. Obras Completas Trad. Francisco Samaranch. Madrid, Aguilar, 1974, p.1103-1179

POPPER, K. **Conjeturas e Refutações**. tradução de Sergio Bath. Brasília: Ed. UNB, 1982.

_____. **El problema de la inducción**. In:_____. Escritos Selectos. Compilado por David Miller. Tradução de Sérgio Rena Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económico, 1995.

_____. **El objetivo de la ciencia**. In:_____. Escritos Selectos. Compilado por David Miller, Tradução de Sérgio Rena Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económico, 1995.

POPPER, K. & ECCLES, J. **El yo y su cerebro**. Barcelona: Labor, 1985.

PRADO, B.J. Apresentação In: Searle, J. **O mistério da Consciência**, pp.11-20 São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo, Editora 34, 2004.

PUTNAM, H. Minds and machines. In: HOOK, S. (ed.). **Dimensions of mind**. New York: New York University Press, 1960.

_____. **Mind, language, and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Disponível em: <http://htmlimg1.scribdassets.com/91tvpaym689n442/images/2-f480430f21.jpg> Acesso em 11.12.12

_____. The Nature of Mental States. In: Block, N. (comp) **Readings in Philosophy of Psychology**. Cambridge, Harvard University Press. 1981.

_____. The Meaning of "Meaning" In: PESSIN, A and GOLDBERG, S. (eds.), **The Twin Earth Chronicles**. Armonk, NY: 1996, p.3-51. Disponível em: <http://home.uchicago.edu/~npdempse/bibliography/semioticslinguistics/generalsemantics/putnammeaning.html> Acesso em 03.10.10

PYLYSHYN, Z.W. **Computation and Cognition: Towards a Foundation for Cognitive Science**. MIT Press, 1980.

QUINE, W. O. Epistemologia Naturalizada, Tradução de Andréa M. A. de C. Loparié. In: **Ensaio**, Col. Os Pensadores, S.Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 157-169.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. New York: Barnes & Noble, 1949. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/13949247/Gilbert-Ryle-El-Concepto-de-Lo-Mental>>2005.

_____. **El Mito de Descartes**. Disponível em: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/intro/ryle.pdf>>

SCHANK, R. **Dynamic Memory: A Theory of Learning in Computers and People**. New York, Cambridge University Press, 1982

SCHOPENHAUER, A. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**, Tradução Leopoldo E. Palacios. Madrid: Gredos, 1981.

SÈVE, L. De quelle culture lógico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin? In: GUESPIN-MICHEL J. (coord.) **Émergence, complexité et dialectique**. Paris, Odile Jacob, 2005.

SIMPSON, T.M.(comp). **Semántica filosófica: problemas y discusiones**. Buenos Aires: Sigro XXI, 1973.

SMART, J.J.C. Sensations and Brain Processes. In: **Philosophical Review** 68, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, 1959, p. 141-156. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182164>> Acesso em 10. 11.11

STEVENSON, J.T. Sensations and Brain Processes: A Reply to J.J.C. Smart, In: BORST, C.V. (Hrsg.), **The Mind-Brain Identity Theory**, London, Basingstoke, 1975.

TARSKI, A. The Semantic Conceptions of Truth and the Foundations of Semantics, In: FEIGL, H. SELLARS, W. (eds) **Readings in Philosophical Analysis**, N. York, 1949, p. 52-84.

TURING, A. **Computing Machinery and Intelligence**. Oxford University Press on behalf of Mind (the Journal of the Mind Association), vol. LIX, no. 236, 1950, pp. 433-60. Disponível em <<http://www.abelard.org/turpap/turpap.htm>> Acesso em 07.04.10

TILQUIN, A. **Le Behaviorisme**. Paris: VRIN, 1950.

VAZQUEZ, Juan. **Semantica de los nombres propios, deícticos y términos de clase**. Rev. Teorema, Vol. XIX/1. Universidad de Oviedo, 2000, p.75-92. Disponível em: <<http://www.unioviedo.es/Teorema/Spanish/index.html>> Acesso em 10.08.11

WATSON, J.B. **Psychology as the behaviorist views it**. In: Psychological Review Nº 20, 1913, p.158-177. Disponível em: <<http://psychclassics.yorku.ca/Watson/views.htm>> Acesso em 10.10.12

WITTGENSTEIN, I. **Investigações Filosóficas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **Observações sobre a Filosofia da Psicologia**. Vol. I e II. Tradução Ricardo Hermann Pl. Machado. Aparecida, S. Paulo: Ideias & Letras, 2008.

